

УДК 572
ББК 87
А72

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),
проект № 11-03-16105д*

Ответственные редакторы:
доктор исторических наук Эльза-Баир Гучинова,
доктор исторических наук Галина Комарова

А72 **Антропология социальных перемен. Исследования по социально-культурной антропологии : сборник ст.** / [отв. ред. Э. Гучинова, Г. Комарова]. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. – 000 с. : ил.

ISBN 978-5-8243-1585-1

Издание представляет собой сборник научных статей ведущих отечественных и зарубежных специалистов в области социально-культурной антропологии. Книга посвящена 70-летию со дня рождения академика РАН В. А. Тишкова, в ней представлены такие актуальные направления как городская антропология, музееведение, антропология профессий, в том числе и академического сообщества, автоэтнография, научная эссеистика, а также дискуссии по вопросам теории и методов в изучении этничности и этнической идентичности.

Сборник адресован широкому кругу ученых – обществоведов, преподавателей, аспирантов, студентов и всех, интересующихся социально-культурной антропологией и другими отраслями гуманитарного знания.

УДК 572
ББК 87

ISBN 978-5-8243-1585-1

© Коллектив авторов, 2011
© Тишков Л. А., дизайн обложки, 2011
© Российская политическая энциклопедия, 2011

ПРЕДИСЛОВИЕ

Каждый слышит как он дышит. Как он дышит, так и пишет. И даже если совсем не пишет, а только читает то, что пишет кто-то другой, то все равно и в этом чужом тексте он будет читать прежде всего то, чем он дышит.

Первоначально я читал эту книгу не по порядку, не по разделам оглавления, а так, как ко мне попадали статьи разных авторов: очень разные и о разных вещах. Я читал и вычитывал из них то, что волновало и продолжает волновать меня более всего. И хотя статьи здесь не только о России, но и Германии, Румынии и даже Танзании, читая даже эти статьи, думалось прежде всего о России. Впрочем, все же и основная масса статей именно о современной России, даже если статья посвящена раннесредневековой Армении.

Этот сборник называется «Антропология социальных перемен» и почти все его статьи отражают те социальные перемены, которые произошли с Россией и со всем миром за последние два десятилетия. Большие перемены мы видим и в нашей науке, в которой советская теория этноса не имеет того непререкаемого авторитета, который мы наблюдали в годы застоя, в которой сегодня одновременно присутствуют разные теоретические парадигмы и возникает новое, более гибкое понимание этничности, а также впечатляет невероятная широта поднимаемых проблем.

Особое место в сборнике занимает теоретическая дискуссия по проблемам конструктивизма и его пределов в формировании этнической идентичности на примере успешной политики признания русин международным сообществом как четвертого восточнославянского народа и полемике вокруг вопроса о западных и восточных немцах как двух этнических группах, представленной К. Ханном и об упрощении примордиализма или отказа от него на постсоветском пространстве, показанном Р. Сюни на примере дискуссий интеллектуалов Армении или на примере национальной политики руководства Казахстана. Продолжает дебаты о природе этнической идентификации С. Ушакин, показывая на полевых материалах, собранных в Барнауле в 1990-х гг., живучесть теории этноса – в бромлеевском и гумилевском вариантах, и их отражение в появляющихся в наши дни разнообразных локальных теориях «жизненных сил».

Хочется отметить статьи К. Вердери, Л. Абрамян, так или иначе связанные с историческим прошлым – направлением, которому рос-

сийская антропология всегда отдавала должное, и статьи Д. Функа и Б. Бгажнокова, основанные на фольклорном материале, таком близком для российской этнологии, но ставящими новые вопросы.

Нельзя не видеть, что те же самые проблемы, которые стоят перед жителями маленького российского города стоят и перед жителями европейских и американских, японских и индийских городов и сел. Может быть, в разной форме, но одинаковой по своей сущности. Мы живем в мире глобализованной конsumerистской цивилизации и уже не осталось в этом мире такого глухого местечка, куда не докатывались бы волны этой глобализации. Но, видимо, российские берега так расположены, что эти волны бьются о них с особенной силой и размывают то, что они в состоянии размывать более интенсивно чем на каких-либо других участках, и результаты их виднее и ощущаются болезненнее.

Еще Советский Союз доживал свои последние дни, когда у многих мыслящих людей родилась идея о сходстве судеб постсоветской России и Германии времен Веймарской республики. История эта – относительно недавняя, на нее ушло сначала 15 смутных лет до 1933 г., а потом еще двенадцать страшных лет до 1945 г. Это история зарождения немецкого фашизма и прихода его к власти, а затем его упрочения, авантюры и гибели. О русском народе в плане эвентуального аналога событиям двенадцати лет немецкого тысячелетнего рейха пока нет смысла говорить. Бог даст, этого аналога и не будет, хотя думать об этом и принимать меры профилактики уже сейчас необходимо. Что же касается аналога в жизни русского народа пятнадцати веймарским годам, то они тянутся уже больше двадцати лет, эти аналогии – за нашей дверью, они в нас, они едва ли не на каждой странице данного сборника. Мы видим, что настроения расизма, нацизма и фашизма, латентно давно имевшие в место России, с каждым годом становятся все сильнее, все явственнее и статьи В. Шнирельмана и К. Хамфри этому посвящены, но ведь и статья Ж. Корминой и С. Штыркова, по существу, – о том же самом. А в целом весь комплекс этого дискурса посвящен тому, во что неизбежно выливается национализм и этноцентризм, когда он доводит себя до логического конца.

20 лет тому назад многим из нас, добросовестных радетелей разумного суверенитета и поборников прав неславянских народов России, а также и самым яростным носителям этнической идеи казалось, что этническое знамя – самое подходящее, вокруг чего можно сплотиться ради благородной цели сохранения сокровищ национальных культур. Сейчас многие начинают считать, и не без оснований, что иные формы корпорации, иные формы организации и сплочения могут быть более успешными чем прямолинейные этнические связи.

И когда А. Головнев пишет об оттенках этничности на Урале, он пишет не столько об этничности, сколько о том, чем можно эту этничность дополнить и даже заменить. По существу об этом же написана и работа Т. Щепанской.

Этничность рождается в сгущениях сети информационных связей. Но сегодня эти информационные связи так изменили свою конфигурацию, что их сгущение рождает уже не этнические, а какие-то новые хитросплетения. Известно, что поясной ремень имеет свой основной *raison d'être* в том, чтобы не падали штаны. Уже из анекдотного фольклора известно, что оптимисты не носят ремня, считая, что и без ремня штаны не упадут, пессимисты – потому что считают это бесполезным, ибо они все равно неизбежно упадут, и только реалисты – рационалисты носят ремень в надежде, что, может быть, при его наличии штаны, глядишь, и не упадут. Я отношусь к этой последней категории, и знаю как она немногочисленна.

Обычно на симпозиумах и конференциях, так или иначе посвященных судьбам глобальной цивилизации, примерно 90% участников – это оптимисты, которые считают, что штаны сидят вполне плотно, что есть ресурсы допустимого развития, и что наши праправнуки через сто и более лет будут жить в общем примерно как и мы, только этажи у домов будут еще выше, автомобили еще круче, а исчерпание невозполнимых ресурсов будет как-то компенсировано успехами нанотехнологии, геной инженерии, или еще каким-нибудь чертиком из коробочки. Процентом 8–9 наоборот убеждены, что апокалипсис цивилизации произойдет через год–два, ну в крайнем случае через двадцать – тридцать лет. Я думаю, что он, конечно, произойдет, но полных своих масштабов достигнет через сто–двести и более лет, но, чтобы, когда он разыграется в полную силу, не остаться совсем без штанов, желательно уже сегодня провертеть на ремне две–три запасные дырочки.

Мне кажется, что необходимость такой операции ощущают многие мои коллеги. Био- нано- гено- технологии, несомненно, будут если не единственной, то главной линией спасения. Однако, чтобы они сработали, нужны не только новые технологии, нужны и новые психологии или точнее говоря психологии очень даже старые, но в мегаполисной сутолоке прочно позабытые. Именно в эти психологиях при условии выведения их на новый виток статусности и осознанного к ним отношения и можно увидеть прообраз будущего благополучия, в эскизной форме представленный в таких в целом светлооптимистических очерках как работы М. Бутовской и В. Бурковой или О. Артемовой. Я настаиваю именно на оптимизме этих статей, так как даже если через полвека вообще не останется ни хадза, ни Нижних Серег, тем не менее останется идея, что престиж и успех возможен и без кошелька,

что в палисаднике должны быть цветы, а имея участок, не развести на нем огород неприлично. Вот где те точки, в которых надо запасные дырочки вертеть.

В.А. Тишков, по большому счету, относится к тем людям, которые их вертят. Россия еще не стала нацией наций, но она может и должна ей стать. Все народы России, и славянские и неславянские, и христианские и мусульманские, еще не осознали себя россиянами, но могут и должны будут ими осознать. Но для этого нужна большая интеллектуальная и интеллигентная работа. К счастью, есть люди, которые хотят и умеют ее делать.

*С.А. Арутюнов,
доктор исторических наук, профессор*

Раздел I

ТЕОРИЯ И МЕТОД АНТРОПОЛОГИИ

Г.А. Комарова

АНТРОПОЛОГИЯ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ КАК ПРАКТИКА ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ОПИСАНИЯ И ЭТНОЛОГИЧЕСКОГО ПОНИМАНИЯ

Постмодернизм тем и привлекателен, что биография исследователя учитывается как фактор научной работы и оказывает влияние на ее результаты.

Адам Купер

«Этнография этнографии» В.А. Тишкова

Несколько лет назад в Центре Вудро Вильсона в Вашингтоне мне довелось общаться с представительницами различных научных сообществ, школ, направлений, взглядов, объединенных общими профессиональными интересами и, самое главное, искренней симпатией и любовью к народам России и бывшего СССР. Все они давно и плодотворно работают в различных регионах постсоветского пространства и проводят в экспедиционном поле не только месяцы, но и годы. Более двадцати зарубежных исследовательниц советской и постсоветской антропологии с неподдельным воодушевлением приняли участие в интервьюировании по теме моего научного проекта. Вернувшись в Россию, я обратилась с аналогичной анкетой к тем своим российским коллегам (женщинам-антропологам/этнографам), чьи интересы и/или экспедиционные «поля» в той или иной степени совпадают со сферами научной деятельности зарубежных респондентов. Так появилась серия бинарных интервью «Женский портрет в научном интерьере» [Комарова 2007; Комарова 2007а; Комарова 2011; Комарова 2011а].

Среди россыпи интереснейших и очень познавательных ответов зарубежных и российских коллег неоднократно упоминается имя Валерия Тишкова. Например, известный американский антрополог, автор многочисленных трудов, в том числе прекрасно принятой в России книги «Соловьево: рассказ о памяти в русской деревне» [Рахсон 2005], сотрудник Института Кеннана Маргарет Паксон, отвечая на один из вопросов моей анкеты: «Какие жизненные (научные) пути-дороги привели Вас в Россию (СССР)? Кто или что повлияло на

выбор тематики Ваших исследований?», рассказала: «Я выбрала не совсем обычный (для США) образовательный путь: окончив университет МакГилл, я получила степени MSc и PhD в университете Монреала <...> В 1990 г. я написала диссертацию, которая называлась “Понятие науки в представлениях индуистских ученых: символический дискурсивный анализ на основе данных интервью”. В дальнейшем, скорее всего, я бы поехала в Индию для проведения полевой работы, связанной с докторской диссертацией, т. к. мой научный руководитель – Джон Ливитт занимался ритуалами, связанными с собственностью в Королевстве Кумаон в Гималаях. И я бы поехала, если бы Валерий Тишков не приехал тогда в университет Монреала и в своем выступлении не заговорил бы о необходимости развития контактов и проведения антропологических исследований в (тогда еще) Советском Союзе. И удивительно, но я сразу почувствовала, что с этим связано мое будущее. Почему? Я сама не знаю <...> Но в тот момент я была уверена в своем решении – сделать Россию следующей остановкой на своем научном пути так, как кажется, ни в чем не была уверена в своей жизни» [АА 2006 : 2].

В дальнейшем, получив богатые возможности неформального общения с многочисленными зарубежными антропологами, я провела среди них своеобразный мини-опрос, спрашивая коллег: «Кто из российских антропологов, на Ваш взгляд, является брендом современной российской антропологии?» В результате ученые из разных стран (США, Япония, Израиль, Австрия, Англия, Франция, Финляндия, Канада, Германия, Чехия, Венгрия, страны постсоветского пространства и т. д.) назвали девять российских ученых, в разной степени комбинируя в своих ответах их имена. Но практически в каждом ответе «брендом» современной российской антропологии был назван академик Тишков. И как выяснилось, научные достижения В.А. Тишкова широко известны, а его научный авторитет во многом определяет лицо современной российской антропологии.

Что такое авторитет в современной науке? Что такое академический авторитет в социальных науках? Сегодня не только в научных, но и в околонучных кругах ведется много споров на эту тему. Известно, что ценность академического авторитета специалистов в социальных науках еще 30–40 лет назад оказалась подверженной инфляции в США и в целом ряде европейских стран. Достаточно напомнить «Номо Academicus» Пьера Бурдьё, где эти процессы анализировались на примере французской академической среды 1970-х гг. [Bourdieu 1988]. В постсоветские годы рассогласование статусных систем и кризис академических авторитетов, как одна из причин институционального упадка социальных наук, стали предметом активного обсуждения отечественных ученых [АФ 2008 : 9]. Причем много-

численные дискуссии показали, что проблема инфляции авторитета не является уникальной для социальных наук, она выходит за рамки конкретного случая и значима для многих сфер постсоветского общества в целом. Так, академик РАН Вяч. Вс. Иванов считает, что «сегодняшнему российскому обществу катастрофически недостает авторитетов, что ушла незаметно сама традиция апеллирования и ожидания очень важных ответов. Гамбургский счет (по Шкловскому – «отбор бесспорно самых значительных») ушел из нашей жизни – не знаю, как надолго. Для нас он в юности и потом много значил. Весь мир сейчас в паузе – как будто нет больших людей, безрыбье повсеместное. Влияние телевидения и массовой культуры? Наше неумение открывать великих людей – мы разучились? Или они разучились быть великими, зная, что все равно никому не нужны?» [Иванов 2010].

Как демонстрируют социологические исследования, подобная ситуация типична для многих российских интеллектуалов. «Российское интеллектуальное сообщество, вот уже пятнадцать лет как освобожденное от тогдашнего надзора и опеки, все еще живет в том времени... ему как бы оттуда указывают, что сегодня значимо, что нет... Речь – об отсутствии или слабости групп, которые бы складывались вокруг и по поводу существенных для них принципов, идей, представлений в полемике с другими принципами, идеями, представлениями: об отсутствии и слабости институтов, которые могли бы эти ценности и идеи воспроизводить и распространять. А значит и об отсутствии в нынешнем российском обществе идеи культуры, идеального начала, которое держалось бы личной ответственностью и задавало индивидуальной жизни смысловую напряженность, вносило в нее идею ценностного качества (поступка, вещи, самого человека, отношений между людьми), его постоянного повышения» [Игрунова – Дубин 2005 : 200–201]. Неслучайно свыше половины опрошенных в 2008 г. россиян затруднились дать хоть какой-то ответ на вопрос о героях нашего времени или сказали, что не видят в современной России людей, которые служили бы авторитетом и могли бы выступить общим ориентиром для многих.

Сам В.А. Тишков в работе, посвященной выдающимся отечественным этнологом и антропологам XX в., размышляя над важным методологическим вопросом: «Что есть научный авторитет, как он складывается и в чем его смысл?», делает достаточно нетривиальный вывод: «Феномен особой почитаемости предшественников и “живых” авторитетов – это, скорее всего, отличительная черта советской этнографии и антропологии, и вполне возможно, что она не сохранится в арсенале научной культуры будущих поколений. <...> Нынешняя и будущая наука будут развиваться по другим траекториям и в других условиях, но для вступивших в новый век исследователей про-

житое XX столетие остается таким же значительным, ибо многие из нас были не только участниками свершившегося советского научного мегапроекта, но и коллегами, друзьями и учениками тех, о которых идет речь в данном труде. Тем самым не только отдается “дань прошлому”, сохраняется память о ярких именах и судьбах, но и утверждается сегодняшний день нашей науки, а, возможно, и ее будущее» [Тишков 2004 : 690–691].

Что, кто и как определяет авторитет в современной антропологической науке? В этом юбилейном сборнике, наверняка, найдется множество разнообразных ответов на этот вопрос. Безусловно, о нашем юбиляре будет сказано много замечательных, добрых слов, будет дана высокая оценка его многолетней и многогранной научной и организационной деятельности; достойно оценен вклад в исследование самых разнообразных научных направлений, в разработку новых методов исторического познания, многочисленных актуальных проблем современности, его направленность на узловые научные проблемы и оригинальность подходов к их решению, а также на формирование исторического сознания нашего общества, в целом. Я уверена, что коллеги высоко оценят научную, научно-организационную, педагогическую, общественную деятельность юбиляра. «Феномен особой почитаемости предшественников и “живых” авторитетов» в отечественной этнографии и антропологии, к счастью, существует и по сей день. В связи с этим отмечу, что в отечественной традиции юбилейно-мемориальный жанр историописания имеет многочисленные направления и принимает разнообразные формы. В частности, это и способ трансляции идеалов и ценностей науки; и эмоциональная скрепа научного сообщества; и закрепление статусных позиций в поле науки; и форма институционального оформления научных направлений; и, наконец, форма саморефлексии.

В своем эссе я хотела бы остановиться на последней из вышеобозначенных позиций с тем, чтобы поговорить об опыте саморефлексии исследователя, о ее необходимости в науках социогуманитарного цикла в целом, и особенно в современной антропологии. В последние полтора–два десятилетия стало очевидно, что основной потенциал развития современного гуманитарного знания заключается в тесном контакте с общественной реальностью, которую необходимо осмысливать так же, как и каждый собственный мотив самого исследователя, каждый шаг на пути к получению знания. Чтобы лучше понять общественное явление, ученый-обществовед должен учитывать на своем исследовательском пути весь комплекс собственного индивидуального опыта, который формирует многие изначальные установки, исследовательский интерес к определенным темам, предметным и объектным сферам, предпочтения в методах, возможные «слабые»

места, а иногда и заранее заготовленные результаты еще не проведенной работы. Для современной антропологии это наблюдение особенно актуально, т. к. именно саморефлексия, осмысление себя позволяет ей интегрировать разрозненные части, по-настоящему осознать себя как науку, со своими задачами, принципами и методами, которые обеспечат достижение поставленных исследовательских целей, чтобы инновация стала эффективной, необходимо внутреннее развитие, зрелость для восприятия нового. По мнению Мориса Годелье, «...антропология, история и другие социальные науки ставят перед собой один и тот же вопрос: каким образом понять и объяснить существование того, что прежде не было составной частью вашего образа жизни и мысли? <...> Антропология – одна из социальных наук, которая лучше других (наряду с историей) помогает нам понять всю сложность глобального мира, в котором мы отныне живем, а также природу мировых конфликтов и кризисов, свидетелями которых мы становимся и которым не суждено так быстро закончиться. Живя в нынешнем мире, было бы крайне безответственно и даже недостойно со стороны антропологов перестать заниматься изучением не только *других*, но и самих себя, а также делиться результатами своих исследований» [Годелье 2009: 52].

Между тем саморефлексия – сложный и болезненный процесс, заставляющий переоценивать самые основы, опровергать старые аксиомы и создавать вновь, и не из обломков старого, а из совершенно новой материи, которая может созидать только в данном конкретном историческом срезе. В.А. Тишков возглавил научное сообщество этнографов/этнологов/антропологов в очень непростые времена. К началу 1990-х гг. определенная либерализация общества затронула и этнографию, породив острые дебаты не только о ее назначении, статусе и объектах, но даже по поводу самого названия научной дисциплины. Постсоветская этнография/этнология/антропология переживала, как, впрочем, и по сей день переживает, глубокие внутренние трансформации, которые в полной мере проявляются и на поверхности академической жизни: в смене поколений, интеллектуальных ориентаций, исследовательских парадигм, языка науки и т. д. К тому же наша дисциплина в последние 15–20 лет испытывает большие трудности в конструировании собственного дисциплинарного поля и не без труда отвоевывает свое место в постоянно меняющемся научном мире, где с ней конкурируют смежные науки. Все это еще в начале 1990-х гг. потребовало глубокого переосмысления дисциплинарных основ, оформления новой четкой дисциплинарной программы, выработки стратегии и т. д. с целью упрочения идентичности дисциплины в современном российском научном мире. Это – с одной стороны. С другой стороны, наше общество в те годы, как отметил

И.С. Кон, «...вообще не переносило никаких перемен, любые новые идеи <...> встречались в штыки как отход от традиций и т. п. В этих условиях создать и утвердить новую парадигму было куда как трудно» [Кон 1993: 3–4]. Одной из причин такой ситуации было то, что подавляющее большинство наших сограждан, не приученных в советские времена к саморефлексии как в общественной, так и в интеллектуальной жизни, боялись любых новшеств и хотели только порядка и спокойствия, хотя бы в сфере собственных занятий. Попытки самостоятельного переосмысления, рождающие творческие ростки, были крайне редкими в советском обществе и всегда вызывали резкий отпор системы, и встречали агрессивное сопротивление среды. К сожалению, и академическая среда не была и не стала исключением из этого правила: серьезная методологическая рефлексия, как правило, пугала и пугает многих ученых. Неслучайно, наряду с появлением в отечественной науке разнообразных исследовательских подходов и по сей день значительная часть российских этнографов/этнологов/антропологов по-прежнему придерживаются эссенциалистских воззрений. Именно в таких сложных обстоятельствах и начиналось не только критическое переосмысление накопленного опыта и освобождение от советского идеологического наследия в этнографии, но и появлялся опыт рефлексии и саморефлексии, «этнография этнографии» В.А. Тишкова [Тишков 2001; 2003; 2004; 2005].

Именно подобная научная позиция послужила толчком для создания в 1990–2000-е гг. В.А. Тишковым серии интервью с патриархами отечественной этнографии: С.А. Арутюновым, С.И. Бруком, Е.П. Бусыгиным, С.И. Вайнштейном, Т.А. Жданко, Л.И. Потаповым, К.В. Чистовым и др. [Комарова 2008]. «Исповедуя своего рода методологический индивидуализм и предрасположенность к научным инновациям, – утверждает В.А. Тишков, – я всегда считал одним из принципов научной деятельности внимание к вопросам научной преемственности и воздание должного вклада в науку представителей старшего поколения. Именно по этой причине мною были выполнены серии разговоров-интервью с выдающимися представителями отечественной этнологии» [Тишков 2001а: 17]. Более того, в 2008 г. в книге «Наука и жизнь. Разговоры с этнографами» В.А. Тишков признается: «Эти интервью – своего рода попытка саморефлексии в рамках собственной дисциплины, если хотите, этнография этнографии» [Тишков 2008: 151]. И далее автор-составитель книги делает вывод о том, что «со второй половины XIX в., когда появляется плеяда чисто профессиональных ученых, которые занимаются собиранием, регистрацией, изложением, интерпретацией этих текстов, и до последнего времени, мне кажется, вот этой самой рефлексии не хватало» [Тишков 2008: 85].

Безусловно, определенные попытки самоосознания профессии в научном этнографическом сообществе можно обнаружить и в прошлом. В частности, существовали отдельные научные курсы, помогающие самоосознанию студентами ремесла: историография, источниковедение, методика полевой работы и т. п. Но в своем подавляющем большинстве они подавались как догма в ортодоксальном советском стиле, а не в рефлекторной форме. В результате многим нашим коллегам по-прежнему не достает не только «этой самой рефлексии», но и саморефлексии. И хотя отдельные оптимисты и отмечают определенное «повышение уровня рефлексии научного сообщества», более верным представляется мнение об отсутствии саморефлексии у большинства членов НЭС и о «чрезвычайной неспешности освобождения исследовательского сознания от тоталитарных стереотипов» [АФ 2006].

С.Н. Абашин в рецензии на сборник «Антропология академической жизни: адаптационные процессы и адаптивные стратегии» отмечает: «Нельзя сказать, что такая саморефлексия – что-то совершенно новое в научной жизни. Ученые всегда испытывали потребность размышлять о своей профессии, о себе как исследователях, о своих отношениях с объектами, которые приходится изучать, тем более, если это люди. Однако эта саморефлексия вытеснялась в сноски, во введения или заключения, пряталась в скобки или же получала права в жанре воспоминаний. В российской науке, которая поднимала “на гора” кубометры “объективного” знания, у саморефлексии не было своего легального статуса, она считалась чем-то субъективным, посторонним, чем-то, что может только помешать познанию, поставить под сомнение “профессиональный суверенитет исследователя”. Впрочем, иногда стыдливое отношение к “полю” объяснялось нежеланием выносить наружу, показывать порой очень сомнительную изнанку повседневного исследования, подрывать этим авторитет полученных результатов, закрепленных потом в высоком социальном статусе самих ученых» [Абашин 2010: 164].

Книга В.А. Тишкова «Наука и жизнь: разговоры с этнографами» содержит богатейшие материалы, освещающие прошлое и настоящее не только российского этнологического сообщества, но и других отечественных и зарубежных академических сообществ. В целом она прекрасно раскрывает одну генеральную тему «Профессия как образ жизни ученого». Представленные в ней тексты, безусловно, сами по себе уже являются документами «субъективной» истории ученого как автоэтнографического источника. Это издание вносит большой вклад в разработку пока еще мало освоенного отечественными исследователями, но весьма перспективного и важного для нашего профессионального сообщества направления – антропология академической

жизни. Подобные тексты, на мой взгляд, производят именно такой вид знания, которое, с одной стороны, имеет статус профессионального дискурса, поскольку производят его профессионалы в процессе своей деятельности и вместе с тем – это знание о профессии, о реальных практиках ее осуществления; а, с другой стороны, оно (это знание) может быть предметом исследования антропологическими методами, т. е. допускает власть интерпретации. Это позволяет перейти от анализа метода как части индивидуальной исследовательской практики к видению его в контексте существования «воображаемого сообщества» социальных исследователей; рассматривать исследовательскую практику как коллективный процесс, протекающий среди этнологов (в данном случае, интервьюеров и их информантов), т. е. как особого рода социальное взаимодействие. К сожалению, в отечественных социогуманитарных науках практически нет подобных исследований. Приятное исключение из этого правила составляют лишь отдельные работы Г.С. Батыгина, Б.В. Дубина, А.Л. Елфимова, Л.А. Козловой, А.Г. Левинсона, А.А. Никишенкова, А.А. Пригарина, П.В. Романова, С.И. Рыжаковой, М.М. Соколова, С.В. Соколовского, В.А. Тишкова, В.А. Шнирельмана, Т.Б. Щепанской, А.В. Юревича, О.Н. Яницкого, Е.Р. Ярославской-Смирновой и некоторых других ученых, представляющих различные направления социогуманитарного знания. Однако они крайне редки и малозаметны на фоне господствующих научных традиций.

Академическое сообщество как антропологическая проблема

Возможность и, что особенно важно, необходимость антропологического взгляда на антропологию как научную дисциплину, социально и культурно обусловленную практику, в отечественной науке практически еще не осознана. Между тем в работах наших зарубежных коллег подобный подход разрабатывается с конца 1960-х гг. Происхождение и развитие этого подхода связано с рядом разных, хотя и близких генеалогических цепочек. Одна из них выражалась в том, что историографическая рефлексия и попытки взглянуть на сообщество антропологов как на своего рода сообщество «дикарей» присутствовали в дисциплине с давних времен. Эти попытки, однако, были разрозненными вплоть до последней четверти XX в., когда новые течения в антропологии, такие как «интерпретативная антропология», подняли интерес к связке между научным творчеством антрополога и тем полевым контекстом, который остается скрытым за рамками его научного труда. Подробный обзор разработок антропологического взгляда на антропологию как научную дисциплину,

проделанных нашими зарубежными коллегами в эти годы, можно обнаружить в статьях (Peirano 1998) и в диссертации М. Пейрано «Антропология антропологии: бразильский случай» (Peirano 1981). Этот подход анализируется также в исследованиях 1970-х гг. по истории антропологии, в частности, в работе А. Хэллоуэлл «История антропологии как антропологическая проблема». Но и в наши дни остается по-прежнему актуальной задача, говоря словами Р. Онгера, сделать «антропологическую мысль предметом этнографического описания и этнологического понимания» [Aunger 1995].

Следует также отметить особый подход П.С. Сангрена, который он сформулировал в комментариях к статье Онгера при ее обсуждении в «Current Anthropology». П.С. Сангрэн предложил перейти от анализа метода как части индивидуальной исследовательской практики к видению его в контексте существования «воображаемого сообщества» социальных исследователей; рассматривать исследовательскую практику как коллективный процесс, протекающий среди этнографов и их информантов, т. е. как особого рода социальное взаимодействие. В таком случае, по мнению исследователя, нельзя обойти вопрос о культурной обусловленности этого взаимодействия, которую можно рассматривать с точки зрения влияния как национальных традиций, так и традиций воображаемого профессионального (транснационального) сообщества социальных исследователей (в рамках которого, конечно, можно увидеть и специфику национальных академических традиций и школ). Само академическое сообщество при этом рассматривается как *folk* – «народ» или культурная среда, объединяемая не только общим знанием, дискурсом, но и разделяемыми повседневными практиками, передающимися как традиция, в значительной мере на неформальном уровне, в ходе повседневных взаимодействий [Aunger 1995; Sangren 2007].

М. Пейрано подчеркивает, что западные антропологи уже в 1970-е гг. начали рассматривать академические институты или дисциплины (включая их собственную) как экзотические племена, с ритуалами, традициями и собственными верованиями. В частности, и практика «поля» все чаще воспринималась ими как исторически, социально и культурно обусловленный феномен, пространственная практика антропологии, базирующаяся на различии между «домом» исследователя и «внеположенным местом открытий», центром и периферией, метрополией и колониальными (или колонизируемыми) территориями [Peirano 1981].

Российская исследовательница Т.Б. Щепанская добавляет в этот ряд оппозиций противопоставление академического дискурса, который представлен исследователем, и «фольклорного» (мифологического, наивного и т. п.) дискурса изучаемой среды. Эта последняя

оппозиция так же, как и предыдущие, по ее мнению, включает в себя компонент иерархических отношений, асимметрию власти – поскольку знание, имеющее статус фольклорного (мифологического и т. д.), чтобы быть включенным в рамки академических обсуждений, т. е. приобрести, собственно, статус знания в мире, к которому принадлежит исследователь, должно пройти еще этап теоретической обработки – перевода в академический дискурс. Т.Б. Щепанская считает, что «эту процедуру осуществляет тот, кто владеет последним – т. е. исследователь, член академического сообщества, который тем самым получает право интерпретации полученного в поле местного знания – власть интерпретатора. До прохождения этой процедуры местное (“фольклорное”) знание имеет в академическом контексте ограниченный статус “полевого (или даже “сырого”) материала”, т. е. неполного знания» [Щепанская 2008 : 102].

Одним из первых, кто сделал предметом антропологического изучения процесс производства научного знания в повседневной деятельности своих предшественников – классиков антропологии, был выдающийся американский этнограф Клиффорд Гирц [Geertz 1973; 1983; 1988]. Он известен как создатель «интерпретативной антропологии», сосредоточенной на интерпретации символов, придающих смысл и упорядоченность человеческой жизни. Гирц отверг позицию, господствующую в науке еще с эпохи Просвещения, утверждающую, что многообразие различий в человеческом мире лишь затемняет то универсальное и подлинное, что есть во всех людях. Огромная практика полевых исследований культур народов Явы, Марокко, Бали позволила ему оттолкнуться от идей Т. Парсонса, рассматривавшего культуру как производное от социального действия. Именно Клиффорд Гирц обратил особое внимание на тот факт, что субъект и его деятельность в обществе в разных культурах приобретает различные вариативные черты. В результате оригинальность научной позиции Гирца выразилась в том, что «...многообразие обычаев во времени и пространстве – не просто вопрос костюма и сценических декораций, но свидетельство того, что человечество столь же разнообразно в своей сущности, как и в своих внешних проявлениях». Опираясь на историю, психологию, философию и литературную критику, Клиффорд Гирц анализировал и декодировал значение ритуалов, произведений искусства, религиозных систем, институций и других ‘символов’. Основные теоретические выводы Клиффорда Гирца опубликованы в его двух книгах: “Интерпретация культуры” (1973) и “Локальное знание” (1983). В первую из них вошли две самые знаменитые работы Гирца: “Насыщенное описание” и “Глубокая игра: заметки о петушиных боях у балийцев”. Книга «Локальное знание» содержит еще несколько статей по интерпретативной антропологии.

Клиффорда Гирца и его единомышленников интересовали процедуры интерпретаций, скрытые неререфлектированные механизмы социальной коммуникации между учеными. Им было важно отрелексировать этот многоэтапный процесс селекции материала, чтобы приблизиться к пониманию логики его участников. Отправной точкой этого подхода стало понятие смысла культурных репрезентаций. Ученый утверждал, что все антропологические работы были и остаются интерпретациями интерпретаций. Он исходил из того, что исследователь-этнограф в процессе работы сначала преобразует сложный опыт полевого наблюдения в своих записях, а затем вновь интерпретирует их, пропуская через сито аналитических методов и теории. Интерпретативная наука делает понятным то, что кроется под «непонятными» в силу своей необычности для человека, не принадлежащего данной культуре, явлениями. Если же установлено понимание между представителями разных культур, становится возможным общение между ними. Согласно приверженцам интерпретационизма, цель этнографии – интерпретация, «насыщенное» описание культуры как системы смыслов, цель антропологии – диалогическое расширение человеческого дискурса.

Вопрос о том, как повседневность, окружающая антрополога, формирует его научный багаж, с подачи сторонников «интерпретативной антропологии» в конце XX в. прочно вошел в западные антропологические дискуссии, со временем развившись в более объемный вопрос о том, что формирует академическую жизнь как самостоятельную структуру. В результате именно интерпретативная антропология Клиффорда Гирца стала важной генеалогической составляющей рассматриваемого нами научного подхода. Весьма существенную роль при этом сыграл тот факт, что возникновение подобного подхода в социально-культурной антропологии в значительной степени совпало с «антропологическим поворотом» в целом в социальных науках 1970-х гг. Неслучайно, наиболее известным методологом, изучавшим процесс производства научного знания в повседневной деятельности ученых, считается Г. Гарфинкель – основатель этнометодологии, превративший методы этнографии в общую методологию социальных наук.

Между тем развитие обсуждаемого подхода параллельно шло и по другим генеалогиям. Так, в активно развивавшемся в последнее десятилетие XX в. направлении «STS» («Science & Technology Studies») наиболее серьезное внимание привлек вопрос о том, как структуры жизни ученого, опосредованные лабораторией, влияют на сам научный продукт, выходящий из лаборатории. Известные исследователи – Б. Латур, С. Вулгар, К. Кнорр-Цетина, Ш. Трэвик, Х. Гастерсон и другие наиболее яркие представители направления «STS» – обра-

тили свое внимание на субкультуру современных научных сообществ, рассматривая как культурно изолированное сообщество людей и изучая не результаты их деятельности, а процесс повседневной работы в лаборатории. Само академическое сообщество воспринималось в этом случае как «народ» или культурная среда, объединяемая не только общим знанием, дискурсом, но и разделяемыми повседневными практиками, передающимися как традиция, в значительной мере на неформальном уровне, в ходе повседневных взаимодействий. При этом исследователь, не являясь специалистом в той области науки, которую он (или она) изучает тем не менее оставлял за собой право на конечные репрезентации деятельности ученых на основе «особого» метода понимания того, что они делают. Известно, что одной из первых целую серию эмпирических исследований в этом направлении провела К. Кнорр-Цетина, обобщив их в своем труде «Производство знания: эссе о конструктивистской и контекстуальной природе науки» [Knorr-Cetina 1981].

Однако наибольший резонанс в научной среде получила книга французского антрополога Бруно Латура и английского социолога Стива Вулгара «Жизнь лаборатории» (1979), написанная по результатам исследования деятельности биохимической лаборатории в Калифорнии, в которой они с позиций социального конструктивизма показали, как упорядочивается несистематизированное знание. Латур и Вулгар провели в 1975–1977 гг. конкретно-эмпирическое исследование лабораторной жизни, изучение «жизнедеятельности племени ученых» методами этнографии. Основываясь на теоретических принципах этнометодологии, сформулированных Кнорр-Цетиной, они видели свою задачу в том, чтобы показать «идиосинкратический, локальный, гетерогенный, контекстуальный и многоликий характер научной практики» [Latour, Woolgar 1979]. Они поставили перед собой цель проанализировать процессы, с помощью которых ученые придают определенный смысл своим экспериментальным данным; выявить последовательность тех значений, которые принимаются в ходе дискуссий членами лаборатории; и в конечном итоге раскрыть механизмы конструирования семиотических структур науки. На основе методики «включенного наблюдения» был зафиксирован каждый шаг исследовательской работы в этой лаборатории, а затем «полевые записи» были дополнены анализом всех видов научной литературы, писем сотрудников, их дискуссий, интервью. Главная задача исследователей состояла в том, чтобы понять действия ученого, когда он пытается создать «порядок из хаоса» и перейти от формулирования гипотезы относительно смысла своих экспериментальных данных к ее обсуждению внутри лаборатории, в результате чего эта гипотеза претерпевает последовательные трансформации, и, на-

конец, – к всеобщему признанию данного утверждения в качестве «объективного» факта [Latour, Woolgar 1979]. Исследования представителей направления «Science & Technology Studies» стали второй важной составляющей в разработке обсуждаемого научного подхода.

И, наконец, третья генеалогическая цепочка: в разработке антропологии академических сообществ важную роль сыграли лингвисты, литературные критики, литературоведы и прежде всего Стэнли Фиш [Fish 1980]. Особо пристальное внимание они уделяли тексту, полагая, что его интерпретация во многом зависит от личного субъективного опыта читателя. Причем, это не абстрактный опыт, поскольку каждый человек является членом определенного сообщества, сам язык которого уже создает своеобразные рамки понимания действительности. Более того, как полагает С.В. Соколовский: «Наверное, не станет преувеличением утверждение, что с критики манеры или стиля письма научной прозы начался и весь рефлексивный или интерпретативный поворот в антропологии. Иногда в этой связи говорят и о лингвистическом повороте социальных наук в целом, имея в виду прежде всего заимствованную из лингвистики и семиотики новую концепцию значения и знака, вызревавшие еще в семиотике 1930-х гг. в работах Ч.У. Морриса, вдохновленного идеями Ч.С. Пирса, и развитые впоследствии Дж. Остином, Дж.Р. Серлом, З. Вендлером, П.Ф. Стросоном, П. Грайсом и др.» [Соколовский 2010 : 29]. Подобный подход в значительной степени формировался в контексте литературного критицизма. Именно в литературной критике этих лет была развита впечатляющая по остроте мысли программа анализа связки «текст/контекст», т. е. связи между продуктом писателя (парадигмами его мышления) и условиями его работы (парадигмами его ежедневной жизни).

Постмодернистская парадигма, захватившая поначалу господствующие позиции в современном литературоведении, постепенно распространила свое влияние на все сферы гуманитарного знания. Тем самым она поставила под сомнение «три кита» научной историографии: само понятие исторической реальности, а с ним и собственную идентичность, профессиональный суверенитет исследователя; критерии достоверности источника; наконец, веру в возможности исторического познания и стремление к объективной истине. Было получено необходимое противоядие от редуционизма социологического и психологического, зато заявила о себе его новая форма – сведение опыта к тексту, реальности – к языку, истории – к литературе. Для сторонников «литкритика» академический дискурс представлял интерес и в качестве культурных текстов, и как репрезентация социального знания, и как контекст культурного производства, социального взаимодействия и индивидуального опыта.

К началу 1990-х гг. все три генеалогии, все вышеназванные исследовательские поля во многом совпали, направления их исследований переплелись. В результате научное сообщество получило новые возможности соблюдения важнейшего для науки нормативного требования – осуществлять внешнее наблюдение на каждом из этапов порождения знания. Наблюдение при этом понимается двояко: как историческая и как социальная функции, подразумевающие внимательное отношение не только к структуре научного исследования, но и к социальной истории. В этом случае ученый-наблюдатель наряду с узкодисциплинарной специализацией одновременно выступает и социологом, и историком по отношению к тому корпусу знаний, который он исследует. В наши дни уже стало нормой, что многие западные ученые делают, как ранее уже упоминалось, «антропологическую мысль предметом этнографического описания и этнологического понимания» [Aunger 1995; Sangren 2007]. Основу их исследовательского подхода составляет конструктивистская идеология, которая последовательно реализуется в наблюдении за тем, как ученые конструируют мир природы, и за тем, как сами исследователи конструируют мир научного сообщества. Такой поворот к двойной рефлексии, по мнению наших зарубежных коллег, способен постепенно подготовить переход мировой антропологии на новый уровень развития.

Антропология академической жизни в постсоветском контексте

Современная российская социально-культурная антропология все чаще обращает внимание на изучение самых различных социальных и культурных групп. И в этой связи, кажется, ей было бы естественно обратить внимание на исследование себя – на изучение сообщества ученых, академического сообщества своими собственными методами. И уж для этнографов/этнологов/антропологов, тем более именно антропологическое академическое сообщество, в первую очередь и должно представлять научный интерес, т. к. генезис данного жанра в антропологии, безусловно, связан с антропологическим знанием. Однако несмотря на всю естественность такой постановки вопроса, антропология академической жизни в отечественной науке до сих пор не институционализована. А это означает, повторюсь, что возможность и необходимость антропологического взгляда на антропологию как научную дисциплину, социально и культурно обусловленную практику по-прежнему не осознана, невзирая на всю ее важность и практическую значимость.

И все же новое для отечественной науки исследовательское направление – антропология академической жизни в последние годы

не только заявило о своем существовании, но и успешно развивается на постсоветском научном пространстве, даже не будучи четко институционально обозначенным. Свое название оно получило неслучайно. В научной литературе этнография профессий в узком смысле воспринимается как метод сбора эмпирических данных и жанр описания культур, а в широком смысле – это синоним антропологии, когда исследователь выходит на уровень обобщений и построения теории [Романов, Ярская-Смирнова 2009]. Использование термина «антропология» в нашем случае обозначает конкретный методологический подход к исследованию различных аспектов повседневной жизни ученых и научных сообществ и предполагает не только и не столько изучение человека вообще, но изучение конкретного способа существования «академического» человека, человека академического образа жизни, а также соционормативной культуры, совокупности ритуалов и повседневных практик, сформированных сообществом «академических» людей, т. е. академическим сообществом, и используемых ими в сфере академической жизни.

Напомню, что любому профессиональному сообществу присуща не только своя соционормативная культура, но более того, собственная профессиональная субкультура, особая субкультура профессии. Вслед за Т.Б. Щепанской под субкультурой профессии условимся понимать совокупность стереотипов и норм поведения, форм дискурса, сложившихся в профессиональной среде, пронизывающих все аспекты жизни членов профессионального сообщества, функционирующих в том числе на уровне повседневности и транслируемых посредством механизмов традиции в рамках повседневных практик, специальных ритуализированных действий, профессионального фольклора. Носителем профессиональной субкультуры является профессиональная среда, профессиональное сообщество (в данном случае это – академическое научное сообщество), «включающее (по умолчанию) обладателей данной профессии, имеющих соответствующее образование, работающих по специальности, а также разделяющих большую часть символично-нормативного комплекса, в первую очередь, – совокупность культурных кодов, опосредствующих его понимание» [Щепанская 2005 : 51].

Необходимо также отметить, что в отличие от многих других профессиональных сообществ, академическое сообщество представляет собою совокупность индивидов или коллективов, связанных обменом результатами научной деятельности по производству, накоплению или использованию научного знания. При этом поддержание устойчивых межличностных или межгрупповых отношений внутри научного сообщества обеспечивается использованием единого профессионального языка и научного аппарата (понятий, инструментов,

процедур наблюдения или вывода) и каналов получения или передачи информации (научных изданий, записей на носители, научных симпозиумов, конференций и т. д.), а также достаточно развитыми формами оценки научного труда.

Исходя из вышесказанного в 2005 г. я предложила Оргкомитету VII Конгресса этнографов и антропологов России подготовить и провести секцию «Антропология академической жизни» (далее – ААЖ). Проведение подобной секции планировалось впервые в истории не только постсоветских конгрессов этнографов и антропологов России (далее – КЭАР), но и тех экспедиционно-полевых этнографических сессий, ежегодно проводившихся в СССР с 1950-х гг., от которых КЭАР в 1995 г. принял эстафету и с тех пор стал традиционным. Рабочая схема секции «Антропология академической жизни» с самого начала целенаправленно строилась с учетом участия ученых, предметом исследований которых является профессиональное сообщество отечественных этнографов, этнологов, антропологов и представителей других ассоциированных наук различными, прежде всего этнографическими методами, т. е. ситуация, когда «объект этнографии сам становится ее аудиторией» [Geertz 1983].

Идея проведения секции ААЖ вызвала большой интерес у представителей различных научных направлений, в докладах которых обозначился широкий круг тем, освещающих прошлое, настоящее и будущее не только российского этнологического сообщества, но и сравнительный анализ деятельности других отечественных и зарубежных академических сообществ. В успешной и плодотворной работе секции приняли участие не только этнографы, этнологи и антропологи, но и историки, филологи, психологи, археологи, востоковеды, философы, музееведы, представители других наук.

На секционных заседаниях прошло обсуждение не только заявленных докладчиками проблем, но обозначились и новые темы и направления ААЖ: роль интеллектуалов и дискурсивных практик в переходных обществах; положение российской научной элиты в социальных науках, культурном производстве и системе распределения власти; философские, мировоззренческие и культурные ценности, доминирующие в академическом сообществе современной России; изменения в дисциплинарной организации и тематическом репертуаре социальных наук после коллапса официального марксизма; включенность НЭС в глобальное виртуальное пространство; проблемы замены статусно-распределительной системы поддержки российского академического сообщества системой грантов и рынком интеллектуальных услуг; соотношение установки на интеграцию с западной интеллектуальной традицией и установки на изоляционизм и конфронтацию с западом; рецепции западных научных идей в современной

российской науке; тематическая картография науки; вопросы внутренней экспертизы ученого; нормы научного этиоса; социальный тип современного российского ученого-гуманитария: наиболее значимые элементы личностной идентичности; формирование и развитие научных идей и проектов в современном российском социокультурном контексте; провинциализм и защитный изоляционизм в науке; тема репатриации ученого из одной научной сферы в другую и т. д.

В 2008 г. по итогам работы секции был издан коллективный сборник «Антропология академической жизни: адаптационные процессы и адаптивные стратегии» [ААЖ 2008], появление которого вызвало большой интерес не только у этнологов/антропологов, но и в других научных сообществах постсоветского пространства [Абашин 2010; АФ 2009; Боряк 2009; Корякин 2009; Романов, Ярская-Смирнова 2009]. Все известные авторскому коллективу рецензии на сборник имели серьезный научный характер и положительно оценивали работу авторского коллектива. Сборник был признан победителем в ежегодном конкурсе ИЭА РАН на лучшее издание года и вошел в «Золотую десятку–2008». Очень важным для участников проекта «ААЖ» стало также известие о том, что по итогам мониторинга научной жизни российского антропологического сообщества за 2008 г., проведенного журналом «Антропологический форум», сборник не только попал в итоговый список опроса, но и занял в нем одно из ведущих мест в номинации «Сборник научных статей». Устами редколлегии одного из самых авторитетных в отечественной социогуманитаристике журнала было сказано: «Нельзя не отметить, что в числе выделенных участниками опроса сборников оказался коллективный труд, посвященный антропологии академической жизни, – большая удача коллектива авторов, возглавляемого Галиной Комаровой. До сих пор эта сфера не была объектом пристального внимания российских антропологов, и вполне закономерно, что первый опыт вызвал такой интерес» [АФ 2009 : 487]. Помимо этого в ходе мониторинга также высоко были отмечены опубликованные в сборнике «ААЖ» статьи С.И. Рыжаковой, С.В. Соколовского В.А. Шнирельмана, Т.Б. Щепанской.

Большой и разнообразный круг участников собрало следующее заседание секции «Антропология академической жизни», состоявшееся в рамках VIII КЭАР (Оренбург, 2009). основополагающей идеей подготовки и проведения этой секции стала научная междисциплинарность, нашедшая отражение, как уже упоминалось, и в ее расширенном названии: «антропология академической жизни». В 2010 г. вышел в свет сборник «Антропология академической жизни: междисциплинарные исследования», основу которого составили доклады ученых, принявших участие в работе оренбургской секции. Это результат совместной деятельности представителей различных на-

учных дисциплин и традиций из разных научных центров России, Украины, Беларуси, США. Авторы – антропологи, этнографы, этнологи, социологи, востоковеды, археологи, философы, историки, филологи, музееведы – исследуют проблемы, наиболее актуальные для собственных научных направлений, но находящиеся в исследовательском поле ААЖ. Широкая междисциплинарная постановка проблемы позволила авторскому коллективу охватить достаточно разноплановые аспекты этого направления. Междисциплинарный характер коллективного труда показал, насколько важна саморефлексия не только для этнографии/этнологии, но и для всех смежных наук, и сколь многогранной может быть ее трактовка в различных специальностях и направлениях. Вместе с тем все авторы сборника едины в желании осмыслить собственный социальный и духовный опыт, понять, как он преломляется в профессиональной деятельности, а также в стремлении развивать новые подходы в научном постижении реальности человеческого бытия, в исследовании актуальных проблем и вызовов времени. Подобное объединение ученых вокруг данной тематики позволит, как мы надеемся, институционализировать исследования ААЖ в качестве отдельного научного направления в структуре отечественного социогуманитарного знания.

По мнению коллег, появление такого научного направления как антропология академической жизни, является важным шагом на пути популяризации идеи саморефлексии в отечественных общественных науках, позволяет вынести эту проблему на широкое обсуждение в научном мире, указать на новый путь в развитии науки, суть которого изменить отношение научного сообщества к своей деятельности, к выходу на новый уровень самосознания благодаря саморефлексии [Корякин 2009; Боряк 2009; Абашин 2010]. Как известно, глобализация и модернизация в минувшие десятилетия активизировали адаптационные процессы в разных культурах, национальных образованиях, государствах, во всей мировой системе в целом. И в этой связи адаптационная нагрузка на членов отечественного академического сообщества возрастает безмерно. Ведь наряду с адаптацией к постсоветской ситуации, к новым рыночным и либеральным ценностям и реалиям, к новым информационным технологиям и стандартам жизни, идет постоянная перестройка самой академической системы. Сложившаяся ситуация требует от ученого выработки все новых и новых адаптивных стратегий. Первый сборник статей неслучайно получил уточняющее название «Адаптационные процессы и адаптивные стратегии». В данном случае внимание акцентировалось на социальной адаптации как форме социальной активности, позволяющей академической системе приспосабливаться к внешним для нее требованиям и тем самым обеспечивать самосохранение

и возможность успешного развития в дальнейшем. Среди вопросов, на которые авторам сборника хотелось бы найти ответы, поднимаются следующие: формирование и развитие научных идей и проектов в социокультурном контексте переломной эпохи; профессиональная этика и моральная ответственность ученого перед объектом прикладных исследований в период общественных кризисов; трансформационные процессы в социуме и адаптационные возможности научного сообщества; опыт сохранения отечественных академических традиций на стыке эпох и формаций; тема репатриации ученого из одной научной сферы в другую; особенности частной стратегии выживания ученого в «трудные» времена; роль интеллектуалов и дискурсивных практик в переходных обществах; положение российской научной элиты в социальных науках, культурном производстве и системе распределения власти в условиях трансформирующегося общества и т. п. Все они достойны самого пристального профессионального внимания и требуют серьезных исследований, так как и по сей день остаются без ответа. Не вызывает сомнения лишь тот факт, что метаморфозы, происходящие в российской науке, в отечественном научном сообществе в постсоветские времена, радикальные трансформации научной повседневности невозможно понять без обращения отечественных исследователей к весьма перспективному и важному для нашего профессионального сообщества направлению – антропологии академической жизни.

Заседание секции «Антропология академической жизни» в рамках следующего Конгресса этнографов и антропологов России будет посвящено опыту саморефлексии исследователя. Надеюсь, что эта идея найдет яркий отзвук среди коллег, т. к. проблема появления, зарождения, возникновения нового знания («социального знания») в связи с научной биографией исследователя волнует представителей разных наук, и прежде всего тех ученых, кто совершает своего рода общественный прорыв, благодаря открытому ими знанию. Наш интерес вызывает то обстоятельство, что эти открытия происходят как правило не только благодаря исследовательским технологиям и научным институциям, а скорее, благодаря экзистенциальному накалу того или иного вопроса, который возникал в жизни исследователя, в связке с его биографией. Обычно это происходит рефлексивно, но рано или поздно обязательно фиксируется тем фактом, что исследователь ощущает начало нового этапа своей научной биографии. По опыту известно, что с представителями нашего научного цеха описанная выше ситуация чаще всего возникает в экспедиционных, полевых условиях, в процессе общения с людьми.

Подобный подход, на мой взгляд, позволит приблизить академическое сообщество к решению ключевых проблем – обеспечения

самосохранения, обновления круга исследовательских тем, возможности успешного развития в дальнейшем. Речь идет не столько о поиске некоего идеального начала, абсолютной идеи культуры [ААЖ 2008], сколько о понимании – как это идеальное начало и идеальная идея зарождается, конструируется, накапливается, становится достоянием научного сообщества, осмысливается им, формулируется и в дальнейшем продуцируется. Ставится вопрос о критериях объективности и способах контроля со стороны исследователя над собственной творческой деятельностью, т. е. решается проблема безусловной необходимости саморефлексии в рамках собственной дисциплины. Ведь именно ученые сами являются главными и самыми жесткими критиками. Это особенно важно сегодня в условиях глубоких внутренних трансформаций гуманитарных знаний, «изменений интеллектуального ландшафта», которые, как уже ранее упоминалось, проявляют себя на фоне смены поколений ученых, интеллектуальных ориентаций в профессиональном сообществе, исследовательских парадигм, языка науки. Для членов же нашего профессионального сообщества по-прежнему актуальной и приоритетной остается задача разработки стратегии упрочения идентичности антропологии/этнологии как науки. Важной составляющей этой программы должно стать осмысление в контексте постсоветского академического пространства прошлого, настоящего и будущего этнологического сообщества, саморефлексия в рамках собственной дисциплины. Абсолютно прав И.С. Кон, который считает, что «очарование и трудность современной науки состоят в том, что философская рефлексия, которой раньше можно было избежать, хотя по-настоящему большие ученые этого никогда не делали, сегодня необходима постоянно, она не только сопутствует эмпирическому исследованию, но часто опережает его. И от этого мы никуда не денемся, хотим мы того или нет» [Кон 1993 : 5]. Яркий пример тому – международное антропологическое сообщество, в котором «исследование того, как происходит исследование, довольно давно превратилось не просто в популярное научное направление, но и в очень влиятельное, во многом определяющее моды на концепции, структуру научной работы, ее язык и даже стиль» [Абашин 2010 : 166].

Заключение

Возвращаясь к вопросу «что, кто и как определяет авторитет в современной антропологической науке», отмечу, что авторитет в нашей науке – этнографии/этнологии/антропологии, на мой взгляд, – это не просто общепризнанное неформальное влияние какого-либо лица на различные сферы научной и общественной жизни, основанное на

его знаниях, опыте, заслугах, в том числе и на административном ресурсе, но прежде всего это – безусловное профессиональное и моральное превосходство личности, чей пример и чье мнение, нравственные достоинства в профессиональной сфере деятельности являются определяющими не только для корпорации коллег-профессионалов, но и для общества в целом. «Карьерная траектория складывается из решений, принимаемых в ситуациях профессиональной неопределенности. В случае с людьми науки, эти ситуации очень грубо можно разделить на две категории – выборы институциональных позиций и выборы интеллектуальных ориентаций. Первые включают в себя выбор учебного заведения и всех дальнейших организаций, с которыми индивид сотрудничает, степеней, на которые он претендует, журналов, которым он предлагает свои статьи, фондов, к которым он обращается за финансовой поддержкой, и пропорций между исследовательской, преподавательской и административной деятельностью, которые он для себя устанавливает. Вторые охватывают выбор исследовательской тематики, теоретических и методологических ориентиров и позиций, занимаемых в основных дебатах, ведущихся в профессиональном сообществе. Совершая тот или иной выбор, ученый определяет свое место в поле академической науки. Все эти выборы тесно переплетены, так что, как утверждал Бурдьё, пространство позиций и пространство манифестаций воспроизводят друг друга» [Погорелов, Соколов 2008]. Отталкиваясь от этих выводов интереснейшего исследования, проведенного питерскими коллегами, можно сказать, что В.А. Тишков сделал правильный выбор и успешно определил свое место в поле академической науки. Важными составляющими его жизненного успеха, «рецепта» его научного авторитета стали, по его же собственным словам, «творческая преемственность + двойная саморефлексия в рамках собственной дисциплины + своего рода методологический индивидуализм + предрасположенность к научным инновациям» [Тишков 2001 : 17]. Ну и, конечно же, многое другое, что столь необходимо для того, чтобы вот уже более двух десятилетий успешно возглавлять современную отечественную антропологию. Надеюсь, что успех этот прочен и взаимен: ведь, как заметил Клиффорд Гирц, делясь воспоминаниями о своей полевой работе и академической карьере: «Антропология – это великолепный способ прожить жизнь».

Литература

АА 2006 – Интервью Маргарет Пахсон, данное Г.А. Комаровой в марте 2006 г. в г. Вашингтоне, США. Авторский архив Г.А. Комаровой.

ААЖ 2008 – Антропология академической жизни: адаптационные процессы и адаптивные стратегии / отв. ред. Г.А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2008. 300 с.

ААЖ 2010 – Антропология академической жизни: междисциплинарные исследования / отв. ред. Г.А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2010. 333 с.

АФ 2005 – Антропологический форум. Специальный выпуск к VI КЭАР. СПб. С. 225.

АФ 2008 – Престиж в науке. Антропологический форум. СПб. № 9. С. 7–120.

АФ 2009 – Форум о форуме (или о состоянии дискуссионного поля науки) // Антропологический форум. СПб. № 10. С. 9–178.

Абашин 2010 – Абашин С.Н. Рец. на кн.: Антропология академической жизни: адаптационные процессы и адаптивные стратегии / отв. ред. Г.А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2008 // ЭО. № 2. С. 163–166.

Боряк 2009 – Боряк Е. Рец. на кн.: Антропология академической жизни: адаптационные процессы и адаптивные стратегии / отв. ред. Г.А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2008. 300 с. // Антропологический форум. 2009. № 11. С. 453–459.

Бочаров 2003 – Бочаров В.В. Рец. на кн.: Тишков В.А. Общество в вооруженном конфликте. Этнография чеченской войны. М.: Наука, 2001. 552 с., ил. // Этнографическое обозрение. 2003. № 1. С. 149–154.

Гирц 2004 – Гирц К. Интерпретация культур / пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2004. Годелье 2009 – Годелье М. Антропология сегодня нужна как никогда // Социальная антропология во Франции. XXI век / под ред. Е. Филипповой и Б. Петрика. М.: ФГНУ «Росинформагротех», 2009. С. 33–53.

Иванов 2010 – Иванов Вяч. Вс. Мы ждем неведомых чудес и горюем об их отсутствии // Независимая газета. 2010. 27.01.

Игрунова, Дубов 2005 – Игрунова Н., Дубов Б. Обрыв связи // Дружба народов. № 1. С. 198–219.

Комарова 2007 – Комарова Г.А. Женский портрет в научном интерьере // Антропологический форум. 2007. № 7. С. 312–326.

Комарова 2007a – Комарова Г.А. Уважение к респондентам – важнейшая заповедь исследователя // Этнографическое обозрение. 2007. № 2. С. 119–131.

Комарова 2008 – Комарова Г.А. Рец. на кн.: В.А. Тишков. Наука и жизнь. Разговоры с этнографами. СПб.: Алетейя, 2008 // Этнографическое обозрение. № 6.

Комарова 2011 – Комарова Г.А. Антрополог – это очевидец // Антропологический форум. 2011. № 14. С. 235–268.

Комарова 2011a – Комарова Г.А. О самой лучшей награде антропологической работы // Антропологический форум. 2011. № 15.

Кон 1988 – Кон И.С. Ребенок и общество: историко-этнографическая перспектива. М.: Наука, 1988. 270 с.

Кон 1993 – Кон И.С. Несвоевременные размышления на актуальные темы // ЭО. № 1. С. 3–8.

Корякин 2009 – Корякин К.В. Рец. на кн.: Антропология академической жизни: адаптационные процессы и адаптивные стратегии / отв. ред. Г.А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2008 // НЗ. 2009 №6 (68).

Купер 1993 – Купер А. Постмодернизм, Кембридж и «Великая Калахарская дискуссия» // Этнографическое обозрение. № 4. С. 3–15.

Романов, Ярская-Смирнова 2009 – Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Р. Социальная антропология: образование, наука, профессия // ЭО. 2009. № 5. С. 27–41.

Романов, Ярская-Смирнова 2000 – Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Р. Этнографическое воображение в социологии // ЭО. 2000. № 2. С. 18–26.

Рокитянский 1998 – Рокитянский В.Р. Искусство встречи // Этнометодология. Вып. 5. Погорелов, Соколов 2004 – Погорелов Ф., Соколов М. Интеллектуальный ландшафт Санкт-Петербургской социологии: Попытка картографии // Телескоп. СПб. № 1. С. 59–64.

Соколовский 2010 – Соколовский С.В. Автоэтнография и антропологические исследования науки // Антропология академической жизни: междисциплинарные исследования / отв. ред. Г.А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2010. С. 24–42.

Тишков 1990 – Тишков В.А. Ученый и академия. АА // М., 1990. 18 с.

Тишков 1992 – Тишков В.А. Советская этнография: преодоление кризиса. Этнографическое обозрение. № 1. С. 5–20.

Тишков 2000 – Интервью с Валерием Александровичем Тишковым // Время МН. 11.11.2000.

Тишков 2001 – Тишков В.А. Общество в вооруженном конфликте (этнография чеченской войны). М.: Наука, 2001. 552 с.

Тишков 2001а – Интервью с профессором В.А. Тишковым // Этнопанорама. 2001. № 4. С. 68–75.

Тишков 2003 – Тишков В.А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука. 543 с.

Тишков 2004 – Тишков В.А. Авторитеты и преемственность в науке: вместо заключения // Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи. М.: Наука. 716 с.

Тишков 2005 – Тишков В.А. Этнология и политика: статьи 1989–2004 гг. 2-е изд., доп. М.: Наука. 383 с. Тишков 2008 – Тишков В.А. Наука и жизнь. Разговоры с этнографами. СПб.: Алетейя. 176 с.

Щепанская 2005 – Щепанская Т.Б. Конструкции гендера в неформальном дискурсе профессий // Антропология профессий / под ред. П.В. Романова и Е.Р. Ярской-Смирновой. Саратов: Центр социальной политики и гендерных исследований. Научная книга.

Яницкий 2002 – Яницкий О.Н. В обществе меня всегда интересовала другая сторона медали // Социологический журнал. 2002. № 1. С. 152–170.

Aunger 1995 – Aunger R. On Ethnography. Storytelling or Science? // Current Anthropology. Vol. 36. No.1. 1995. P. 97–130.

Bourdieu 1988 – Bourdieu Pierre. Homo Academicus. Cambridge: Polity Press.

Clifford, Marcus 1986 – Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography / ed. by J. Clifford and G. Marcus. Berkeley: University of California Press.

Clifford 1988 – Cl. J. The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Fish 1980 – Fish Stanley. Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Geertz 1973 – Geertz Clifford. The Interpretation of Cultures: Selected Essays. New York: Basic Books. Рус. изд.: Гирц К. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. СПб., 1997. С. 171–200.

Geertz 1983 – Geertz Clifford. Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology. New York: Basic Books.

Geertz 1988 – Geertz Clifford. Works and Lives: The Anthropologist as an Author. Stanford, CA: Stanford University Press.

Gusterson 1996 – Gusterson Hugh. Nuclear Rites: A Weapons Laboratory at the End of the Cold War. Berkeley: University of California Press.

Hallowell 1974 – Hallowell Al. The history of anthropology as an anthropological problem // Darnell R. (Ed.). Readings in the History of Anthropology. New York: Harper & Row, 1974. P. 304–321.

International Dictionary...1991 – International Dictionary of Anthropologist / gen.ed Ch. Winters. N.-Y., 823 p.

Knorr-Cetina 1981 – Knorr-Cetina K. The Manufacture of knowledge: An essay on the constructivist and contextual nature of science. Oxford: Pergamon Press.

Latour and Woolgar 1979 – Latour Bruno and Woolgar Steve. Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts. Beverly Hills, California: Sage.

Merton 1968 – Merton Robert King. The Mathew Effect in Science // Science. № 159. P. 56–63.

Paxson 2005 – Paxson Margaret. Solovyovo: The Story of Memory in a Russian Village. Indiana University Press.

Peirano 1981 – Peirano M.G.S. The anthropology of anthropology: The Brazilian case. Ph.D. thesis. Harvard University, Cambridge, MA.

Peirano 1998 – Peirano M.G.S. When Anthropology is at Home: The Different Contexts of a Single Discipline // Annual Review of Anthropology. Vol. 27. P. 105–128.

Sangren 1988 – Sangren P.S. Rhetoric and the Authority of Ethnography: «Post-Modernism» and the Social Reproduction of Texts // Current Anthropology. Vol. 29. P. 405–435.

Sangren 1995 – Sangren P.S. Comments to (Aunger 1995) // Current Anthropology. Vol. 36. No. 1. February.

Sangren 2007 – Sangren P.S. Anthropology of anthropology: Further reflections on reflexivity // Anthropology Today. 2007. V. 23. № 4.

The Social Science 1996 – The Social Science Encyclopedia / ed. by Adam Kuper and Jessica Kuper. 2nd ed. London, New York: Routledge.

Thomas 1963 – Thomas Keith. History and Anthropology // Past and Present. № 24. P. 3–24.

Traweek 1988 – Traweek Sharon. Lifetimes and Beamtimes: The World of High Energy Physics. Cambridge: Harvard University Press.

В.А. Шнирельман

СОВЕТСКИЙ ПАРАДОКС: РАСИЗМ В СТРАНЕ «ДРУЖБЫ НАРОДОВ»?

Еще в годы перестройки В.А. Тишков оказался среди тех советских ученых, которые откровенно заговорили о правовом неравенстве, существовавшем между разными народами СССР. Тогда он, в частности, призвал к отказу от сомнительного деления граждан государства на «коренных» и «некоренных», являющегося сегодня верным индикатором расистского дискурса, а также отметил наличие расистских по духу сентенций, свойственных рассуждениям некоторых российских интеллектуалов [Тишков 1989а; 1989б: 3–4]. Позднее он назвал этнонационализм «формой расизма в России». Он справедливо отметил, что «в России место расового мышления и расизма заняла этничность и основанные на этнических различиях негативные стереотипы и ксенофобия» [Тишков 2001: 164–165; 2002. См. также: Fikes, Lemon 2002: 515–516]. Наконец, сегодня он с тревогой пишет о необузданной активности нынешних «расологов», пытающихся навязать русским расовую идею [Тишков 2010: 12].

Однако все это не получило должного обсуждения и более детальной аргументации. Поэтому вопрос о наличии расизма в СССР остается открытым и вызывает жаркие споры. Проведенная в 2002 г. на страницах американского журнала «Слэвик ревью» дискуссия говорит о своевременности постановки вопроса о расизме в современной России. Действительно, участники дискуссии разошлись по ключевым вопросам, связанным с важнейшими мировоззренческими установками и политическими практиками советской эпохи. Если одни из них настаивали на расовом характере советской внутренней политики при отсутствии расовой идеологии, то другие говорили о развитии советскими учеными концепции расы при отсутствии расизма в политике [Weitz 2002а; 2002b; Hirsch 2002; Weiner 2002; Lemon 2002]¹. А в вышедшем недавно солидном сборнике, посвященном России эпохи позднего сталинизма, упоминался лишь антисе-

¹ Французский специалист по России Арно Дюбьен признает наличие расизма в современной России, но не считает ее расистской страной [Дезекель 2005].

митизм. О более широком мировоззренческом сдвиге от классовой парадигмы к этнической, частью (пусть и наиболее яркой) которого он был, авторы даже не задумались [Fürst 2006]. Еще один автор, проанализировавший взгляды Сталина, сделал вывод о том, что, хотя в его представлениях «национальный эссенциализм не перерос в откровенный расизм», тот верил в «национальный характер» и придавал ему большое значение. Какой-либо расизм в идеологии Сталина этот автор отрицает, скептически относясь к концепции «культурного расизма» [Van Ree 2007]. Другой, на этот раз британский, автор подходит к вопросу шире и пытается доказать, что понятия «раса» и «расиализация» неприменимы к «этнизированной модернизации», происходившей в СССР [Bonnett 2002].

Такие коренные расхождения между исследователями заставляют вновь вернуться к этой проблеме и рассмотреть ее в более широкой перспективе. Ведь те ростки расистских умонастроений, которые в силу своей внешне малой значимости не давали оснований для однозначных умозаключений относительно советской эпохи [Sahadeo 2007], сегодня дали такие всходы, что вопрос о сдвиге общества к расовой парадигме уже не вызывает сомнений. Это тонко заметила одна из участниц упомянутой дискуссии [Lemon 2002], очевидным недостатком которой было то, что проблема культурного расизма, столь значимая для России, осталась за рамками обсуждения.

Поэтому принципиально важно обсудить, как, в каких условиях и почему в Россию пришел расизм. Если, как это сегодня очевидно, становление постсоветской России сопровождалось ростом ксенофобии и открытыми проявлениями расистского дискурса и расистских практик, то возникают следующие вопросы. Является ли расизм, и какой именно, чем-то новым в современной России или он лишь продолжает уже возникшую ранее тенденцию? Если речь идет о традиции, то где ее корни – следует ли ее связывать с советской эпохой, с новыми процессами эпохи перестройки или речь должна идти о дореволюционном периоде? Кроме того, можно ли говорить о непрерывной традиции или следует считаться с тем, что в советское время она была прервана, чтобы возродиться вновь после падения советской интернационалистической идеологии? Правильно ли искать корни расизма в Советском Союзе, известном своей идеологией интернационализма и антирасизма? Но, может быть, побеги расизма взращивались самой советской идеологией, со временем становившейся все более догматичной и консервативной? Или следует обратить внимание на очевидные расхождения между советской, по видимости интернационалистической, идеологией и советской государственной практикой этнической дискриминации? Но тогда на какие идеи опиралась эта практика? Наконец, говоря о постсоветском

времени, достаточно ли ограничиваться одной лишь идеологией или имеет смысл рассматривать весь социальный контекст, связанный с переходом к демократии и рыночной экономике и создающий определенную питательную среду для популярности социодарвинизма и расовых взглядов? Иными словами, имеют ли научные и идейные установки кумулятивный характер или массовые настроения определяются все же окружающей социальной обстановкой, а не багажом бытовых стереотипов или теоретических знаний?

Не отрицая огромного влияния постсоветской обстановки на российское общество, я полагаю, что расизм не мог возникнуть в одночасье. Если он дал знать о себе уже в первые постсоветские годы, то, следовательно, можно говорить о предрасположенности к нему общества, и его корни следует искать в советской эпохе. Здесь-то и возникает советский парадокс, требующий ответа на вопрос: могла ли идеология интернационализма сочетаться с расизмом? А если могла, то, каким образом, в чем это выразалось, было ли это случайностью, связанной с субъективным фактором, или следует говорить о структурных особенностях СССР, которые питали расизм?

Сложность теме придает то, что структуру взаимоотношений в СССР на самых разных уровнях определяла этничность, а не раса. И именно этничность стала занимать место расы в дискурсе «нового расизма», который перенес центр тяжести с биологического детерминизма на культурный. Поэтому для понимания советского расизма полезным оказывается проведение различия между его биологической и культурной разновидностями. Ведь, как представляется, именно культурный расизм в форме этницизма был характерен для Советского Союза, что, кстати, не слишком отличает его от остальной Европы [Шнирельман 2010].

Действительно, в бывшем СССР и в современной России этничность была и остается нагруженной теми самыми свойствами, которые американские социологи связывают с расой: она очень часто навязывалась с помощью созданных чиновниками и учеными классификаций, являлась продуктом современного научного «изобретения», имела прямое отношение к власти и доступу к тем или иным ресурсам, допускала понятие об ущербности и прямо или косвенно включала представление о своей врожденности, «естественности» [Cornell, Hartmann 1998: 27–29]. В постсоветские годы это привело к неожиданному результату, когда бывшие коммунисты с охотой стали пополнять лагерь ксенофобов, шовинистов и расистов, а некоторые бывшие советские специалисты по расизму в США, Великобритании или ЮАР стали с готовностью использовать свои знания для развития местных форм национализма и расизма. Отмечая, что в советские годы расизм либо отрицался, либо получал иное назва-

ние, британский ученый считает «исторической иронией» тот факт, что падение коммунистических режимов, гордившихся отсутствием расизма, послужило толчком к быстрому развитию расистских движений [Bonnett 2000 : 51]. Однако это произошло вовсе не случайно.

Советский парадокс заключался в сосуществовании научной теории расы, отличавшейся антирасистским потенциалом, и спонтанной расистской практики, совсем не нуждавшейся в каком-либо научном оправдании. Наряду с этим в советское время происходило становление «научного расизма», получившего широкое распространение в постсоветской России. Как и почему это произошло?

Советский марксизм имел свою специфику. Сохраняя на словах преданность классовому подходу, на деле в течение последних советских десятилетий он все больше внимания уделял не столько классовому, сколько этническому делению общества. Речь шла не только об идентичности. Этноты воспринимались как обособленные целостности не только со своими самобытными культурами и языками, но и со своим «психическим складом» и «национальным характером». Они могли быть добрыми или злыми, проявлять благородство и доброжелательность или, напротив, отличаться мстительностью или коварством. Этнотам приписывались строго определенные стереотипы поведения, с железной последовательностью воспринимавшиеся как свойства, имманентно присущие любому члену этнической группы.

Все это напрямую вытекало из политико-административного устройства Советского государства и социальной структуры советского общества, где место этнической группы в официальной этнической иерархии так или иначе сказывалось на реальной жизни отдельных людей, иной раз подвергавшихся дискриминации из-за своей этнической (национальной) принадлежности. Вот почему имеются все основания трактовать знаменитый «пятый пункт» в советском паспорте как отражение «расистского принципа ответственности крови» [Вишневецкая 1988: 93; Рывкина 1990; 1996; Малахов 2001: 154–155; Митрохин 2003: 78]¹.

Если в 1920-х гг. советские чиновники признавали, что тогда происходило конструирование наций, то по окончании этого процесса, когда созданные нации приняли жесткую этническую форму, идея конструирования забылась, и плоды этой деятельности стали восприниматься как некие примордиальные общности. Ведь Советский Союз создавался как этнофедерация [Воронков 2002], причем основой провозглашались не права человека, а сохранение традици-

¹ Впрочем, называя пятый пункт «позорным принципом», Г.В. Старовойтова отмечала и другое: многие нерусские не хотели с ним расставаться, опасаясь ассимиляции [Старовойтова 1989: 10].

онных культур и языков. В зависимости от места в советской административной иерархии отдельные национальные субъекты федерации могли иметь или не иметь свои издательства, Академии наук, научно-исследовательские институты, университеты, театры и пр. Хотя это публично не афишировалось, в обществе такие привилегии однозначно понимались как принадлежащие титульному населению и предназначенные для сохранения и развития его этнической культуры. Это выражалось, в частности, в том, что обобщающие научные труды и учебники по истории отдельных субъектов федерации фокусировались не на истории соответствующих территорий, а на истории титульных народов. И со временем популярными направлениями научных исследований стали «этническая история» и «этногенез», к которым уже в 1980-х гг. прибавилась «историческая география», призванная изучать историческую динамику границ расселения отдельных этнических групп и обозначать «этнические территории». При этом формировалось не горизонтальное гражданское, а вертикальное иерархическое общество, основанное на идее культурно-исторических связей. Отсюда распространенное до сих пор в России представление о том, что нация строится не столько на политической, сколько на культурно-исторической основе.

Разительные расхождения между либеральным западным и этническим советским подходами к нации объясняются разными исходными позициями. Западная политология издавна понимает нацию, прежде всего как сообщество полноправных граждан, и поэтому ранние определения нации включали в нее только представителей аристократии, обладавших значимыми политическими правами и привилегиями. Напротив, в условиях авторитарного режима, где политические права граждан резко ограничены, у идеологов, понимающих высокое символическое значение нации, появляется соблазн определять ее в историко-культурных терминах. Мало того, здесь-то и обнаруживаются корни распространенного представления о наличии особых прав не у граждан, а у «коренного населения» или о необходимости наделить его таковыми в отличие от «мигрантов».

В этих условиях любая этническая группа, претендовавшая на политическую автономию, должна была доказать своеобразие своего языка, самобытность культуры, их глубокие исторические корни, а также, если возможно, наличие государственности в доколониальный период. Определенную роль играло и своеобразие физического облика, хотя этот момент не акцентировался. Зато важность представлял «психический склад», который в соответствии с взглядами Сталина включался в любое советское определение как этнонация, так и этнической общности. И хотя в последние советские десятилетия специалисты чаще пользовались такими терминами как «нацио-

нальный характер» или «национальное самосознание», смысл термина от этого существенно не изменился [Соколовский 2009: 59–60]. Его по-прежнему определяло то, что когда-то связывалось с «расовой душой», а в постсоветское время стало определяться как «менталитет».

«Национальный характер» понимался как якобы устойчивый и неизменный набор психических черт как позитивных, так и негативных. Полагали, что этническая культура будто бы автоматически навязывала человеку вполне определенные модели поведения и склад мышления. Показательно, что в СССР было принято говорить не об этнической идентичности, а именно об этнической принадлежности [См., напр.: Дашдамиров 1976: 67 сл.].

В этой связи полезно вспомнить об одном показательном случае, относящемся к кульминационной эпохе сталинского антисемитизма. В июле 1952 г. профессор Р. Белкин обратился к Сталину с предложением о предоставлении людям права свободного выбора своей национальности, т. е. этничности. Он приводил в пример евреев, многие из которых считали себя русскими. В ответ он получил резкую отповедь от экспертов, которым было направлено его письмо. Филолог Б.А. Серебренников категорически отверг возможность превращения евреев в нацию. Одновременно он заявил, что русская нация не может включать в себя лиц другой национальности за исключением давно обрусевших потомков смешанных браков. В свою очередь философ Е. Дунаева утверждала, что имея свою автономию, евреи вполне могут стать нацией. Тех же, кто ассимилировался и хотел «приписаться к иной нации», рассчитывая на какие-либо привилегии, она называла «отщепенцами». Она заявляла, что национальность не может пересматриваться по прихоти отдельных индивидов. Получив эти ответы, сотрудники Отдела экономических и исторических наук и высших учебных заведений ЦК КПСС сделали вид, будто в них нет противоречий. Зато, опираясь на них, они сочли предложение Белкина «ничем не обоснованным» [Костырченко 2005: 336–340]¹. Иными словами, ни смена языка, ни смена культуры не позволяла человеку менять идентичность, которая, таким образом, связывалась с «происхождением», т. е. обуславливалась кровью. Утверждая это, специалисты апеллировали к взглядам Сталина, которые всецело определялись его эссенциалистской позицией, окончательно утвердившейся в 1940-е гг.

¹ Это было отнюдь не случайно. Тогда вера в примордиальную сущность «народа» как этнической общности разделялось и профессиональными этнографами, не признававшими тот факт, что национальность определялась этническим самосознанием. См., напр.: [Потехин 1949].

В те же годы на волне государственного антисемитизма обнаружилось, что коллективный образ народа, навязываемый эссенциалистским пониманием этнической общности, далеко не невинен и влечет серьезные последствия. Ведь он позволяет переносить неблагоприятные индивидуальные особенности на весь народ и говорить о коллективной ответственности. Действительно, все это отмечалось в годы сталинских антисемитских кампаний. Например, в письме одной «патриотки» А.А. Жданову утверждалось, что евреи якобы «вносят дух торгашества, личной корысти, беспринципной круговой поруки, подхалимства и лицемерия», тем самым мешая строить коммунизм. При этом отмечалось, что якобы все это проистекает из их (коллективной) психологии [Костырченко 2005: 299]¹. В другом подобном случае евреям приписывался образ «воров, жуликов, спекулянтов, предателей и даже убийц», а кое-где они назывались «еврейскими сорняками» [Костырченко 2005: 345–346]. Такой подход давал возможность антисемитам объявлять евреев «вредительской нацией» и говорить о том, что будто бы «весь еврейский народ должен нести ответственность за действия буржуазных космополитов» [Костырченко 2005: 277–283, 312].

Аналогичными идеями обосновывались и сталинские депортации народов. Затем в русле «борьбы с Хазарским каганатом» в начале 1950-х гг. в советской науке сложилась однозначно негативная оценка роли кочевников в мировой истории [Shnirelman 2002 : 29–34; Шнирельман 2006: 495; Медведенко 2006: 77]. А в начале 1980-х гг. был воскрешен образ «бандитов-горцев» с их «набеговой системой» [Шнирельман 2006: 161–170, 300–301]. Все это, по сути, возрождало стереотипы, популярные в дореволюционной России.

Такое стало возможным в результате восприятия этноса как некоего закрытого организма со своей уникальной, самобытной и практически неизменной в своих основах культурой, уходящей корнями в глубь веков. Действительно, рожденная в XIX в. в недрах германского национализма «органицистская теория» получила в последние советские десятилетия необычайную популярность в науке². Она идеально соответствовала советской этнофедеративной модели и, хотя и с оговорками, вошла в оправдывающую эту модель советскую теорию этноса в виде «этносоциального организма». Последний шаг по реабилитации расового подхода сделал историк Лев Гумилев, наделивший этнос биологическим началом.

¹ Как тут не вспомнить об «особом психическом складе», который Сталин обнаруживал у каждой нации?

² В принципе об этих особенностях советских представлений пишет и В.А. Тишков. Однако вряд ли это надо относить ко всему советскому периоду. Ср.: [Тишков 2010: 36–37].

В этих условиях марксистские положения оказывались мертвой догмой, тогда как представления о «национальных характерах» конкретных наций и этносов складывались на основе бытовых стереотипов или этнонациональных мифов. Поэтому ожесточенная борьба с этими стереотипами и мифами, которую вели советские специалисты по «марксистско-ленинской теории нации», оказывалась безнадежно проигранной, и советская «идеология интернационализма» включала немало вполне националистических положений. Чтобы предотвратить такое впечатление, советские философы старались всеми силами проводить строгое различие между «национальным» и «националистическим». Все это не только вытекало из романтизации «народных масс», «трудящихся», унаследованной советскими идеологами от народников, но и свидетельствовало о позитивной ценности нации (этнуса) для советской идеологии. Действительно, такой подход диктовался советской реальностью, где эксплуататорские классы ушли в прошлое – вопрос о них потерял былую актуальность и стал сугубо теоретическим. Зато во имя сохранения легитимности и упрочения этнофедеративного устройства государства социалистические нации (этноты), сформировавшиеся, как считалось, на основе трудящихся масс, властно требовали признания своей самобытности и уникальности.

Это стало особенно актуально в 1960–1970-е гг., когда официальная советская риторика допускала рассуждения о «сближении и слиянии» социалистических наций [Кравцев 1962: 119; Карымшаков 1966: 20; Джунусов 1969: 56; Цамерян 1979: 111, 180–181; 1987: 71], что породило у местной интеллигенции тревогу за судьбы своих народов. Ведь если нация понималась всеми однозначно как высшая форма этнической общности, венчающая последовательную триаду «племя–народность–нация», то и строительство «новой интернациональной общности людей – советского народа» осознавалось обществом как стремление покончить с былыми этничностями, заменив их новой всепоглощающей этничностью. Поэтому эссенциалистские представления об этничности не просто широко бытовали у народов СССР, но вызывали симпатии и искусственно культивировались местными интеллектуалами как мощное средство защиты от всеобщей русификации. Это получало поддержку и у местных властных элит.

В 1960-х гг. в советской науке вспыхнул интерес к категории «национальный характер», и специалисты по «марксистско-ленинской теории нации» много писали об особенностях «национального характера», «духовного склада нации» и «национальной психологии» [Баграмов 1966: 60–105; 1973; Калтахчян 1979: 144–186; Джандильдин 1971; Куличенко 1972: 29]. Примечательно, что советские уче-

ные, занимавшиеся анализом расизма, предупреждали об опасности подхода, представлявшего нацию «в виде униформного социально-психологического образования». Они доказывали, что связанные с этим исследования «национального характера» не только слабы в научном отношении, но рискуют пойти на поводу у расовой теории. В этой связи советские авторы говорили о «психорасизме» и с завидным упорством критиковали западную «этнопсихологию» [Аверкиева 1963; 1982: 122–133; Рошин 1982: 176–178. См. также: Баграмов 1966; Калтахчян 1979].

Между тем в 1970-х гг. в советскую «теорию этноса» вошло положение об «этнической психике». Создатель этой теории, академик Ю.В. Бромлей, придавал психологическому фактору большее значение. По его мнению, наряду с «психическими стереотипами», такой «психический склад» и определял «некоторые наиболее общие типичные черты поведения и деятельности членов этноса». Отвергая расистский тезис о якобы имманентно присущей отдельным народам одаренности, он все же допускал, что разные этнические группы действительно отличаются по своим специфическим способностям, но связывал это не с «унаследованными природными задатками, а с прижизненно приобретенными способностями» [Бромлей 1973: 88–92; 1983а: 155–161].

Затем некоторые советские ученые сочли возможным и даже необходимым создать свою собственную советскую «этнопсихологию». Это и стало предметом оживленной дискуссии, состоявшейся в Институте этнографии АН СССР 7 июля 1982 г. Участвовавший в ней Ю.В. Бромлей рассуждал о «био-психических различиях народов» и выказал интерес к «био-психическому направлению исследований» [Бромлей 1983б: 73–74], но благоразумно не включил это в теорию этноса. Некоторые другие участники представляли психологию «обще-биологической характеристикой этноса», подчеркивали мысль о сопряженности этносов с биологическими популяциями и предполагали, что у небольших этнических групп с высоким индексом эндогамии могут закрепляться «генетически обусловленные» психические свойства. Участвуя в той же дискуссии, один из создателей теории этноса, этнограф В.И. Козлов фактически поддержал легитимность тестов на коэффициент интеллектуальных способностей [Козлов 1983: 78–79] и не произнес ни слова критики в адрес американского психолога А. Дженсена, исследования которого, якобы «доказавшие» различия в умственных способностях белых и чернокожих, были признаны на Западе расистскими [Клинеберг 1971: 5–13, 32; Лолер 1982; Lewontin, Rose, Kamin 1984; Nisbett 1998; Cohen 1998]¹.

¹ Расистскими исследования Дженсена называл и Э.А. Баграмов [Баграмов 1982: 198–201].

Десять лет спустя Козлов уже уверенно сближал расу с этносом, ввел термин «этнорасовые группы» и писал о «расовом самосознании», опирающемся на некий «генетический компонент». На этот раз он уже открыто поддержал идею А. Дженсена о том, что показатель интеллектуальных способностей якобы мог сопрягаться с «этнорасовыми комплексами генов». Он даже заявил, что «в качественном отношении народы и крупные этнорасовые группы – не тождественны...», из чего якобы следовало «неравенство этнорасовых общностей» [Козлов 1993: 111–114, 134–135]¹.

Так в недрах советской науки стало вызревать представление об определенном различии «этнорасовых групп» по своим способностям, о том, что судьбы народов могли определяться их «генетическими особенностями». И уже в постсоветское время один философ даже высказал мысль о том, что у чеченцев «черты национального характера закрепились на генетическом уровне» [Кессиди 1994: 61, 75–76, 96]².

Таким образом, движение советской науки к расиализации окружающего социального мира описало следующую траекторию. Для начала представление об «этносоциальном организме» стало одной из важнейших основ советской теории этноса, разработанной академиком Ю.В. Бромлеем [Бромлей 1970; 1971: 29; 1973: 35–46; 1983а: 34–35, 63–82]. Правда, тот неоднократно предупреждал против понимания «социального организма» в биологическом плане [Бромлей 1973: 14; 1983а: 33–34. См. также: Козлов 1977: 21]. Далее, обращая внимание на обыденные представления о физических особенностях этноса, Бромлей искал реальную основу и находил ее в эндогамии, в которой он усматривал «стабилизатор этноса». С одной стороны, он отвергал идею о кровном родстве членов этноса и отмечал, что она свойственна лишь обыденному сознанию, склонному интерпретировать общность этнического происхождения как, пусть и отдаленное, кровное родство. Но, с другой стороны, он подчеркивал роль эндогамии как важного свойства этноса, придающего ему устойчивость и преемственность во времени. Он шел еще дальше и уподоблял этнос популяции, хотя и подчеркивал, что биологическое начало вы-

¹ Основываясь на этих постулатах, в середине 1990-х гг., выступая экспертом по делам о «раздувании национальной и расовой розни», Козлов активно защищал расистов от судебного преследования [Дубровский 2006]. В связи с этим Королевский антропологический институт Великобритании и Ирландии на своем заседании в декабре 1995 г. признал такие действия профессора Козлова «отвратительными и позорными». См.: [Kozlov incident 1996]

² Он же доказывал, что взлет греческой культуры в V в. до н. э. был обязан особой одаренности древних греков, связанной с их генетическим наследием [Кессиди 1994: 99–108].

ступало здесь производным от социальных, культурных и политических факторов. Иными словами, по его мнению, не популяция породила этнос, а этнос – популяцию [Бромлей 1969; 1971: 25–26; 1973: 114–124; 1983а: 200–211; 1988: 17–18]. Примечательно, что сходным образом «расу» понимали итальянские фашисты, для которых именно политика определяла «круг эндогамных браков», что делало нацию «колыбелью расы» [Coogan 1999: 482]. Следовательно, ценность для такого рода идеологии представляло само интегрированное «коллективное тело» независимо от того, как именно оно возникло. Мало того, исходя из этих взглядов, внутренняя политика должна была быть направлена на выращивание гомогенного «этноса» или «расы».

Но для советской науки происхождение этноса представлялось весьма важным, и исследования по этногенезу относили истоки формирования народа все глубже и глубже в прошлое вплоть до таких незапамятных времен, где этногенез сливался с антропогенезом и биологическое (расовое) начало не отчленялось от культурного [Об этом см.: Шнирельман 2003; 2006]. Действительно, представление о «коллективных этнических предках» позволяло придать этносу небывалую временную глубину. Фактически речь шла о реабилитации представления об устойчивом «духе расы» (Г. Лебон), хотя на словах советские авторы заявляли себя противниками такого подхода, связывая его с расовой теорией. Так, этническая общность обретала бессмертие, а субъектами истории оказывались не люди, а народы и нации с их «психическим складом» или «национальным характером».

В этом процессе надо различать два периода. Первый длился с конца 1930-х до начала 1950-х гг. Именно тогда советская внутренняя политика переориентировалась с классовой парадигмы на этнонациональную, т. е. с классового врага на этнического «Другого», причем это выражалось больше в практических действиях властей и меньше – в идеологии, пытавшейся сохранять прежние классовые позиции. Но внутренняя политика была непоследовательной и при этом нередко расходилась с идеологией. Кроме того, имея государственный характер, расизм не был закреплен в законодательстве и на идеологическом уровне отрицался. Важнейшие политические решения не только не основывались на какой-либо правовой базе, но и нередко принимались в устной форме, не оставляя после себя никаких письменных документов. Поэтому вспышки государственного расизма имели инструментальный характер и отличались спонтанностью: они столь же внезапно возникали, так и быстро проходили. Однако они оставляли глубокий след в социальной памяти, питая расистские предрассудки, временами проявлявшие себя на уровне повседневности.

Второй период охватывал 1960–1980-е гг., когда советские идеологи всеми силами пытались совместить несовместимое – марксистский интернационализм с советским этнонационализмом. Становясь все более догматической и консервативной, советская идеология, выступая против расизма, безуспешно пыталась ввести в советский марксизм отдельные положения расовой доктрины. Действующие политики были смелее и прибегали к последней в меру необходимости, хотя это и прикрывалось марксистской риторикой. Между тем расовый дискурс активно развивался в определенных сегментах советского общества и иной раз обнаруживал себя в расистской практике дискриминации.

Иными словами, логика советской политической структуры и отражавшей ее теории этноса неминуемо вела к расиализации этноса как интегрированного «коллективного тела». Эта логика исходила из его восприятия как «организма», и включала такие положения как «самобытность» национальной (этнической) культуры, «национальный характер» и «единство психического склада», поиски устойчивости в этногенезе и, наконец, утверждение об эндогамии, превращавшей этнос в биологическую популяцию¹. Придав этносу ряд устойчивых психологических атрибутов, создатели «советской теории этноса» попытались объяснить эту устойчивость культурными и историческими («общность исторической судьбы») факторами. Но как хорошо понимали авторы этой теории, без биологической основы она страдала некоторой незавершенностью. Отсюда и проистекало их стремление обращаться к фактору эндогамии и даже «биопсихологии»². Однако они столь же хорошо сознавали, что дальнейшее продвижение по этому пути было чревато разрывом с марксистской догмой. Поэтому, чтобы зафиксировать свою лояльность последней, они без устали выступали против «биологизаторской тенденции», соблазн которой не переставал их преследовать.

С ослаблением коммунистической системы марксизм утратил свою убедительность, а тем самым были разрушены последние преграды на пути рассмотренной биологизаторской тенденции. Этому, разумеется, способствовал и субъективный фактор – популярность книг Гумилева, чья теория была поддержана некоторыми высшими

¹ По сути, такие представления воспроизводили концепцию народа как «органической общности», сформулированную И.Г. Гердером более 200 лет назад и сыгравшую определенную роль в развитии расовой теории [Field 1981 : 201; Figueira 2002 : 65].

² Примечательно, что позднее сам Козлов свидетельствовал о том, что с развитием «теории этноса» «этническое» в ней все больше «отодвигалось в сторону “биологического”» [Козлов 1999 : 16].

советскими чиновниками эпохи перестройки. Итак, к концу существования СССР совершился полный круг от расовых представлений и шовинизма русских националистов предреволюционной поры через советский интернационализм назад к расовым и шовинистическим настроениям последних советских десятилетий.

Таким образом, современный расизм в России не является полным разрывом с советским прошлым. С одной стороны, он действительно порывает с догмами социалистического интернационализма. Но, с другой, он развивает некоторые идеи, бытовавшие параллельно им в советское время. Сама коммунистическая этнополитика включала практики, которые на Западе единодушно квалифицируются как расистские, например, иерархия народов и наделение их неравными политическими статусами. Ведь именно эта система позволяла депортировать народы как «целостные организмы» со своей своеобразной «этнопсихологией». К советскому времени следует относить и зарождение «научного расизма». Поэтому скорее следует говорить о том, что крушение коммунистической утопии и переход к реальному капитализму расчистили дорогу расистским идеям и практикам, не имевшим в советское время необходимого простора. Действительно, советские институты и идеология, с одной стороны, поддерживали расиализацию (в виде этнизации, понимаемой в эссенциалистском духе), но, с другой, всячески мешали ей стать основой для откровенного расизма, который властями не приветствовался.

Наконец, если в советское время биологический расизм, безусловно, отвергался и подлежал суровой критике, то культурный расизм, напротив, поощрялся и использовался во внутренней политике. Вот почему необходимо проводить различие между биологическим и культурным расизмом. Ведь тому, кто этого не делает, невозможно понять, как «борьба с расизмом», получавшая поддержку властей, могла сосуществовать с расистскими взглядами и риторикой, а также с расистской практикой. Аналогичным образом без этого не получает объяснения тот факт, что советские физические антропологи развивали теорию расы, лишённую расистских коннотаций, тогда как расистские эксцессы советской внутренней политики не требовали опоры на какую-либо расовую теорию. В то же время бюрократический заказ на легитимацию такой политики имелся. Его-то и призвана была удовлетворить теория этноса, развитие которой в тенденции привело к становлению «научного расизма». Расцвет последнего приходится уже на постсоветские годы, когда различные положения теории этноса вышли далеко за пределы цеховых рамок, и благодаря деятельности многочисленных популяризаторов, превратились в «общее знание». Но это уже другая история [Шнирельман 2004а; 2004б].

Литература

Аверкиева Ю.П. О некоторых этнопсихологических исследованиях в США // А.В. Ефимов, Ю.П. Аверкиева (ред.). Современная американская этнография. М.: Изд. АН СССР, 1963. С. 64–96.

Аверкиева Ю. П. Современные разновидности «научного» расизма // Ю.В. Бромлей (ред.). Расы и общество. М.: Наука, 1982. С. 119–147.

Баграмов Э.А. Национальный вопрос и буржуазная идеология. М.: Мысль, 1966.

Баграмов Э.А. К вопросу о научном содержании понятия «национальный характер». М.: Наука, 1973.

Баграмов Э.А. Национальный вопрос в борьбе идей. М.: Политиздат, 1982.

Бромлей Ю.В. Этнос и эндогамия // Советская этнография. 1969. № 6. С. 84–91.

Бромлей Ю.В. Этнос и этносоциальный организм // Вестник АН СССР. 1970. № 8. С. 48–54.

Бромлей Ю.В. К характеристике понятия «этнос» // Расы и народы, 1971. Т. 1. С. 9–33.

Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. М.: Наука, 1973.

Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983.

Бромлей Ю.В. К вопросу о влиянии особенностей культурной среды на психику // Советская этнография. 1983. № 3. С. 67–75.

Бромлей Ю.В. Человек в этнической (национальной) системе // Вопросы философии. 1988. № 7. С. 16–28.

Вишневская Ю. Православные, гевалт! // Синтаксис. 1988. № 21. С. 82–101.

Воронков В. Мультикультурализм и деконструкция этнических границ // Малахов В.С., Тишков В.А. (ред.). Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. М.: ИЭА РАН, 2002. С. 38–47.

Дезекель Д. Особенности русского расизма и ксенофобии // ИноСМИ.ру, 18 августа 2005 (<http://www.inosmi.ru/translation/221602.html>)

Джандильдин Н.Д. Природа национальной психологии. Алма-Ата: Казахстан, 1971.

Джунусов М. Теория и практика национальных отношений. Алма-Ата: Казахстан, 1969.

Дубровский Д. «Что с научной точки зрения понимается...» // Верховский А. (ред.). Русский национализм: идеология и настроение. М.: Центр «Сова», 2006. С. 122–138.

Калтахчян С.Т. Ленинизм о сущности нации и пути образования интернациональной общности людей. М.: Изд-во МГУ, 1969.

Карымшаков Т.К. К вопросу о развитии и сближении языковой жизни советских социалистических наций // Алтмышбаев А. А. (ред.). Нация и национальные отношения. Фрунзе: Илим, 1966. С. 11–28.

Кессиди Ф.Х. Философские и этнические проблемы генетики человека: анализ дискуссии. М.: Мартис, 1994.

Клинеберг О. Расы и психологические типы // Курьер ЮНЕСКО. 1971. Ноябрь. С. 5–13, 32.

Козлов В.И. Этническая демография. М.: Статистика, 1977.

Козлов В.И. О некоторых методологических проблемах изучения этнической психологии // Советская этнография. 1983. № 2. С. 74–79.

Козлов В.И. Этнорасовые предрасположения и этнологическая наука // Расы и народы. 1993. Т. 23. С. 105–139.

Козлов В.И. Этнос. Нация. Национализм. М.: Старый сад, 1999.

Костырченко Г.В. (сост.) Государственный антисемитизм в СССР: от начала до кульминации, 1938–1953. М.: МФД: Материк, 2005.

Кравцев И.Е. Развитие национальных отношений в СССР. Киев: Изд-во АН УССР, 1962.

Куличенко М.И. Национальные отношения в СССР и тенденции их развития. М.: Мысль, 1972.

Лолер Дж. Коэффициент интеллекта, наследственность и расизм. М.: Прогресс, 1982.

Малахов В.С. Скромное обаяние расизма и другие статьи. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.

Медведенко Н.А. История и археология Хазарского каганата в исследованиях М.И. Артамонова. Воронеж: Истоки, 2006.

Митрохин Н.А. Русская партия. Движение русских националистов в СССР, 1953–1985 годы. М.: Новое литературное обозрение, 2003.

Потехин И.И. Задачи борьбы с космополитизмом в этнографии // Советская этнография. 1949. № 2. С. 7–26.

Рощин С.К. Психологическая наука и расизм // Ю.В. Бромлей (ред.). Расы и общество. М.: Наука, 1982. С. 147–190.

Рывкина И. Человек с пометкой // Век XX и мир. 1990. № 11. С. 5–6.

Рывкина Р. «Еврейский вопрос» в постсоветской России // Сегодня. 1996. 8 мая. С. 5.

Соколовский С.В. Российская антропология: иллюзия благополучия // Неприкосновенный запас. 2009. № 1. С. 45–64.

Старовойтова Г.В. «Этнический парадокс» и стереотипы мышления // Родина. 1989. № 7. С. 8–11.

Тишков В.А. О концепции перестройки межнациональных отношений в СССР // Советская этнография. 1989. № 1. С. 73–89.

Тишков В.А. О новых подходах в теории и практике межнациональных отношений // Советская этнография. 1989. № 5.

Тишков В.А. Этнология и политика. М.: Наука, 2001.

Тишков В.А. Через 10–15 лет город будут населять другие москвичи // Известия. 2002. 18 июня. С. 9.

- Тишков В.А. Российский народ. М.: Просвещение, 2010.
- Цамерян И.П. Нации и национальные отношения в развитом социалистическом обществе. М.: Наука, 1979.
- Цамерян И.П. Национальные отношения в СССР. М.: Мысль, 1987.
- Шнирельман В.А. Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. М.: ИКЦ Академкнига, 2003.
- Шнирельман В.А. Научный расизм и межэтнические отношения // Этнопанорама. 2004. № 1. С. 78–84.
- Шнирельман В.А. Расизм в современной России: теория и практика // В. Тишков, Е. Филиппова (ред.). Межэтнические отношения и конфликты в постсоветских государствах. Ежегодный доклад. М.: ИЭА РАН, 2004. С. 29–36.
- Шнирельман В.А. Быть аланами. Интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX в. М.: НЛО, 2006.
- Шнирельман В.А. Расизм, этничность и демократия: национальные модели // Политическая концептология. 2010. № 4 С. 66–85 <<http://politconcept.sfedu.ru/2010.4/07.pdf>>
- Bonnett A. Anti-racism. London: Routledge, 2000.
- Bonnett, Alastair. Communists like us. Ethnicized modernity and the idea of the «West» in the Soviet Union // Ethnicities. 2002. Vol. 2. No. 4. P. 435–467.
- Cohen M.N. Culture of intolerance. Chauvinism, class, and racism in the United States. New Haven: Yale University Press, 1998.
- Coogan K. Dreamer of the day: Francis Parker Yockey and the postwar fascist international. Brooklyn, N. Y.: Autonomedia, 1999.
- Cornell S., Hartmann D. Ethnicity and race. Making identities in a changing world. Thousand Oaks, London: Pine Forge Press, 1998.
- Field, Geoffrey G. Evangelist of race: the Germanic vision of Houston Stewart Chamberlain. N. Y.: Columbia University Press, 1981.
- Figueira D.M. Aryans, Jews, Brahmins: theorizing authority through myths of identity. Albany: State University of New York Press, 2002.
- Fikes K., Lemon A. African presence in former Soviet spaces // Annual review of Anthropology. 2002. Vol. 31. P. 497–524.
- Fürst, J. (ed.). Late Stalinist Russia: Society between reconstruction and reinvention. London: Routledge, 2006.
- Hirsch F. Race without the practice of racial politics // Slavic Review. 2002. Vol. 61. No. 1. P. 30–43.
- Kozlov incident 1996. The Kozlov incident // Anthropology today. 1996. Vol. 12. No. 4. P. 22.
- Lemon A. Without a «concept»? Race as a discursive practice // Slavic Review. 2002. Vol. 61. No. 1. P. 54–61.
- Lewontin R.C., Rose S., Kamin L.J. Not in our genes. Biology, ideology and human nature. New York: Pantheon Books, 1984.

Nisbett R.E. Race, genetics, and IQ // Christopher Jencks, Meredith Phillips (eds.). *The Black-White test score gap*. Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 1998. P. 86–102.

Sahadeo J. Druzhiba Narodov or second-class citizenship? Soviet Asian migrants in a post-colonial world // *Central Asian Survey*. 2007. Vol. 26. No. 4. P. 559–579.

Shnirelman V.A. *The Myth of the Khazars and Intellectual Antisemitism in Russia, 1970s – 1990s*. Jerusalem: The Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism. Hebrew University of Jerusalem, 2002.

Van Ree, Erik. Heroes and merchants: Stalin's understanding of national character // *Kritika*. 2007. Vol. 8. No. 1. P. 41–65.

Weiner A. Nothing but certainty // *Slavic Review*. 2002. Vol. 61. No. 1. P. 44–53.

Weitz E.D. Racial politics without the concept of race: reevaluating Soviet ethnic and national purges // *Slavic Review*. 2002. Vol. 61. No. 1. P. 1–29.

Weitz E.D. On certainties and ambivalencies: reply to my critics // *Slavic Review*. 2002. Vol. 61. No. 1. P. 62–65.

Р. Г. Сунни

КОНСТРУИРУЯ ПРИМОРДИАЛИЗМ: СТАРЫЕ ИСТОРИИ ДЛЯ НОВЫХ НАЦИЙ¹

«О, господи! Индоариин... Похоже, что я все же – западная женщина! Может, я буду слушать Тину Тернер, носить кожаную мини-юбку? Тьфу! Это лишь показывает, – говорит Алсана, демонстрируя свой английский язык, – «вы оглянитесь вокруг, но все равно скорее найдете иголку в стогу сена, чем одного чистокровного человека, одну чистую веру на земле. Вы полагаете, что где-то есть чистый англичанин? Действительно, англичанин? Это волшебные сказки!»

[Smith 2000 : 196]

Алсане, иммигрировавшей из Бангладеш в мультикультурный Лондон, где в гибридном непредсказуемом мире, ей кажется, не может быть ни настоящего бенгальца, ни англичанина. Она пытается объяснить Самаду Игбалою, своему упрямому консервативному мужу, что надо жить и давать жить другим, но он опасается, что его семья теряет свою культуру. Чтобы вернуть утраченное, он совершает беспощадные попытки спасти семью, но только разрушает ее еще больше. То, что Алсана называет волшебной сказкой, – достижение или возврат фиксированной, чистой, вечной идентичности – является важной и непоколебимой реальностью для ее мужа. На этой и многих других волшебных сказках стоит мир, в котором мы живем.

Более драматически я встретился с недопускающим сомнения чувством национализма в июле 1997 г. на конференции в Ереване. Возвратившись в Армению после семилетнего отсутствия, во время которого Советская Армения стала независимой Республикой Арменией, я оказался в среде, которую, я полагал, знаю, но она существенно изменилась. Армяне прошли через десятилетие разрухи, начавшейся с борьбы за Карабах. Оно вобрало в себя разрушительное землетрясение, унесшее двадцать пять тысяч жизней; кровопролитную

¹ Авторизованный перевод с сокращениями Гучиновой Э.-Б. Впервые опубликовано в: *The Journal of Modern History*. Vol. 73. № 4. (December 2001). P. 862–896.

войну с Азербайджаном; экономическую блокаду; коллапс советской экономики и политического порядка; создание новой политической системы, которая была отмечена коррупцией, блатом и цинизмом. [Dudwick 1997 : 69–109]. Оптимисты говорили о «переходе к демократии» и рыночной экономике, но простые армянские граждане испытали на себе быстрое обнищание, радикальную социальную поляризацию и осознали мрачные перспективы на будущее. Сотни тысяч «голосовали ногами» и уехали в Россию, Европу или США. Вместо дискредитированной советской идеологии большая часть политической и интеллектуальной элиты поддержала идеи нетерпимого национализма.

Организаторы конференции в Ереване попросили меня выступить о «перспективах региональной интеграции» на Южном Кавказе, абсолютно утопической теме ввиду обостренных в тот момент этнических конфликтов между армянами и азербайджанцами; грузинами, абхазами и осетинами. Оглядывая националистическую реконцептуализацию армян в XIX в. от преимущественно этнорелигиозной к секулярной общности, я обсуждал, как крошечное армянское государство стало в советский период этнически даже более однородным и национально осознанным, и поставил вопрос: каким образом армяне примирили идею относительно гомогенного нацие-государства с реалиями транскавказской политики и демографии, которые были сформированы столетиями жизни в многонациональной империи? Среди этнонационалистов Южного Кавказа дискурс нации как понятия политической легитимности, вырастающей из культурно связанной общности «народ», осознавался в узком смысле, что народ должен быть этнически и расово единым. Результатом стали этнические чистки и убийства, депортации, вынужденные миграции и цикл затяжных конфликтов в Карабахе, в Абхазии и в Южной Осетии.

В моем беглом обзоре трехтысячной истории региона особое значение придавалось долгому формированию кавказской культуры, многоязычному подвижному населению городов, в которых проживали представители разных народов с размытыми, перетекающими границами между этническими и религиозными группами. Вот пример того, о чем я говорил: Баку и Тбилиси были моделями межэтнического сосуществования. В одно время большинство населения Тбилиси составляли армяне, а Ереван, например, за свою долгую историю неоднократно становился преимущественно мусульманским городом. Основной идеей доклада стал тезис о бессмысленности этнонационализма в современной ситуации, предлагающий более конструктивистское понимание нации как таковой вместо примордиалистских убеждений националистов.

Если иметь в виду позитивный эффект метаморфозы антиимперского национализма, то, скорее всего, речь может идти о негативных эффектах исключаящего, даже экспансионистского этнотерриториального национализма. С этой точки зрения, если мы в чем-то и нуждаемся, то в возрождении панкавказского космополитического духа прошлого...

Напомним, что нации имеют застывшие истории. Они создавались для того, чтобы народы описывали свое прошлое и таким образом определяли, кто они. Истории в свою очередь базируются на памяти, организованной в нарративы. Не так важно, что было на самом деле, чем то, как это помнится. То, что помнится и что было забыто или вытеснено, обеспечивает шаблон, благодаря которому мир становится понятным. Националистическое насилие, внутриэтническое сотрудничество или терпимость зависят от того, какой именно нарратив, какие сказки о несправедливости, обидах, притеснениях и изменах рассказаны. Сказочники располагают огромными полномочиями для редактирования этих историй, рассказывая их, они способствуют будущему сотрудничеству или насилию [AGBU Magazine 1997 : 27–29; The Transcaucasus Today: 51–57].

Реакция на это выступление была подобна взрыву. Брошюры с текстом выступления были розданы на следующий день всем участникам, страстно оспаривалось утверждение, что Ереван когда-либо имел исламское большинство; критике доклада уделили внимание газеты и радиовещание¹. Мне задавали враждебные вопросы на конференции, и помимо других обвинений в мой адрес, меня обвиняли, что я «агент нефтяных кампаний» и выполняю секретную программу госдепартамента! И это после стольких лет подозрений в том, что я принадлежу к «международному коммунистическому сговору», или с советской стороны обвинений в том, что я «буржуазный фальсификатор». Я не знал, вздохнуть ли мне с облегчением или разозлиться. Когда я остался в холле, сердитая толпа окружила меня, выкрикивая, что я – предатель. Первое, что мне пришло на ум сказать, что я ученый и в то же время армянин, а в ответ мне пришлось услышать, что я – и неученый, и неармянин. Охранники увели меня во избежание продолжения скандала. Личные нападки продолжались в прессе, и спустя год в Ереване вышла книга, в которой резко осуждались западные труды об Армении, в том числе и мои работы.

В то лето в Ереване столкнулись два различных подхода к анализу национализма. Острота дискуссии свидетельствовала о глубоком

¹ Некоторые армянские ученые обвиняли меня в том, что нет свидетельств, что когда-либо в Ереване преобладало мусульманское население и что я использовал ненадежные источники. Я же полагался на данные официальной переписи России, а также работы Бурнутяна и Ованисяна [Bournoutian 1982: 61–77; Novannisian 1967 : 13–15].

противостоянии, несомненно, деформирующем ученый мир Армении. В данном эссе я хотел бы исследовать противоречия между исследованиями историков этнической, культурной и национальной идентичностей (рассматриваемых этнонационалистами как подрывные и опасные), с одной стороны, и действующими практиками-националистами, конструирующими идентичности (и в тоже время отрицающими конструктивизм), с другой. Это противоречие является основным в языке ученого и в бытовой речи. Следуя за различием между категориями анализа и категориями практики, отмеченным Пьером Бурдьё, можно сказать, что идентичность является как категорией интеллектуального анализа, так и практики, то есть категорией «ежедневного социального опыта, развиваемого и разыгрываемого обычными социальными акторами, далекой от категорий, используемых социальными аналитиками» [Brubaker and Cooper 2000: 4]. Аналитическое употребление термина включает в себя признание фрагментированного и соревновательного процесса групповой или само-идентификации, тогда как общепринятое, повседневное использование термина в бытовом разговоре об идентичности обычно умалчивает о недостатках эссенциалистского языка о стабильном ядре нации, его единстве и внутренней гармонии. В данном эссе я изучаю пути, которыми нация и национальная идентичность материализуются, становятся чем-то реальным. Тех, кто вопрошает «что же устанавливает национальное?», либо исключают из национального сообщества («вы не армянин»), либо наказывают и призывают вернуться в строй.

Идентичность здесь понимается как «временная стабилизация чувства себя или группы, которая формируется действующим историческим временем и пространством в развивающихся экономике, политике и культуре, как продолжающемся поиске некоторой солидарности в постоянно меняющемся мире – без запретов, без натурализации или эссенциализации достигнутых идентичностей, по своей природе условных» [Suny 1999/2000: 144]. В то же время, когда люди говорят об идентичности на бытовом языке, то почти всегда признают современную идентичность как фиксированную, единственную, внутренне гармоничную, отмеченную историческим долгожительством, если не коренящуюся в природе.

Непонимание того, что идентификация является процессом, проявляется каждый раз особенно остро в риторике по поводу национальной идентичности, универсальной категории современных политических общностей. Подобно другим идентификациям, они могут мыслиться как арены, на которых люди обсуждают, кто они есть, спорят о границах, о том, кто находится внутри и кто вне группы, где «родина» начинается и кончается, что является «правдивой» историей

нации, что является «аутентичным» национальному, а от чего нужно отказываться. Нации артикулируются через истории, которые люди рассказывают о себе. Нарратив является, скорее, сказанием о происхождении и непрерывности, о жертве и мученичестве, а также о славе и героизме. [Ibid.: 145; Suny 2001: 335–358].

Постсоветские государства стали подлинной лабораторией формирования современной национальной идентичности. Тщательное исследование отдельных республик и сравнение их опыта показывает пути, которыми идентификация множественным образом вовлекает, во-первых, исторические социальные диспозиции, которые создают форму, влияние и предел возможностей идентификации с одними и различия с другими. Молодая женщина, родившаяся в Стокгольме, родители, которой говорили по-шведски, считали себя и дочь шведами, получившая образование в Швеции, идентифицировала себя более как шведка, пока спустя годы не вышла замуж за американца и не уехала с ним в США, где родила, растила и учила детей и стала относить себя к американцам. Близость, дистанция и длительность имеют ключевое влияние на стабильно длящиеся ассоциации с обществом и такими сетями как родство, дружба, коллегиальные или этнические связи, и имеют существенное влияние на идентификацию с группой, местностью и нацией.

В то же время женщина, родившаяся в Грузии в советские времена в семье, в которой родители, говорили по-грузински и считали себя и дочь грузинами, получившая образование на грузинском языке, скорее всего будет идентифицировать себя как грузинка, даже если выйдет замуж за русского, переедет в Россию, вырастит детей и отдаст их в русскую школу. Ее национальность грузинки осталась фиксированной внутренним советским паспортом и в многонациональном государстве, в котором этничность почти всецело понимается как примордиальная сущность, определенная биологически – национальная идентичность обеспечивает как возможности для социальной мобильности (внутри Грузии в данном случае), так и для серьезных ограничений. Этот пример иллюстрирует вторичное воздействие на идентификацию, когда категории идентичности являются порожденными извне, предписанными или установленными государством или другими властями. В Российской империи и в Советском Союзе государственные практики фиксировали граждан в двух легальных категориях – сословиях и религиозных и этнических обозначениях в царские времена; в советское время классовые и национальные категории давали как привилегии в некоторых случаях, так и ограничения в других. [Freeze 1986: 11–36; Fitzpatrick 1993: 745–770.]

Постколониальные исследования внесли огромный вклад в наше понимание того, как нанесение на карту, наименование, категории переписи, статистический инструментарий и другие выработанные людьми практики современного государства очерчивают и фиксируют более подвижные различия, переводя эти расплывчатые различия в более осязаемые, не допускающие разных толкований. [Anderson 1991: 163–185]. В постсоветских государствах советский опыт, при всех попытках искоренить его, был неистребим. Практика фиксированной национальности каждого гражданина во внутреннем паспорте на основе родословной переводила по своей природе текучую идентичность в твердое обязательство перед одной этнокультурной группой. Молодые люди, имевшие родителей разных национальностей, должны были выбирать национальность одного из родителей, которая становилась условием включения или исключения в данной республике. В некоторых случаях в союзных республиках люди, приспособившись, официально меняли свою национальность или изменяли свои имена, чтобы облегчить свое положение.

Неуловимыми, но, возможно, более существенными, являются спонтанные личные идентификации, которые больше зависят от локальных деталей – семейных отношений, порядка рождаемости в семье, сексуальных предпочтений и проч. Самоидентификация иногда бывает примером рационального расчета, но она глубоко нагружена эмоциями и субъективными предпочтениями. В итоге на идентификацию влияют дискурсивный контекст, в котором люди находятся, всеобъемлющие нарративы, дающие образцы восприятия и понимания мира.

Некоторые теоретики уже спрашивают, как, может быть, и некоторые читатели этого эссе: почему идентичность доставляет столько хлопот? Зачем столько теоретизировать об абстрактном и спорном термине? Теория идентичности предлагает аргументацию, альтернативную эссенциалистским моделям народа, провозглашая, что люди и группы имеют более чем одну данную и относительно стабильную идентичность, – они имеют множественные, перетекающие, ситуативные идентичности, которые вырабатываются в межличностном взаимопонимании... В этом подходе человеческая деятельность в производстве идентичности остается центральной.

Национальные истории следуют религиозным историям и заимствуют у них методы и модальность. И те, и другие были написаны из чувства лояльности; светлые образы своих и темные образы чужих отделяли тех, кто был по эту сторону дверей и кто снаружи; образы врага, преследования, мученичество, жертвы, еретики и правверные перешли из житий святых и церковных хроник в истории наций. Длительная история также дает воображаемому сообществу «право»

на требование территории «родины», которую народ, утверждающий себя как нация, полагает своей исконной территорией. Национальная история представляет собой прошлое с истоками в древности, полное героизма и былого величия, мученичества и жертвы, виктимизации и преодоления травмы. Это история расширения полномочий народа, реализации его идеалов. В некоторых случаях национальная история видится прогрессивным развитием, в других она представляется как упадок или вырождение. В обоих случаях происходит сравнение истории с подразумеваемым «правильным» ее развитием.

Вне специфических нарративов определенных наций находится метанарратив дискурса нации, кластер идей и понятий, которые окружают значение «нация» в новое время (примерно после 1750 г.). Множество всевозможных значений позволяет национализму и нациям создавать коллективные лояльности, легитимизировать правительствa, мобилизовать и вдохновлять народы на борьбу, убийства и смерть за свою страну. Эти идеи включают убеждение в том, что человечество естественным образом делится на различные нации и народности. Члены нации достигают полной свободы в самореализации, развивая свою национальную идентичность, которая является высшей формой идентичности в сравнении с классовой, половой, индивидуальной, семейной, племенной, региональной, имперской, династической, религиозной, расовой или патриотической. Хотя нация состоит из очень разных индивидов, но они все равны в политических или гражданских правах. Все члены нации разделяют общее происхождение, исторический опыт, интересы и культуру, которая может включать язык и религию и участвуют в делах нации наравне. Дискурс нации признает, что каждая нация со своей судьбой, особым прошлым и настоящим уникальна, и что процесс развития дает каждой нации убеждение, что она существовала всегда, хотя часто скрытно, чтобы полностью реализоваться позже в мире, в котором высшей формой является нация-государство.

С распадом Советского Союза и возникновением более десятка новых государств ученые и журналисты сделали простое предположение, что сцементированные нации уже существуют, представляя республики Советского Союза их прообразом. Превалирующий нарратив в случае СССР, взятый на вооружение местными националистами, формулировался так: нации существовали до их завоевания империей большевиков, в течение мрачных лет советского правления их угнетали, отрицали всякое национальное выражение, и что они представляли население, борящееся за свободу, демократию и капитализм. Этот нарратив замалчивает те элементы советской национальной политики, которые способствовали созданию наций, а не их разрушению.

Советские корни, постсоветские всходы

В последнее десятилетие холодной войны ученые, изучавшие советские национальности, переключились с доминирующего взгляда на СССР как на «тюрьму народов», в которой национальные черты подвергались репрессивной и русифицирующей программе, на новую парадигму, которая выражала конструктивистское понимание новых национальных идентичностей и социальную консолидацию наций, происходившую во многих республиках несмотря на ассимиляционную, антинациональную и часто грубую политику советского режима. [Suny 1995: 105–134]. Следуя за такими выдающимися теоретиками как Бенедикт Андерсон, Эрнст Гельнер, Эрик Хобсбаум и Мирослав Рох, исследователи, изучающие СССР – среди них Роджерс Брубэйкер, Роберт Кайзер, Дэвид Лэйтин, Тереза Раковска-Хармстоун, Юрий Слезкин и я сам – различными средствами подчеркивали сложный процесс нациосозидания, ставший парадоксальным результатом советской национальной и модернизационной политики и ленинской цели постнационального слияния народов федерации. Все более подкрепленные архивными источниками, открытыми после распада СССР, вооруженные конструктивизмом в теории национализма, работы целого поколения молодых исследователей, а это – Адриенн Эдгар, Дэвид Бранденбергер, Франсин Хирш, Терри Мартин, Паула Михаэлс, Дуглас Норсроп, Мэтью Пэйн, Серхи Якельчук и др. – показывают такие элементы ранней советской политики, как коренизация и установление этнических границ, фактически сформировавшие контуры и идентичности советских и постсоветских наций. [Brandenberger 2000; Hirsch 1998; Martin 2005; Michaels 1997; Northrop and Payne 1995; Ekelchik 2000]. Эта картина остается недостаточно ясной. В то время как некоторые меры в политике способствовали ассимиляции малых народов, особенно в Российской Федерации, во многих союзных республиках титульные нации стали демографически более консолидированными, лучше представлены среди творческой и научной интеллигенции, в административном аппарате, ярче выражены в своих национальных проявлениях. Пока большие нации в основном идентифицируются с республиками, которые действительно были территориальными нации-государствами (хотя и без полного политического суверенитета), сотни тысяч советских людей мигрировали со своей «малой родины» и оказались распыленными по всему Союзу, который рассматривался как «большая родина».

До революции у большей части народов Российской империи национальное самосознание находилось в зачаточном состоянии, и то преимущественно среди элиты. Крестьянские массы очень медленно

двигались от идентификации с деревней к идентификации с волостью, что Роберт Кайзер определил как «более географически экспансивное чувство пространственной идентичности», более созвучное идее нации. [Kaiser 1994: 87]. Национальное самосознание среди крестьян было более развито в Балтии, Польше и Финляндии. На Южном Кавказе или в Средней Азии идентичность была преимущественно связана с единоверцами, людьми, говорящими на одном языке и региональными «цивилизациями» более, чем с предписанной родиной. Единая пища, одежда и музыка больше связывали, чем разделяли кавказцев или тюрков в Средней Азии, даже если религиозные практики, различия в языках и диалектах, и родственные сети способствовали другим формам привязанностей. Советская национальная политика, основанная на национальной территориальной автономии и коренизации, усиливали чувство родины. В то же время программа модернизации содействовала миграции сельского населения в города, способствуя «более быстрой национализации масс» [Kaiser 1994: 123]. В 1920-е гг. советские власти пытались начертить границы административных единиц как можно ближе к границам этнических сообществ. Чтобы соединить этничность, территорию и политическую администрацию использовалась этнографическая наука. Но поскольку этническая идентичность по своей природе перетекаемая, и границы между группами часто размыты, чиновники и этнографы были вынуждены принимать волевые решения о том, какой народ где находился. Хотя рамки курса советской истории менялись, чтобы соответствовать новому пониманию национальных различий, основной принцип связи этничности с территорией и политическим фактором оставался неизменным. Даже после того как Сталин перешел от русофобской направленности ранней ленинской национальной политики к поддержке русского языка и культуры в начале 1930-х гг., советский режим продолжал поддержку этнической национализации республик. Кавказские республики, к примеру, становились со временем все более однородными, и в последние десятилетия советской власти русские стали постепенно покидать этот регион.

Верный идеологии равенства народов и в целях развития более отсталых народов до уровня передовых, СССР начал политику, которая была названа программой аффирмативных актов, предоставляющую привилегии коренным жителям на собственных национальных территориях¹. В первые годы советской власти политика коренизации ставила цель дать образование на родных языках нерусскому населению, продвигать его социально, чтобы его представители постепенно

¹ Суни назвал политику коренизации политикой аффирмативных актов [Суни 1993: 109]. Эту метафору использовал Терри Мартин. – *Примеч. пер.*

стали занимать руководящие позиции в образовании, культуре, промышленности, в партии и государстве. Но и позже, в постсталинский период, в контексте исправления ошибок национальной политики «наказанные» Сталиным народы получили политические преимущества, а в случае титульной национальности преимущества были вдвойне – как в доступе к образованию и работе, так и в целом. Такая политика только укрепляла уверенность нетитульных представителей, таких как «европейцы» в Средней Азии или армяне в Азербайджане, в том, что их этничность определенно была маркером дискриминации. Среди армян в Грузии было широко распространено мнение, что они занимали подчиненные должности, выполняя реально большую часть работы, в то время как начальники-грузины на престижных должностях получали больше привилегий.

Вместо равенства в СССР сложились два типа иерархии: первый – имперские отношения между советским центром и нерусскими народами, в которых постепенно национально-территориальные образования становились более зависимыми от диктата и потребностей союзного центра; и второй, который Джереми Смит назвал «национальной иерархизацией», согласно которой, например, титульные национальности в республиках считались выше, чем другие в республике, в то время как русские зачастую занимали особо привилегированное положение независимо от того, где они проживали [Smith 2000].

С первых лет советского государства большевики говорили об «отсталых» и «цивилизованных» нациях, «крестьянских» и «пролетарских» народах, и русские были среди наиболее цивилизованных и пролетарских. Государство категоризировало этничность размером и уровнем развития – нация, национальность, народ, народность и племя – подразумевая, что одни превосходят других, находясь в одно и то же время на разных уровнях исторического развития. Иерархия во многих республиках приводила к тому, что титульная нация стала считать, что владеет республикой и другими народами, живущими в ней, которые не имели права на те же самые преимущества, за исключением, возможно, русских. Такая вопиющая политика была в Грузии, где абхазы и осетины испытывали дискриминацию, и в Азербайджане, где армяне Карабаха протестовали против ограничений своего языка и культуры и неоднократно направляли петиции с просьбой об объединении с соседней Арменией. Нации союзных республик имели больше преимуществ, чем национальности автономных республик, а положение народов, не имеющих «собственной территории», было хуже всех. Даже когда нерусские, поднимавшиеся вверх по социальной лестнице именно в связи с их этничностью, получали различные социальные блага (поступление в вузы, рас-

пределение на работу), сам факт получения социальных благ в связи с этничностью вызывал глухое негодование, которое позже будет использовано националистами. Татарских националистов в начале 1990-х гг., например, раздражали привилегии, получаемые русскими в их республике, несмотря на то, что татары были основными бенефициарами различных программ государственной поддержки. Элиз Джулиано отмечала, что националисты говорили о «недопредставительстве в профессиональной сфере коренных жителей из-за русских соседей» и характеризовали своих соотечественников как «“подданных” русских внутри своей родины» [Giuliano 2000: 6].

Несмотря на ожидания марксизма и теории модернизации, сутью которых являлось то, что индустриализация и урбанизация в капиталистическом или социалистическом варианте положат конец национальным различиям и конфликтам, национальности не только сохранились в Советском Союзе, но их сплоченность стала выше, а власть и национальные элиты оказались более спаянными. Достижение равенства (в значительной степени, хотя вряд ли полного) среди национальностей не привело к прекращению межэтнической вражды. Социальная мобилизация до некоторой степени интенсифицировала межэтническое соревнование за ограниченные социальные ресурсы, когда урбанизация и образование вели к «усилению национального самосознания и росту национального сепаратизма среди более социально мобилизованных членов каждой национальной общины». [Kaiser: 248]. Русификация была как спонтанная, так и проводилась через государственные программы, но в некоторых союзных республиках (в Прибалтике, кавказских республиках и на Украине) интеллектуалы коренной национальности защищали и поддерживали свою культуру и язык. Влиятельные национальные элиты возникли в конце советского периода, когда Хрущев и особенно Брежнев разрешили руководителям республик оставаться во власти на длительное время. Руководитель татарских коммунистов Талбаев, например, возглавлял местное отделение партии двадцать лет и выстроил сплоченную республиканскую элиту, рекрутируя татар из сельской местности. [Giuliano: 71]. Земляческие связи были особенно распространены на Кавказе и в Средней Азии, где локальные традиции подчеркивали верность роду, клану, региону и близким друзьям. [Suny 1993: 180–185]. Централизованная командная система сталинизма ослабила свою хватку в национальных республиках, и в последние десятилетия советской власти национальные элиты получили беспрецедентную степень свободы местной автономии.

Национальность была институализирована в советской системе как категория идентичности, пропуск к привилегиям (или дискриминации) и притязаниям на политическую власть в национальных

республиках. Сама идея нации колебалась между более условным пониманием национальности как продукта исторического развития к более примордиалистскому смыслу, согласно которому национальность глубоко укоренена в культуре, опыте, ментальности и даже в биологии людей. Советские теоретики имели довольно противоречивые взгляды, в частности, они считали, что национальные различия будут постепенно стираться, и советские люди «сольются» в единый советский народ и национальности отомрут как генетические черты по мере перехода от одного поколения к другому. Ножицы между видимыми нациями как онтологическими целостностями и созданием из них переходных хорошо показаны в резюме Слезкина ленинских взглядов: «нации могли быть бесполезными, могли исчезать, но они были и с этим приходилось считаться» [Slezkine: 416]. Но, он продолжает, «национальная культура была реальностью относительно языка и некоторых элементов “быта”: национальность была формой. “Национальная форма” была приемлема, поскольку национального содержания в природе не существовало» [Slezkine: 418]. В то время как в советском обществе даже классы «испарялись» на официальном уровне, национальность стала более примордиальной, чем когда бы то ни было. В конце 1930-х гг. советские власти отмечали предполагаемые «юбилеи» эпосов: грузинского «Витязя в тигровой шкуре» Шота Руставели (1937), русского «Слова о полку Игореве» (1938), армянского «Давида Сасунского» (1939), и калмыцкого «Джангра» (1940). Индустрия этнографов и этнологов в послевоенные годы провела громадную работу, тщательно разрабатывая «древние корни и этногенезис» советских народов. Известный пятый пункт советского внутреннего паспорта, куда вписывалась национальность владельца, основывался на родительстве [Simonsen 1999: 1069–1087]. «Каждый советский гражданин был рожден с определенной национальностью, нес ее изо дня в день до окончания школы, когда официально подтверждал ее в возрасте 16 лет и далее проносил ее до могилы через тысячи заявлений, сертификатов, вопросников и регистрационных листов. Она создавала различия при приеме в школу и могла быть решающей при приеме на работу и в карьере» [Slezkine: 450].

Политика перестройки, начавшаяся Горбачевым, привела к тому, что автономные политические движения, возникшие в Советском Союзе, быстро стали носителями националистической идеологии в республиках. Экологические, демократические политики, националистические активисты, также как и «либеральные» коммунисты, использовали преимущества гласности и перестройки, продавившие возможности публичного участия в принятии решений. Быстро слабеющее советское государство и КПСС открыли путь трем разным политическим моделям в нерусских республиках. Первая: в ряде

республик – Армения, Эстония, Грузия и Латвия (Чечня и Тува в РФ), – некомунистические националистические лидеры пришли к власти при широкой поддержке населения. Вторая: в республиках – Казахстан, Киргизстан, Литва, Молдова, Россия и Украина – бывшие коммунисты быстро приспособили свои политические структуры к адаптированным программам демократизации и рыночных отношений. Третья: старые коммунистические элиты – в Азербайджане, Беларуси, Таджикистане, Туркменистане и Узбекистане – упорно пытались удержать власть с помощью националистов и, пренебрегая даже внешними атрибутами демократии, продолжали по существу советский стиль правления.

Эти модели были достаточно нестабильны, хотя республики переходили от одной модели к другой. В целом демократические институты и практики уступали путь более авторитарным в Армении, Азербайджане, Беларуси, Киргизии, Казахстане и Таджикистане. Гражданский национализм имел тенденцию к подрыву этнокультурной национализации в новых независимых государствах. В отсутствие влиятельной выборной западной демократии энергичными поисками «аутентичной» национальной идентичности и политики занимались как чиновники, так и культурная интеллигенция. К тому же народная приверженность национальной идентичности со временем стала усиливаться, а идентификация с Советским Союзом ослабевать. Особенно сильно национальная идентичность соотязалась с локальными идентичностями в Армении и Грузии, меньше чем национальные идентичности с наднациональными исламскими (неевропейскими) идентификациями в Азербайджане и Центральной Азии [Суни 1999–2000]. Советская практика описания этнонациональной идентичности на республиканском уровне имела большой резонанс в народе, но старые клановые, племенные и региональные идентификации подрывали эффективную поддержку нации в нескольких республиках, особенно заметно в Азербайджане и Таджикистане [Суни Winter 1999–2000: 159–162, 171–173]. Важнейшая идентификация с Советским Союзом, глубоко укоренившаяся особенно среди русских, в конце 1990-х гг. постепенно улетучилась, хотя и не без сожалений и даже сопротивления среди старшего, более консервативного поколения.

Чтобы проиллюстрировать борьбу за конструирование национальных идентичностей в постсоветский период, я рассмотрю два полярных примера – один, в котором национальная идентичность была в основном советским продуктом, и где лингвисты и историки активно «восстанавливают», сознательно конструируя идентичности (Казахстан); и второй – с необычайно сильной примордиальной идентичностью, живой противоположностью утверждениям конструктивизма (Армения).

Казахстан

Когда в 1992 г. политолог Бавна Дэйв опрашивала своих казахских информантов о «положении» казахов, о том как они, их язык и культура «оказались маргинализованы» на своей родине, она слышала обычно в ответ: была советская система с откровенной политикой русификации и колонизации, «геноцид» (гибель примерно двух миллионов казахов во время насильственного перевода кочевых казахов на оседлый образ жизни в первые годы сталинизма), приток переселенцев во время так называемого освоения целинных земель (существенно изменивший демографические параметры в регионе), что и привело к такому печальному положению дел [Dave 1996: 3]. В позднем советском и постсоветском конструировании недавнего прошлого весь «приток» оказался в рамках «советской истории», и казахи стали жертвами чужого жестокого государства. За год до признания независимости в казахской истории стартовала новая эра, в которой уже советский период становился темным прошлым. С обретением независимости национальная культура стала восстанавливаться и русификация пошла на попятную, что было невозможно при советском режиме. До сих пор история казахов включает не только память о подавлении и русификации. Модернизационный проект советского правительства имел серьезные преобразующие последствия на республику, многие из которых простыми казахами воспринимаются как позитивные.

В отличие от других южных советских республик, где национальные языки доминировали над русским, в Казахстане русский язык преобладал среди казахов в городской среде, где более чем 50 % населения не были казахами. Несмотря на то что правительство и партийный аппарат с 1960-х гг. по этническому составу были казахскими, эта элита, как и большая часть образованного населения, предпочитала русский язык казахскому как на официальном уровне, так и в быту. Так как городские центры Казахстана были преимущественно русскими, казахи переезжали в города и быстро усваивали доминирующий язык. Почти 40 % казахов не могли говорить на родном языке и почти три четверти городских казахов в повседневной речи использовали русский язык чаще, чем казахский. Казахский язык имел низкий статус среди неказахов, и только немногие пытались его учить, в то время как русский язык понимался всеми казахами и был средством социального продвижения.

В то же время советская политика коренизации продвигала казахов на влиятельные должности, давала им льготный режим в доступе к высшему образованию (которое почти повсюду было на русском языке), направляла от кочевой жизни к городской. Под длительным

руководством главы казахской партии Динмухамеда Кунаева (1959–1962, 1964–1986), казахи стали доминирующей национальностью в государстве и партии, но политический успех требовал культурной компетенции в разных сферах советской жизни, самой важной из которых было знание русского языка. Русификация была быстрой, хотя полная ассимиляция не наступила. Сама структура национальной политики и понимание этничности сохраняли, даже укрепляли различия между национальностями на бумаге и на практике. Убежденность, что этничность глубоко коренится в человеческой природе, была широко распространена в советской жизни. «Мне нравится говорить по-русски», отвечал один из информантов Дэйв. «Я – казашка сердцем и никогда не буду думать о себе иначе, я люблю Абая так же сильно, как и Пушкина, хотя я никогда не читала его по-казахски» [Dave 1996: 227]. Ее примордиальная идея казахскости живо контрастирует с таким же эссенциалистским представлением казахских националистов, которые настаивали: «нет языка, нет нации». Чувство, что этничность была настоящей и глубоко укорененной, сосуществовало с тревогой о том, что национальность может быть размыта, если не будут предприняты усилия для поддержки национальной культуры, особенно со стороны государства.

До советского периода коллективная идентичность казахов основывалась на кочевой жизни. Термин «казах» означал кочевник, и казахи (в царские времена их называли киргизы) выделяли себя среди других народов Средней Азии, кто жил оседлой жизнью [Olcott 1987; 1995: 18; Dave 1996: 125; Velidi Togan, «The Origins of the Kazaks and the Özbeks»: Paksoy H.B., 1994: 32–36]. Кочевники себя строго идентифицировали с генеалогическими линиями, также с племенной конфедерацией (жуз) или группами поменьше (ру или тайпа), чем с каким-либо представлением о «нации». До революции казахская интеллигенция стимулировала литературную жизнь на казахском языке, издавала газету «Qazaq», имевшую 8000 подписчиков, и в 1906 г. учредила патриотическую организацию «Алаш», которая стала выделяться в революционные годы. Но национализм среди просвещенных отличается от верности масс идее нации. Программы коренизации советского государства способствовали развитию литературного языка, ставшего рабочим языком официальных учреждений. Членство казахов в Казахской компартии выросло от 8 до 38 % за 4 года (1924–1928), но эта динамика продолжалась до разрухи конца 1920-х и начала 1930-х гг. Под руководством Ф.И. Голощекина партия выполняла задачу изменить образ жизни казахов и традиционные социальные отношения. Государственные власти силой проводили коллективизацию поголовья скота казахов и вынуждали кочевников осесть. Кочевники сопротивлялись, забывая свой скот.

Сотни тысяч бежали в Китай, и в хаосе коллективизации более чем 40 % казахского населения было потеряно. Демографическую катастрофу позже сравнивали с потерями казахов во Второй мировой войне и притоком неказахского населения в конце 1950-х гг. во время целинной кампании. Казахи стали меньшинством в своей собственной республике.

В то же время имперская модернизация создала новое казахское общество: партию и госчиновников, интеллигенцию, работавшую в бюджетных институтах, и рабочий класс в государственной промышленности. Социально успешные казахи впитали многие ценности советской модернизации, даже если они и жаловались на эксцессы сталинизма и неспособность системы соответствовать своим собственным стандартам справедливости, равенства и материального благосостояния. По мнению националистов, современные казахи напоминают манкуртов из романа Чингиза Айтматова «И дольше века длится день», утративших культуру, память и представление о своей нации, людей без чувства прошлого. Как и другие представители Средней Азии, казахи не участвовали в диссидентском или националистическом движении до 1989 г. – единственным исключением были уличные протесты в декабре 1986 г. против назначения русского на пост главы казахской партии. Гласность и перестройка, в свое время открывшие «белые пятна» казахской истории, устранение Кунаева и замена его чужаком нарушили ставшим привычным порядок, что казахами управляет представитель титульной национальности.

Независимость в 1991 г. радикально изменила политическое молчание по поводу национализма и национальности. В одну ночь положение казахов радикально изменилось: из подчиненного народа в многонациональной империи в «опорную» нацию в новом государстве, в то время как, оказалось, что бывший «старший брат», «русские» (на самом деле русскоговорящие народы) Казахстана живет уже не на своей советской родине, а оказался выброшенным на берег в новом, зарубежном государстве. Руководитель компартии Нурсултан Назарбаев легко стал национальным лидером, хотя он сопротивлялся призывам независимых националистов проводить более активную националистическую программу. Он считал, что Казахстан теперь нуждается в энергичном государственном вмешательстве в культурную сферу, особенно в развитии языка титульного народа, стимулируя консолидацию нации. В главном политическом заявлении осенью 1993 г. на вопрос «...к чему мы можем прийти, если социалистические принципы оказались несостоятельны?» Назарбаев ответил: «...к культурным традициям, к историческим культурным корням, которые дают возможность человеку “держаться ориентацию” и приспособить свою жизнь к стремительным изменениям современ-

ной жизни» [Nazarbaev 1994: 40; cited in DeLorme 1999: 100]. Казахстан, казахский язык и традиции теперь приобрели новую ценность, что явно контрастировало с маргинализацией казахской культуры в поздний советский период.

Сразу стало ясно, что этничность и этнонационализм станут самыми удобными опорами для создателей наций в постсоветских республиках. Пока Казахстан как и ряд других постсоветских государств экспериментировал с этнически гибким вариантом гражданского национализма, казахское правительство маневрировало между унаследованным советским интернационализмом и возникновением этнонационализма. Как отмечал Эдвард Шатц, «если в советский период интернационализм имел русское лицо, дававшее привилегированные позиции русским во всех республиках, слабое постсоветское государство в Казахстане поменяло советский стиль интернационализма в другую сторону, предлагая нормативный привлекательный дискурс нетитульному населению и неопределенный набор привилегий для казахов» [Schatz 2000: 491].

Используя своего рода переработанный советский интернационализм, Назарбаев предложил евразийскую идентичность для всего Казахстана, объединяя русских и казахов в одну категорию. Казахстан представлялся как перекресток цивилизаций, с правовой защитой для всех народов в неэтническом государстве. «В точности как в советскую эру интернационализм в итоге имел русское лицо (сохраняя привилегированные позиции для этнически русских в поступательном движении к “светлому будущему”), постсоветская идеология государства Казахстан имела казахское лицо, выделяя казахов для лингвистического, демографического, политического и культурного возрождения» [Schatz 2000: 492].

В дискурсе нации культура является источником политической власти. Право руководить принадлежит народу/нации, который воображается как единое целое, и мыслится с этой позиции как имеющий право на легитимное государство. Определенные территории понимаются как «принадлежащие» той или иной нации, которая или сейчас занимает другую территорию или имеет давние исторические требования. Чиновники советского государства тратили много времени и энергии, привязывая определенные народы к определенным территориям, примордиализируя национальности СССР, используя историков и антропологов, чтобы они установили подлинное время этногенеза. Упоминание этнонима в заметках путешественника или другом источнике часто было достаточным основанием считать, что нация тогда уже существовала. Казахи в конце концов решили, что «нация» была сформирована в середине XV в. [Olcott : 3]. Освободившись от ограничений, исходящих из имперской метрополии,

постсоветские казахские ученые распространили казахскую историю далеко в прошлое. Как рассказывали информанты из Института истории и этнографии, директор института, влиятельный помощник президента, на инструктаже своих сотрудников ставил задачу найти корни казахского государства в Сакский период (первое тысячелетие н. э.). Это было очевидным отступлением от установленной историографии, которая относила становление государства «к середине XV в.» [Olcott: 496]. Один ученый пытался вписать Чингисхана и его империю в прошлое казахов, чтобы показать что казахи были «более древним и более известным в истории народом, нежели монголы» [Olcott: 496–498]. Усилия историков так же, как и финансируемых государством этнографических экспедиций имели целью этнизировать прошлое Казахстана, выскабливая его мультиэтнические черты и учреждая право казахов на территорию. Прошлое доказанных тюркских племен было поглощено казахским нарративом [Olcott: 496–498]. Деятели культуры находили древних героев, призывали сохранять памятники и организовывали раскопки.

Во «втором издании» программы коренизации, независимое государство поддерживало казахские медиа, высшее образование на казахском языке, казахизацию госаппарата, и репатриацию казахской диаспоры. Казахский язык должен был стать государственным языком, и образованию на казахском языке придавалось особое значение. Казахское государство вообразилось как заботливая добрая мать. Казахи были представлены как добрый, гостеприимный народ, протягивающий руки другим народам. Казахстан же, где казахи были первыми среди равных, был местом, где может сосуществовать много национальностей. «Государственный герб подчеркивает древность и коренное происхождение этнических казахов, успешные проекты конституции (1993, 1995) двигались в интернациональном направлении. Преамбула ко второй конституции без оговорок равным образом рассматривала все народы республики. Ее первое предложение гласило: “Мы, народ Казахстана, объединенные общей исторической судьбой...” Позже статья была сформулирована более ясно: “ни одна часть народа...не может присвоить себе исключительное право осуществлять государственную власть”» [DeLorme: 87–88, 94–95]. Победивший вариант дизайна государственного флага определенно символизировал казахское доминирование: на фоне голубого неба – золотое солнце и казахский орнамент. Впрочем, солнце может интерпретироваться как объединительный символ, в отличие от исламского полумесяца, изображенного на флагах Азербайджана, Туркмении и Узбекистана [DeLorme: 83–84].

Пока казахские националисты выражали свою озабоченность утратой языка в казахоязычной прессе, русскоязычная пресса лелея-

ла ностальгию по несуществующему СССР. «Стремление вернуть Советское государство выражалось открыто», – пишет Пол Колсто, – и каждый читатель чувствует косвенным образом, что редакторы не принимают легитимность Республики Казахстан» [Kolsto 1998: 53]. Для русских – и даже для многих казахов – русский язык сохранял свой престиж, и русскоговорящие «еще считали абсурдным для себя изучать казахский язык» [Laitin 1998: 156]. Когда Назарбаев наметил путь к созданию нации, он столкнулся с тем, что казахские националисты отвели казахам культурное доминирование в новом государстве не только из-за угрозы массовой миграции русскоязычного населения и значительной потери квалифицированных рабочих, но также из-за общего безразличия к проекту, национализирующему страну. Дэйв считает, что в начале 1990-х гг. «большая часть казахов оставалась равнодушной к национальной политике государства так же, как они были индифферентны к коммунистической идеологии. Интернационализм в советском стиле действительно был ближе их жизненному опыту, чем этнизация национализирующимся государством личных идентичностей и публичной сферы» [Dave : 229].

Национальная политика Назарбаева разрывалась между этнической и гражданской концепциями нации, тем не менее сохраняла стабильные и толерантные отношения внутри бикультурного населения Казахстана. Приоритет был дан возрождающейся казахской этнической культуре, «потому что она не может адекватно развиваться в другом месте, нежели Казахстан». [Concept of Sociocultural Development in the Republic of Kazakhstan 1993: 8–9]. В то время как колониальная виктимизация нуждалась в исправлении, правительство поддерживало консолидацию как этнических идентичностей, так и наднациональной государственной идентичности в мультикультурном плане. Тем не менее строители нации и государства не были единственными, кто был вовлечен в конструирование идентичности. Если государство поддерживало евразийскую, казахстанскую и казахскую идентичности, то восстановленное достоинство за родовую идентичность (генеалогии, основанные на ру и жузах), подчеркивало субнациональные лояльности [Schatz, 2000: 498–502]. Хотя остается неясно, как в своих поисках национального статуса Казахстан сможет сконструировать этнические, надэтнические и субэтнические идентичности или как эти идентичности будут пересекаться, усиливать или подчеркивать одна другую, после десятилетия постсоветского развития становится более очевидно, что чиновники сделали стратегический выбор в поддержку приемлемой для всего населения гражданской идентичности, которая является лучшей гарантией мирных отношений среди многоэтнического населения. Дальновидность и расчет, предположительно воспитывающие чувство долга перед новой только складывающейся

нацией имели целью удержать радикальных националистов в рамках, а русскоговорящее население – от исхода из страны [Laitin 1998: 359–360].

Армения

Народ с древней письменной традицией, датируемой V в. н. э., с прошлым, полным разных государств, династий и длительных институций (как национальная церковь), армяне обладают богатым набором символов, легенд и исторических счетов, с помощью которых они строят современное национальное самосознание. В резком контрасте с Казахстаном Армения была наиболее этнически однородной из всех советских республик, с высоким уровнем грамотности на армянском языке и без реальных вызовов этническому доминированию в своей республике. Армяне тем не менее были проникнуты чувством национальной угрозы. Республика была одной из самых маленьких в СССР по своей территории. Многочисленные миграции из республики, утрата национальных чувств в диаспоре, так же как и русскоязычное образование большей части элиты содействовали ощущению, что незаконченный в начале XX в. геноцид может продолжаться в смягченной манере так называемого белого геноцида через аккультурацию и ассимиляцию. В течение всей истории нового времени турецкое правительство успешно отбирало историческую территорию армян (наиболее жестоко с массовыми убийствами и депортациями в 1915 г.), и существующее государство Советская Армения представляло крошечную часть когда-то огромной родины. Были утрачены не только территории, которые ныне заняты турками, но и два ранее армянских региона, Нахичевань и Карабах, отошедшие Азербайджану. И хотя азербайджанцы, как и армяне, были секуляризованы в течение 70 лет советской власти, многие армяне связывали их с анатолийскими турками и мусульманами, которые разорили историческую Армению. Чувство национальной опасности проявилось на первых демонстрациях в конце 1987 г. за закрытие атомной станции и каучукового завода, и взорвалось менее чем через год в более воинственном политическом движении, которое было названо движением за объединение Карабаха с Арменией. Демонстрации были встречены погромами армян в Сумгаите, и страхи геноцида стали осязаемыми.

В число сквозных тем, из которых сплетается ткань армянской традиции, входит древность народа, его аборигенность и проживание на «родине», уникальная и значительная роль армян в истории (первый народ, принявший Крещение, защитники христианства на границе с исламом), постоянная борьба за выживание и свободу. История рассказывается как самый настоящий эпос, с героями и мучениками,

великими жертвами и упорной борьбой, вероломными врагами и предательством друзей. По рассказам армян получается, что их много раз предавали, их покидали сильные мира сего и захватывали варвары, но они все равно выжили. Часто не имея своего государства, армяне сохраняли верность идеалам благодаря тому, что армянская церковь продолжала существовать. В той или иной форме эти нарративные элементы можно найти в любом древнем тексте – в исторических хрониках Агатангелоса, Егише и Мовсеса Хоренаци. Они сохранились в Венеции и Вене у отцов-мхитаристов, воссоздававших армянскую историю на основе классических текстов. Этот нарратив был позже популяризован, особенно в XIX в., в стихах, пьесах, романах и распространился через периодическую печать и развивающуюся школьную систему, учреждавшуюся армянами в Османской и Российской империях и в диаспоре [Tololyan 1999: 79–102]. Клерикальный истэблишмент был в конце концов вынужден уступить дорогу более радикальной светской интеллигенции – предшественникам революционеров рубежа XIX и XX вв. Однако в 1915 г. произошел разрыв истории – сначала геноцид армян в Османской империи, а затем советизация крохотной Республики Армения в 1920 г. Для большинства армян восстановление независимой государственности в 1991 г. означало возрождение нации, несмотря на экономический и социальный коллапс, пережитый независимой Арменией [См.: Vournoutian 1993–94; Novannisian (ed.) 1997; Suny 1993].

История советской Армении имеет параллели с формированием государства Израиль: часть древней «родины» была восстановлена в качестве национального государства, куда разбросанные армяне могли вернуться под защиту сильной власти. Кроме советских программ «коренизации» и культурной национализации Армении, территория республики была демографически армянизирована иммиграцией армян, иногда невольным вытеснением азербайджанцев. В некоторых случаях правительство Сталина выселяло исламское население из Армении, иногда меняя население с армянами, выселяемыми из Нахичевани. Когда Карабахский конфликт перешел в военную фазу в 1988–1989 гг., сотни тысяч азербайджанцев оставили Армению и уехали в Азербайджан. Миграции армян в обратном направлении возросли после вспышки насилия против армян в Баку в январе 1990 г. К 1990 г. независимая Армения стала действительно моноэтничным государством, в то же время оккупируя земли соседнего Азербайджана.

Армянская националистическая мысль имела долгую и сложную историческую эволюцию от воссоздания истории мхитаристским историком Микаэлом Чамчяном в конце XVIII в., через адаптацию письменного языка в XIX в. к основным теоретикам нации в XX в.

Политолог Размик Паноссян выделил в развитии армянского национализма центральную романтическую нить, которую он протягивает от писателя Левона Шанта (1869–1951) через эмигрантского деятеля Эдика Ованиссяна к постсоветским армянским теоретикам. [Panossian 2000: 37–39; См.: Bardakjian 2000: 195–197, 484–486]. В этом подходе армянская нация является исторически постоянной, держащейся вместе благодаря крови, территории, религии, языку и истории. Как писал Шант, индивидуальность в отрыве от нации подходит на «слово вне предложения» – оно не играет роли, оно имеет и в то же время не имеет смысла. «Чтобы получить роль, определенное значение и иметь возможность выразить реальный смысл и внутренние нюансы, оно должно быть вплетено в предложение» [Shant 1999: 54]. Более мистически декларирует Ованесян, – «не только живые, но и мертвые выражают национальную волю. Прошлое говорит так же, как и неизвестное будущее» [Novhannisian 1979: 166–167]. Взяв конструктивистский подход, Гамлет Геворкян считает, что «о каком воссоздании исторической памяти можно говорить в случае народа, который существовал непрерывно и посещал 16 веков памятник создателю алфавита, и чей главный кафедральный собор в св. Эчмиадзине действовал непрерывно в течение 17 столетий...» [Gevorgian 1997: 38].

Положение о древности и непрерывности армянской сущности, с одной стороны, отражает неприятие марксистского и модернистского отрицания реальности нации, а с другой – имплицитно утверждает превосходство требований армян на территорию и аутентичность над претензиями таких недавно сконструированных «наций», как турки и азербайджанцы.

В то время как историческая наука в Советской Армении может быть представлена как часть общего марксистского нарратива, как восхождения от классов и имперского подавления к социалистическому освобождению, в постсталинские годы ученые усердно занимались национальной тематикой. Периодически режим приструнивал дерзкие голоса, но советские армянские историки вели успешную партизанскую войну против денационализации своей истории. История республики Армения рассказывалась как история этнических армян, практически без упоминания азербайджанцев и курдов, так же как и истории соседних республик воспроизводились как нарративы титульных национальностей [Saryan 1997: 196–198].

Поскольку первой «цивилизацией» на территории Советского Союза считалось государство Урарту, расположенное в исторической Армении, древние корни армянской истории уходили в первое тысячелетие до н. э. Местоположение Урарту на карте и объекты материальной культуры особенно подчеркивались в экспозициях музеев.

В конце советского периода ереванцы отметили 2700-летнюю годовщину основания своего города (исходно урартского Эребуни или Арин Берд). Хотя связь между Урарту и армянами сохраняется в популярном сознании, большая часть ученых верит, что Урарту является некой праармянской культурой со своим языком, и следуя Геродоту, доказывает, что протоармяне, возможно, были фракийско-фригийской ветвью индоевропейских племен. Тем не менее ревизионистская школа историков в 1980-х гг. предположила, что армяне были, скорее, коренными жителями региона, жившими в регионе Хаяса в северной Армении, а не мигрантами, заселившими эту область. Они считали, что армяне жили постоянно на Армянском плато с 4 тыс. до н. э. и Урарту было армянским государством. Довольно эзотерическая дискуссия об этногенезисе вскоре стала оружием в культурных войнах с Азербайджаном, так как азербайджанские ученые пытались установить дотурецкое происхождение (ранее XI в. н. э.) своего народа [Astourian 1994: 41–97; Russell 1997: 19–36; См.: Shnirelman 1996].

Националистическое давление советской армянской историографии перешло в ожесточенную критику зарубежных историков, пытавшихся ставить под вопрос священные сюжеты в канонической версии армянской истории. Заведующий кафедрой арменистики в Гарвардском университете Роберт Томпсон имел смелость заявить, что Мовсес Хоренаци, которого армянские историки провозгласили автором V в., был на самом деле писателем VIII в. с четкой политической программой на службе династического хозяина. Более того, он назвал его «дерзким фальсификатором». «Первоклассный мистификатор», Хоренаци «цитирует вторичные источники как если бы он читал подлинники; он изобретает архивы, чтобы придать надежность письменного слова устной традиции или своим собственным изобретениям; он переписывает армянскую историю в вольном стиле, как и в его переводах Иосифа... Кем бы ни был Хоренаци, он был умным ученым. Его возражения строгой методологии имели целью ввести в заблуждение, отвести критическое внимание и убедить принять его тенденциозный нарратив» [Thomson 1979: 56–58]. Советские армянские ученые ожесточенно нападали на Томсона по поводу датировки Хоренаци и характеристики автора [См.: Ter-Petrosian 1980; Aivazian 1998: 122–155]. По сути, иностранец манипулировал с душой нации.

Молодой историк постсоветской Армении Армен Айвазян, начинает свой критический обзор американской историографии своей страны с декларации, что «армянская история является неприкосновенным стратегическим резервом Армении» [Aivazian: 8]. Его взгляды, поддерживаемые соотечественниками, открывают окно в особую форму исторической реконструкции армянской идентичности

и исторического воображения, которые доминируют в постсоветской историографии [Panossian 1994: 133]. Его воинственный и полемический тон отвечал поставленной им задаче защитить Армению от историографических врагов. С точки зрения «армянской национальной (внутренней, гражданской, и зарубежной, международной) безопасности», он говорит читателям, «в своих выводах западная псевдоарменистика является более опасной нежели турецко-азербайджанская историографическая фальсификация, потому что является реальным основанием для пропаганды, проводимой в международном масштабе против интересов Армении и также составной частью этой пропаганды» [Ibid.: 10].

Он фокусирует первую часть своей книги на моем сборнике статей «Looking Toward Ararat», в которой, он утверждает, – «можно найти лучшее выражение аргументации американской “арменистики” – как антинаучной и крайне политизированной позиции и сущности» [Ibid.: 18]. Утверждения «Looking Toward Ararat» состоят в том, что «армянский эссенциализм укреплял исключительность, этническую изоляцию, и разногласия внутри [армянского] сообщества» [Suny 1993: 5]. В этой книге я предлагаю «более открытое понимание национальности, которая определяется как историческим опытом и традициями, так субъективным желанием быть членом нации. Была установлена разница между национальной сущностью или духом, чертами, которые не являются предметом исторического анализа, и национальной традицией – набором верований, практик, символов, и разделяемых ценностей, которые переходят от поколения к поколению в постоянно модифицируемых и реинтерпретируемых формах» [Ibid.]. Сведение армянскости к «набору верований», и проч., глубоко оскорбляет Айвазяна, выдвинувшего на этот счет биологическую теорию. Сформировавшись как нация к VI–V вв. до н. э., армяне имеют общие генетические черты, делающие их узнаваемыми сквозь время и по всему миру. Хотя миграции и завоевания приводили к контактам армян с другими народами, он доказывает, что их высокий уровень эндогамии сохранил подлинные биологические черты, армяне выделяются биологически даже в большей степени, чем культурно. Как писал Айвазян, примордиальная основа нации коренится в генетическом образе, который отражается в свою очередь в своем культурном производстве. Для него, нация – не выбор, а данность.

Такое ужесточение материальной базы нации, которая может вести к поиску «армянского гена», частично связано с посткоммунистической реакцией против попыток советского марксизма свести нацию к переходной стадии в человеческой истории. Подобно тому как советская этнология примордиализировала нации в своих исследованиях этногенезиса, она также объявляла настоящее и будущее

слияние национальностей в новые формы межэтнического общества, как «советский народ», который они провозгласили складывающимся в СССР. Но из языка Айвазяна видно, что существует подлинная тревога о настоящем и будущем Армении. «Геноцидальные» турки и их азербайджанские собраты «сидят в засаде» внутри его текста.

Айвазян уверен, что конструктивизм наряду с западной критикой текста, вводит в заблуждение своей поверхностной «объективностью», и то, что кажется добротной научной работой, является в действительности наивной или невольной услугой врагу в положении, когда «нация в опасности».

Ряд западных антропологов, исследующих постсоветскую Армению и диаспору, изучают реакции армян на вызовы конца XX в. Эти исследования привносят более динамичную картину конструирования идентичности во времени и пространстве. В замечательных исследованиях, основанных на полевой работе в Армении в тяжелое время энергетического кризиса (1989–1994), исторический антрополог Стефани Платц приступила к изучению идентичности «в формировании знания, опыта и взаимодействия в политике и практиках ежедневной жизни» [Platz 1996: 66]. Она показывает, что армяне в ранние постсоветские годы жили в стране, находящейся в бедственном положении, «но что их субъективные усилия наладить свою жизнь отражают живучесть армянской идентичности» [Platz 1996: 8]. Армянскость была повсюду: в личных отношениях, в стремлении к выгоде на рынке, в бюрократическом равнодушии, во вкусе фруктов. В хаосе экономики коллапса, блокады окружающих государств и на ранних этапах Карабахской войны армяне находили смысл и мотивы для действий в своей национальной идентичности, в своей зависимости от семьи и уз родства, в доверии к чтению исторических трудов, и уверенности, что исконные армянские качества проведут их через временные трудности. Даже когда социальные связи ослабевали под бременем жизни без газа и света, память о подлинной Армении сохранялась. Армянские респонденты Плац не раз ссылались на «прежние времена», когда Армения была нормальной, люди – добрыми и гостеприимными, когда было все, когда в стране был порядок и жизнь была гарантирована. [Platz 1996:17] Ностальгия о прошедших временах, о недавнем «золотом веке», была, очевидно, памятью о воображаемом, переосмысленном прошлом, где все было хорошо знакомо и жизнь была предсказуемой.

Армянская идентичность отнюдь не основывалась на бесспорных заданных свойствах, но была амбивалентной и могла работать как с положительным, так и с отрицательным значением. «Отношения идентичности не являются статичными, – пишет Платц, – они

зависят от места, времени и субъекта воображения. И хотя элиты могут конструировать этнонациональные идеологии и мобилизовать чувства, они делают это с помощью процессов идентификации, привязанных к конкретному месту и времени, которые способны заставить историю пойти вспять, а будущее – влиять на настоящее» [Platz 1996: 85]. Эти идентичности настолько влиятельны, что даже такие случайные события как землетрясение 7 декабря 1988 г., «впитываются в единый исторический нарратив, который включает в себя резню, геноцид, загрязнение окружающей среды, этническое насилие и владычество государства» [Platz 1996: 142]. Даже сторонники маргинального движения уфологов интерпретировали появление инопланетян сквозь призму армянской истории. «С помощью своих представлений об истории армяне противостояли разрухе и упадку, конструируя национальное пространство-время через социальную память. Перед лицом бедствий армянскость сама, распространяясь дискурсом как вечный идеал, позволяла армянам найти себя в историческом времени и национальном пространстве»¹ [Russell 1999: 14]. Для народа, живущего в республике, в которой насчитывается почти 100 % армян, в которой национальность вписана как в официальные документы, так и в ежедневные практики, идея, что национальная идентичность может быть выбрана, кажется надуманной. Этническая гомогенность и советское наследие в Армении мешают сформироваться мультикультурному воображаемому, обычному для США или Западной Европы или для многонациональных империй древней Армении. Но армяне – нация, разделенная на тех, кто живет в независимой республике и на живущих в диаспоре, где условия выбора, сохранения и аккультурации стоят в повестке дня. Один антрополог говорит об армяно-американской идентичности как «символической этничности», как культурной практике, в которой «использование визуальных символов удовлетворяет их потребность в принадлежности» [Balakian, Armenian-Americans: 44]. Здесь этничность является добровольной афiliationей, избранным чувством общности и непрерывности. Что считается само собой разумеющимся в Ереване, должно быть продемонстрировано в Лос-Анжелесе, возможно, надеванием футболки или участием в демонстрации. Геноцид армян 1915 г., один из наиболее сильных источников армянской идентичности в XX в., резонировал громче в общинах армянской диаспоры, чем в самой

¹ Стефани Платц сама стала объектом критики, которая базировалась на инсинуациях и дезинформации, после того как она была назначена доцентом современной армянской истории в университете Мичигана. Ее работа по уфологии не была оценена в арменистике, и ее компетентность как ученой была поставлена под вопрос из-за незнания грабара, классического армянского средневекового письма.

республике. Газеты и журналы диаспоры постоянно ссылаются на кампании турецкого правительства и его союзников по отрицанию оценки событий 1915 г. как геноцида¹. Чувство, что армяне могут быть уничтожены как народ, заставляет многих из них неустанно напоминать неармянам об особом страдании армян. И в Армении и в диаспоре истории конструируются, наполняя содержанием армянскую идентичность, хотя по большей части они основываются на нарративе неизменности и непрерывности от доисторических до наших времен.

Почему примордиализм?

Для того чтобы объяснить разрыв между конструктивистскими убеждениями теоретиков национализма и верой националистов в заданные, реальные свойства нации, недостаточно просто выявить те процессы, с помощью которых конструируются национальные истории и групповые различия. Нельзя сводить построения идентичности примордиалистами просто к ошибке, самообману или ложным представлениям. Наоборот, теоретикам необходимо отдать должное той важной работе, которую выполняют примордиализм и эссенциализм. Будучи приверженцем социального конструктивизма, я помню тем не менее как мне было обидно и как я растерялся, когда в Ереване меня «денационализировали», назвав одновременно и предателем, и чужаком. Почему убежденный конструктивист переживает это так, как будто были разбиты самые сокровенные чувства?

Идентификация с нацией не обязательно предполагает переход к примордиализму, хотя, как я постараюсь показать, существует сходство по ряду параметров между национализмом, эссенциализмом и примордиализмом. Национальная идентичность является актом вступления в сообщество, имеющее прошлое и будущее, единую судьбу. Ял Тамир, теоретик либерального национализма, считает, что принадлежность к нации, «в отличие от принадлежности к полу, классу или религии, позволяет личности найти место не только в мире, в котором он или она живет, но также и в неразрывной цепи бытия. Принадлежность к нации создает братство как среди представителей одного поколения, так и между поколениями. Она придает поступкам вневременной смысл, тем самым обещая бессмертие» [Тамир

¹ Геноцид стал таким сакральным, что попытки нескольких армянских ученых отклониться от принятого взгляда о турецких зверствах и объяснить мотивы массовых депортаций и убийств, или поставить вопрос о времени принятия решения об уничтожении армян приводит к обвинениям в (в лучшем случае) некомпетентности или (в худшем случае) «принятии турецкой версии».

1995: 437]. Чтобы существовать, нация должна быть таким сообществом, каждый член которого искренне предан нации в целом. Хотя нация в какой-то мере зависит от свободного выбора индивида, как замечает М. Кэновэн, «этот выбор тем не менее переживается как выход судьбы за пределы индивидуальности; при этом политические институты превращаются в своего рода наследство расширенной семьи, хотя узы родства в данном случае являются в высшей степени метафоричными» [Canovan 1996: 69]. Нация работает наилучшим образом тогда, когда люди не знают, что они совершают выбор, а чувствуют, что они действуют в согласии с естественным порядком. Рассудок подавляется, а чувства обостряются.

Как и идея семьи, так и форма нации обеспечивает ясные границы сообщества, внутри которого социальные блага могут быть справедливо распределены. В социальных науках сам процесс учреждения политической общности в форме нации выглядит как необходимость демократической политики. Условием демократии, в частности, является наличие четко определенного населения, которое затем получает право на представительство [Rustow 1970: 337–363]. Нация – удобная и действенная форма идентификации, которая отлично соответствует этому условию. «Демократический дискурс», – пишет Кэновэн, – «требует не только доверия и общих симпатий, но и способности действовать как коллективному телу, принимать на себя обязательства и обязанности» [Canovan: 44]. Пока национализм казался подозрительным многим западным политикам во время первой деколонизации после Второй мировой войны, политические аналитики видели проблемы в трайбализме и социальной фрагментации больше, нежели в стремлении националистов создавать новые целостные сообщества по модели западных наций. Политическая интеграция местных сообществ или племен в единые нации была частью проекта модернизации, предварительным условием демократизации, расхваленным ее теоретиками [См.: Geertz 1963; Apter 1963, 1971; Coleman 1958; Bendix, 1977].

Как подвижность конструктивизма важна для теоретиков, так и в реальном мире групповых идентификаций вера в четкие и относительно фиксированные различия между группами и с ожидаемой гармонией и однородностью внутри групп, дает человеку ясную и надежную карту в сложном и меняющемся мире. Эта разновидность ментальной карты обеспечивает определенную степень предсказуемости в этом опасном мире; она допускает ожидание комфорта от одних и опасности от других, она разрешает различные формы поведения с теми, кого человек считает похожим на себя, с одной стороны, и другие формы – с теми, кто отличается. В безнадежных случаях она лицензирует отношение к «другим» способом, который не приемлем

между своими. Как показывает пример армянской нации, парадоксально, но эссенциалистские артикуляции являются более интенсивными в условиях, когда идентичность кажется на грани исчезновения. Несмотря на то что неизменные идентичности должны быть менее всего подвержены угрозам, примордиалистские националисты, как будто неуверенные в своей собственной риторике, боятся утраты идентичности и активно ищут средство спасти ее. И они пытаются спасти ее, укрепляя гармонию внутри нации и контроль за границами национальной идентичности, заостряя различия между теми, кто внутри и теми, кто вне.

Но потребность в смыслах, ментальных картах или эффективных границах и коллективных предписаниях для государства только частично объясняет власть нации и поворот к примордиализму. Национальная идентичность, как и другие, редко бывает удобной или рациональной в чистом виде. Групповые или личные идентичности могут быть стратегической стартовой площадкой, но они также имеют эмоциональные корни. Идентичности часто являются сложной комбинацией рассудка и эмоций, знаний и опыта различного происхождения. Переживаемые субъективно, они становятся точкой отсчета в стратегических выборах людей. Люди могут действовать рационально, чтобы реализовать свои предпочтения, но эти предпочтения тесно связаны с идентичностями, которые они сконструировали или которые были учреждены для них.

Национальные идентичности полны эмоций, возникшие путем обучения и ежедневного воспроизводства пока они не стали общепринятыми. Сама риторика национализма обнаруживает свою эмоциональную основу. Армяне постоянно говорят о предательстве – как о предателях среди своих (таких, как мой древний тезка Васак Сюни, который «предал» мученика Вардана Мамиконяна в 451 г н. э.), так и со стороны иностранных или собственных вероломных властителей. Их история изобилует завоеваниями и резней, почти до истребления, кульминацией которых стал геноцид начала XX в. Но они выжили! Эти тропы – предательство, вероломство, угрозы и выживание – встроены в обычные человеческие эмоции – гнев, страх, угрозу и гордость. Даже в случае казахов конструктивистская политика правительства вынуждена иметь дело с тревогой утраты культурных ценностей, потребностью в национальной гордости, и в небезопасности сосуществования колонизованного в прошлом народа рядом с недавними колонизаторами. Для Тамира потребность в нации подразумевает ощущение общей судьбы, которая становится ответом на неврозы, отчуждение и бесцельность наших дней. Здесь снова эмоции. Ужас забвения, потребность в искуплении, спасении и вечности – нация отвечает на эти вопросы.

Нации не нуждались в исторической примордиализированности, пока со временем это не произошло и примордиальные этнонации не стали доминирующей матрицей для наций. Если не в первом поколении формирования наций, но определенно во втором и последующем поколениях, нация стала представлять примордиальную общность, которая проходит непрерывно сквозь времена. Категория «нации» так же, как и класса и расы, приобрела свой собственный стиль воображения, и со временем он все больше касался существующих между нациями принципиальных различий – независимо от того, существовали эти различия на самом деле или нет. Определенные «объективные» критерии нации – язык наиболее важен – обеспечивают чистые маркеры границ включения и исключения. Как писал Этьен Балибар, – «Эта иллюзия двойственна. Суть ее в том, чтобы верить, что сменяющие друг друга на протяжении веков поколения, жившие на более или менее постоянной территории и называвшиеся более или менее одинаково, передавали друг другу некую инвариантную сущность. А также в то, что процесс развития, из которого мы ретроспективно выбираем те или иные аспекты, позволяющие нам считать себя кульминацией этого процесса, был единственно возможным – это была судьба» [Balibar 1991: 86].

Конструирование национальной идентичности наиболее эффективно в случае одной унитарной идентичности, а не множества самопониманий, встроенных в длительную историю и приложенную к определенной территории. Сила этой идентичности лежала в дискурсе нации, который оправдывал территориальные владения и государственность с преимущественными [для большинства] и исключительными [меньшинства] требованиями, основанными на языке, культуре или расе. В мире, борющемся за территории и политическую власть, примордиализм был практическим и даже необходимым решением проблемы установления таких требований. Поскольку донациональные этнические и религиозные сообщества не совпадают с современными нациями, и нации сами являются по существу нестабильными категориями, примордиализм и эссенциализм ведут трудную работу материализации нации. Идентичности могут быть подвижными, но в реальном мире игроки действуют так, как если бы они были неизменны, и по стратегическим причинам, и для эмоционального удовлетворения.

Если парадокс советского национального развития состоял в том, что антинационально настроенное государство помогло создать нации внутри себя, то парадокс постсоветских государств в том, что их настойчивые усилия по созданию национальной истории и идентичности прикладываются так решительно, как будто истинное прошлое можно восстановить, а нация всегда развивалась непрерывно и не-

разрывно. Что не было признано в пылу нациестроительства – это в какой степени работа ученых, политиков и чиновников пошла на дело выковки новых наций. Националисты часто стремятся получить «правильную» историю. В своем «объективном» прочтении прошлого – показывая то прошлое, что «действительно было», преподнося себя как единственно верных интерпретаторов прошлого. Эта претензия на незамутненную аутентичность единственного прочтения является эффективным средством легитимизации нации и, в частности, требования территории и государственности. Но это не приходит даром. Если нация является подлинной, древней, непрерывной, то в ее собственном представлении (и более общо, в дискурсе нации) ее требование суверенности является единственным, бесспорным и безраздельным. Это открывает дорогу гомогенным нациям, которые в нашем этнически смешанном и меняющемся мире требуют чрезвычайной политики депортаций и этнических чисток для обеспечения безопасности.

Конструктивисты предлагают более открытое видение национальной истории, согласно которому мир стал таким, каким он является, в результате поступков и решений людей. В условиях, когда границы между народами расплывчаты и изменчивы, а на один и тот же кусочек земли может быть много претендентов, можно представить себе политические сообщества будущего, в которых будет допускаться сосуществование разных суверенитетов внутри одного и того же «национального» пространства.

Литература

Armen Aivazian. *Haiastani patmutian lusabanume amerikian patmagrutian mech: Knnakan tesutium* [История Армении как она представлена в американской историографии]. Ереван: Artagers, 1998.

Etienne Balibar. *The Nation Form: History and Ideology*, from Balibar and Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso, 1991.

The Transcaucasus Today: Prospects for Regional Integration. June 23–25, 1997. Edited Conference Report. Erevan: American University of Armenia, 1998.

Nora Dudwick. *Political Transformations in Postcommunist Armenia: Images and Realities* // Karen Dawisha and Bruce Parrott (eds.). *Conflict, Cleavage, and Change in Central Asia and the Caucasus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

AGBU Magazine. *Living with the Other: Conflict and Cooperation Among the Transcaucasian Peoples* // *AGBU News Magazine*. VII. 3 (September 1997).

George Bournoutian. *Eastern Armenia in the Last Decades of Persian Rule. 1807–1828: A Politifcal and Socioeconomic Study of the Khanate of Erevan on the Eve of the Russian Conquest*. Malibu, CA: Undena Publications, 1982.

Richard G. Hovannisian. *Armenia on the Road to Independence*. 1918. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967.

Rogers Brubaker and Frederick Cooper. *Beyond «identity»*. *Theory and Society*, XXIX (2000).

Ronald Grigor Suny. *History*. *Encyclopedia of Nationalism*. I / ed. Alexander J. Motyl. San Diego, CA, and London: Academic Press, 2001.

Benedict Anderson. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso Press, 1991.

Bernard S. Cohen. *Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Bhavna Dave. *Politics of Language Revival: National Identity and State Building in Kazakhstan* Ph.D. diss. Syracuse University, 1996.

James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven and London: Yale University Press, 1998.

A. Gevorgian. *Azg, azgain petutiun, azgain mshakuit [Nation, National State, National Culture]* (Simferopol: Amena, 1997); cited in Panossian. *The Evolution of Multilocal National Identity*.

Gregory L. Freeze. *The Soslovie (Estate) Paradigm and Russian Social history*. *American Historical Review*, XCI (1986);

Sheila Fitzpatrick. *Ascribing Class: The Construction of Social Identity in Soviet Russia* // *Journal of Modern History*. LXV. 4 (December 1993).

Gerard J. Libaridian. *The Challenge of Statehood: Armenian Political Thinking Since Independence* (Watertown, MA: Blue Crane Books, 1999); and Joseph R. Masih and Robert O. Krikorian, *Armenia at the Crossroads* (Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1999).

Margaret R. Somers. *The Narrative Constitution of Identity: A Relationship and Network Approach* // *Theory and Society*. XXIII. 5 (October 1994).

Natalie Zemon Davis. *Who Owns History?* *Studia Historica*. LXI.

Ronald Grigor Suny. *Rethinking Soviet Studies: Bringing the Non-Russians Back In* // Daniel Orlovsky (ed.). *Beyond Soviet Studies*. Washington: Woodrow Wilson Center Press, 1995.

Ronald Grigor Suny. *The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution, and the Collapse of the Soviet Union*. Stanford: Stanford University Press, 1993.

Ronald Grigor Suny. *Provisional Stabilities: The Politics of Identities in Post-Soviet Eurasia*. *International Security* XXIV. 3 (Winter 1999–2000).

Robert J. Kaiser. *The Geography of Nationalism in Russia and the USSR*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

Ernest Gellner. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press, 1983.

E. J. Hobsbawm. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Miroslav Hroch. *Social Preconditions of National Revival in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Rogers Brubaker. *Reframing Nationalism: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Geoff Eley and Ronald Grigor Suny (eds.). *Becoming National: A Reader* (New York: Oxford University Press, 1996).

Robert J. Kaiser. *The Geography of Nationalism in Russia and the USSR* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

David D. Laitin. *Identity in Formation: The Russian-Speaking Populations in the Near Abroad*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998.

Theresa Rakowska-Harmstone. *The Dialectics of Nationalism in the USSR // Problems of Communism*. XXIII. 3. May-June 1974.

Yuri Slezkine. *The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism // Slavic Review*. LIII. 2 (Summer 1994).

Yuri Slezkine. *Arctic Mirrors: Russia and the Small Peoples of the North* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994).

Ronald Grigor Suny. *The Making of the Georgian Nation* (Bloomington // Indiana University Press, 1988, 1994).

Jeremy Smith. *National Hierarchisation and Soviet Nationality Policy from Lenin to Putin*, paper presented at the VI ICCEES World Congress. Tampere, Finland, 2000.

Jeremy Smith. *The Bolsheviks and the National Question, 1917–1923* (Basingstoke, 1999).

Zadie Smith. *White Teeth*, a Novel. New York: Random House, 2000.

Adrienne Edgar; David Brandenberger. *National Bolshevism: Stalinist Mass Culture and the Formation of Modern Russian National Identity. 1931–1956* (Ph.D. diss. Harvard University, 2000).

Francine Hirsch. *Empire of Nations: Colonial Technologies and the Making of the Soviet Union. 1917–1939* (Ph.D. diss. Princeton University, 1998).

Margaret Canovan. *Nationhood and Political Theory* Cheltenham, UK, and Brookfield, US: Edward Elgar, 1996.

Pol Kolsto. *Anticipating Demographic Superiority*.

Terry Martin. *An Affirmative-Action Empire: Ethnicity and the Soviet State, 1923–1938* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2005).

Paula Anne Michaels. *Shamans and Surgeons: The Politics of Health Care in Soviet Kazakhstan, 1928–1941* (Ph.D. diss. University of North Carolina: Chapel Hill, 1997).

Douglas Northrop, Matthew Payne. *Turksib: The Building of the Turkestan-Siberian Railroad and the Politics of Production During the Cultural Revolution* (Ph.D. diss. University of Chicago, 1995);

Serguei Ekelchik, "History, Culture, and Nationhood Under High Stalinism: Soviet Ukraine, 1939–1954" (Ph.D. diss, University of Alberta, 2000).

Ronald Grigor Suny. *Looking Toward Ararat: Armenia in Modern History* (Bloomington and London: Indiana University Press, 1993).

Kathleen Collins on Central Asian elites. *Class, Pacts, and Politics: Understanding Regime Transition in Central Asia* (Ph.D. diss. Stanford University, 1999).

Sven Gunnar Simonsen. *Inheriting the Soviet Policy Toolbox: Russia's Dilemma Over Ascriptive Nationality*. *Europe-Asia Studies*. LI. 6 (September 1999).

Stephanie Platz. *Pasts and Futures: Space, History, and Armenian Identity, 1988–1994*. Ph.D. diss. University of Chicago, 1996.

Victor Zaslavsky. *The Neo-Stalinist State: Class, Ethnicity, and Consensus in Soviet Society* (M.E. Sharpe: 1982).

Clifford Geertz. *Old Societies and New States*. 1963.

David Apter. *Ghana in Transition 1963, 1971*.

J.S. Coleman. *Nigeria 1958*.

Reinhard Bendix. *Nation-building and Citizenship 1977*.

Dankwart A. Rustow. *Transitions to Democracy: Towards a Dynamic Model*. *Comparative Politics*. II. 1970.

Martha Brill Olcott. *The Kazakhs*. Stanford: Hoover Institution Press, 1987; 1995.

Zeki Velidi Togan. *The Origins of the Kazaks and the Özbeks* // H.B. Paksoy. *Central Asia Reader: The Rediscovery of History* (Armonk, NY and London: M. E. Sharpe, 1994).

N. Nazarbaev. *Ideological Consolidation of Society as an Essential Prerequisite to Kazakhstan's Progress* (Almaty: Daewir, 1994) // R. Stuart DeLorme. *Mother Tongue, Mother's Touch: Kazakhstan Government and School Construction of Identity and Language Planning Metaphors*. Ph.D. diss. University of Pennsylvania, 1999.

Edward Schatz. *The Politics of Multiple Identities: Lineage and Ethnicity in Kazakhstan*. *Europe-Asia Studies*. LII. 3 (2000).

Stephanie Platz. *Pasts and Futures: Space, History, and Armenian Identity, 1988–1994*. (Ph.D. diss. University of Chicago, 1996)

Yael Tamir. *The Enigma of Nationalism* // *World Politics*. XLVII (April 1995).

Khachig Tololyan. *Textual Nation: Poetry and Nationalism in Armenian Political Culture* // Ronald Grigor Suny and Michael D. Kennedy (eds.). *Intellectuals and the Articulation of the Nation* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999).

George A. Bournoutian. *A History of the Armenian People*. 2 vols. (Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1993–1994).

Richard G. Hovannisian (ed.). *The Armenian People from Ancient to Modern Times*. 2 vols. (New York: St. Martin's Press, 1997).

Razmik Panossian. *The Evolution of Multilocal National Identity and the Contemporary Politics of Nationalism: Armenia and its Diaspora*. (Ph.D. diss. London School of Economics and Political Science, 2000).

Kevorg B. Bardakjian. *A Reference Guide to Modern Armenian Literature, 1500–1920* (Detroit: Wayne State University Press, 2000).

Levon Shant. *Azgutiune himk martkayin enkerutian* [Nationality as the Basis of Human Society] (first published in 1922–1923; reprinted in Erevan: n. p., 1999).

Panossian. *The Evolution of Multilocal National Identity. Kazakstan Respublikasy aelewmettik-maedenij damuwynyng tuzhyrymdasy/Kontseptsiaia sotsiokulturnogo razvitiia respubliki Kazakhstana* [Concept of Sociocultural Development in the Republic of Kazakhstan] (Almaty: Kazakstan, 1993). P. 8–9. Цит. по: DeLorme. *Mother Tongue, Mother's Touch*.

E. Hovhannisian. *Azgain kaghakakanutian pilisopaiutiune* [The Philosophy of National Politics] (Beirut: Hamazgaini Vahe Setian Tparan, 1979). Цит. по: Panossian. *The Evolution of Multilocal National Identity*.

Mark Saroyan. *Minorities, Mullahs, and Modernity: Reshaping Community in the Former Soviet Union* (Berkeley: International and Area Studies, University of California, 1997)

Stepan H. Astourian. In *Search of their Forefathers: National identity and the Historiography and Politics of Armenian and Azerbaijani Ethnogeneses* // Donald V. Schwartz and Razmik Panossian (eds.). *Nationalism and History: The Politics of Nation building in Post-Soviet Armenia, Azerbaijan and Georgia* (Toronto: University of Toronto, Centre for Russian and East European Studies, 1994).

James Russell. *The Formation of the Armenian Nation* // Hovannisian, *The Armenian People, From Ancient to Modern Times*. I.

Victor A. Shnirelman. *Who Gets the Past? Competition for Ancestors among Non-Russian Intellectuals in Russia* (Washington, D. C.: The Woodrow Wilson Center Press, 1996).

Robert Thomson (trans. and comm.). *Moses Khorenats'i* (Moses of Khoren), *History of the Armenians* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979).

Levon Ter-Petrosian. *Movses Khorenatsu 'Haiots patmutian' Tomsoni targmanutian grakhosutiune. Patma-banasirakan handes. № 1* (1980).

Armen Aivazian. *Haiastani patmutian lusabanume amerikian patmagrutian mech: Knnakan tesutiun* [The History of Armenia as Presented in American Historiography] (Erevan: Artagers, 1998).

James Russell. *Mashtots Professor of Armenian Studies at Harvard University* // [The Armenian Mirror-Spectator. February 27. 1999].

Pål Kolstø. *Anticipating Demographic Superiority: Kazakh Thinking on Integration and Nation Building. Europe-Asia Studies. 50/1* (January 1998).

РАННЕСРЕДНЕВЕКОВЫЕ КОНСТРУКТИВИСТЫ: СЛУЧАЙ АРМЕНИИ

Армяне являют собой хороший пример для иллюстрации различных теорий нации и национализма. Их относят к древним, довременным, нациям или к древним нациям, близким к современному типу (этого мнения придерживается и автор настоящей статьи), считают порождением нового времени, новой стадией или переосмыслением древней этнической общности. Или же наоборот считают эту этническую общность нацией, существовавшей с незапамятных времен. В настоящей статье не ставится цель обрисовать и обсудить все существующие подходы. Я попытаюсь не констатировать сравнительную древность армянской нации (такая задача ставилась другими исследователями [Grosby: 17–25; Аувазян 2005]), а показать, каким именно образом эта нация была образована в раннем средневековье – не в результате естественного раннего развития армянской этнической общности или успешного осуществления некоего осознанного проекта, а как побочный продукт конструктивистских творений интеллектуалов того времени. Наконец, показать, каким образом этот конструкт мог передаваться из поколения в поколение.

Армянское *azg*: нация-государство или семья-государство?

Когда в Европе в XVIII–XIX вв. утвердилось понятие *nation* в современном понимании этого слова, армяне, в соответствии с «переводческой» моделью своего языка, зародившейся еще в начале V в.¹, попытались выразить это понятие «своим» словом. Предпочтение было отдано слову *azg*, поскольку, как и латинское *natio*, оно покрывало спектр значений, группирующихся вокруг понятий «племя», «род», «народ». Однако приняв это новое значение², армянское *azg*, в отличие от иностранного слова *nation*, вошедшего в другие языки без

¹ О тяге армянского языка к переводам и калькам см. [Abrahamian 1998; 2006: 84–88].

² В Толковом словаре армянского языка Ст. Малхасянца [Malkhaseants: 8] это новое значение приводится третьим.

перевода, так и не утратило своего обычного – «родового» значения¹. Упомянем хотя бы широко используемое слово *azganun* «фамилия» (букв. «родовое имя»), которое лишено смысловых оттенков нового абстрактного понятия, но наоборот вроде бы тянет *azg*-«нацию» назад, в сторону родоплеменных реалий. Причем «родовое» миропонимание, кажется, имеет еще достаточно крепкие корни среди армян, не обуславливаемые лишь силой притяжения слова *azg*. Можно привести пример национально-политического движения «Цехакрон» (значащего букв. «родовая/племенная религия»), уже своим названием отходящего от мировой религии, ставшей национальным достоянием армян с начала IV в., в сторону родоплеменной.

Хотя слово *azg* непосредственно не имеет значения «большая семья» (в армянском языке эта семантическая ниша занята понятием *gerdastan*), оно тем не менее связано с тем же «большесемейным» семантическим полем.

Не случайно сегодня на улицах Еревана молодые люди обращаются к незнакомому сверстнику или сверстнице со словами *aper* «браток» (разг. от *eghbayr* «брат») или *k'uyrik* «сестричка», к представителям старшего поколения – *hopar* (простонар. от *horeghbayr*) «брат отца» или *mork'ur* (простонар. от *morak'uyr*) «сестра матери»², а к пожилым женщинам – *mayrik* (*mayr* «мать» с уменьшительно-ласкательным суффиксом *-ik*) «матушка»³. Реже используется обращение *hayrik* «отец» (с тем же суффиксом *-ik*), во всяком случае, среди тех, кто использует обращения *aper* и *hopar*⁴. К людям, годящимся в бабушки/дедушки, так и обращаются: *tati/papi*. То есть все армянское общество, вся нация моделируется в виде семьи: дети, родители – отец и мать и братья/сестры последних⁵. Подобный «большесемей-

¹ Этому традиционному значению слова *azg* посвящены работы Э.Т. Капетян [1958; 1966].

² В армянском языке различаются брат/сестра отца и брат/сестра матери.

³ Суффикс *-ik* в арм. языке закреплён в ряде имен, например, в теониме Астхик (букв. «Звездочка», соответствует Венере), так что *mayrik* не совсем то же, что русское *матушка*.

⁴ И наоборот, использующие обращение *hayrik* обычно не используют обращение *hopar*. Преваляование обращения *mayrik* над обращением *hayrik* сопоставимо с «победой» обращения *tikin* «госпожа» над *paron* «господин»; это нетрудно заметить и сегодня, в условиях официальной реабилитации обращения *paron* (обращение *tikin* к немолодым женщинам широко использовалось и в советское время).

⁵ То обстоятельство, что в системе этих обращений, как правило, отсутствуют *hork'ur* «сестра отца» и *k'er'I* «дядя с материнской стороны», свидетельствует не о каких-то исторических фазах, оставивших о себе память в сегодняшней системе обращений, а об устойчивом представлении о клас-

ный» контекст, отсутствующий в слове *natio* и образованных на его основе словах-понятиях, не может не внести определенных семейных оттенков в армянское *azg-nation* и его производные. В частности, он может объяснить парадоксальную тягу армянской нации-государства (*nation-state*) к «семье-государству». Так, не раз и по разным поводам упоминаемая клановая система в Армении объемлет практически все социальные структуры – от семьи и сегодняшних малочисленных трудовых коллективов [Kharatyan, Shagoyan]¹ до верховной власти. Даже террористическая группа, расстрелявшая депутатов народного собрания 27 октября 1999 г., была создана на семейно-клановой основе. Заметим, что часто афишируемый индивидуализм армян включает в себя также семью (обычно индивидуум выступает вместе со своей семьей, хотя это и не выражается эксплицитно), т. е. индивидуализм, выражаемый в армянском языке словом *anhatapashtut'yun*, буквально означающим «почитание индивидуума», в действительности представляет собой особое «семьепочитание».

Слово *antani*², обозначающее семью, имеет в своей основе слово *antani* в значении «родственник», «обитатель дома», которое употребляется с показателем множественного числа *k'* [Acharyan 1973: 132]. Таким образом, армянский эквивалент слова «семья» выражает идею собрания всех «родных», «домашних» в одном месте, которым собственно и является дом (по-армянски *tun*), присутствующий в глубине слова. То есть этот кажущийся банальным факт – особая ценностная ориентация армян на семью и дом, имеющая множество свидетельств в сфере этнографии, подтверждается и этимологически. Слово *tun* «дом» означает также «обитатели дома», «род» и, в более широком смысле, «страна», «мир»². Причем, как свидетельствует

сической семейной триаде отец, мать, дитя. *Норар* «брат отца» выступает как «расширенный» отец, а *морк'ур* «сестра матери» как «расширенная» мать. Ср. не различающиеся по отцовской/материнской линии и более абстрактные русские обращения *дядя* и *тетя*, «отдаляющие» их от семьи; укоренившиеся в советское время обращения по признаку пола *мужчина* и *женщина* еще больше удалили русских из лона семьи в сторону биологического вида. Возможно, такая биологизация возникла как бессознательная реакция на не различающее пол советское обращение *товарищ*.

¹ Традиционная семейно-клановая ориентация армянского села серьезно препятствует нацеленным на общинные отношения программам, внедряемым сегодня международными организациями в хозяйство и устройство Армении [V. Sahakyan; Abrahamian 2006: 148]. Ср. со стольпинскими реформами, которые были направлены наоборот против традиционной сельской общины.

² См. [Acharyan 1979: 427–428]. После основополагающей работы Э. Бенвениста [1995: I.3.2; франц. изд. – 1970 г.] социальный аспект индоевропей-

этнографический материал, этот «мир» имеет не только географическое, но и космологическое значение [Marutyan]. Иными словами, армянская нация-государство является не только «семьей-государством», но и «домом-государством».

Естественно, что сегодняшний кризис самый чувствительный удар наносит именно по семье и дому – основным парадигмам армянской идентичности¹. Однако показательно, что в условиях тяжелейшего кризиса, когда государство не в состоянии успешно осуществлять программы по обеспечению благосостояния своих граждан, многие тем не менее выживают именно благодаря родственным связям, особенно благодаря помощи со стороны членов расширенной семьи, покинувших родину². Можно даже сказать, что семейные особенности армянской нации-государства помогают тому, чтобы «армянский космос» не разрушился окончательно, хотя он тем не менее подвергается серьезной опасности.

Золотой век и раннесредневековые конструктивисты

Трудно сказать, насколько древней и исконной является рассмотренная в предыдущем разделе семейная ориентация армянской нации. Не исключено, что это новая тенденция, выставившая семейные традиции, которые всегда играли важную роль в формировании идентичности, особенно в периоды утери государственности. Именно на семейном и общинном уровне обеспечивалась некая общность, которую разные авторы называют по-разному (этнической, *ethnie*, народом, *gens*)³, определяя тем самым характер этой общности, отличающейся от современной нации. Тем не менее в раннем средневековье армянское общество выявляет ряд признаков, которые можно соотнести с характеристиками, во многом определяющими нацию современного типа. Здесь я не собираюсь вступать в спор о древних нациях⁴, хотя пример армян порой используется как аргумент в пользу возможности существования таковых⁵, тем более утверж-

ского слова **domos* / **domus* (подобный присутствующему в арм. слове *tun*, происходящем от той же формы) стал считаться первоначальным и наиболее существенным (см. Этимологический словарь славянских языков: 73).

¹ См. об этом подробнее [Abrahamian 2007: 271–277].

² См. [Abrahamian 2006: 155]; о семейной основе денежных переводов в Армению см. [Remittance Transfers to Armenia].

³ См. обзор и обсуждение такой донациональной общности в [Смит: 312–361].

⁴ См. об этом, например [Смит: 93–96, 306–311].

⁵ См., например [Grosby: 17–27].

дать о древности армянской нации с примордиалистских позиций¹. Моя цель – показать, как в период, который часто называют золотым веком Армении, с пиком в V в., интеллектуалы того времени создали армянскую нацию (или нечто ее напоминающее), подобно тому как 13–14 веков спустя интеллектуалы нового времени сконструировали многие европейские нации².

Золотой век получил свое название из-за целого ряда примечательных событий и приобретений, изменивших и во многом определивших дальнейшую судьбу армянского сообщества. Этот ряд начинается, скорее всего, с принятия христианства в качестве государственной религии в Армении в самом начале IV в.

Обращение Армении и армяне-христиане

В армянской церковной и научной традиции датой обращения традиционно считается 301 г. 2700-летие этого примечательного события было пышно отмечено в 2001 г., по этому поводу Армению посетил даже папа Иоанн Павел I. Современные западные арменоведы обычно предпочитают несколько более позднюю дату – 314 г.³ Поздняя датировка связана с возможными датами рукоположения в епископы Григория Просветителя, проводника христианства в Армении, и увязкой армянского обращения с ситуацией в Римской империи⁴. По мнению поборников ранней даты, которая тоже имеет свою историческую аргументацию [Ormanyan: 32; Ter-Minaseants: 224], поздняя датировка (после Миланского эдикта 313 г.) лишает Армению пальмы первенства в деле обращения, уступая ее Римской империи [ср. Karapet Vardapet: 70; Ter-Minaseants: 223–224]. Впрочем, даже эта несколько поздняя дата достаточно ранняя, чтобы удовлетворить «пионерский комплекс» армян, поскольку Константин Великий не

¹ Подобный подход занимает заметное место в современном дискурсе об армянской нации, который активно ведется не только в околонучных и политических, но и научных сферах. Эта тема требует специального анализа и не будет здесь рассматриваться.

² Слово «интеллектуалы» здесь используется достаточно условно, чтобы избежать не всегда применимого в рассматриваемых случаях понятия «элита» и сходных терминов с классовым оттенком, хотя наши интеллектуалы несомненно входили в элиту своего времени.

³ См., например [Suny: 8].

⁴ В литературе по истории церкви этот вопрос обсуждается достаточно активно, поскольку он затрагивает проблему зависимости/независимости Армянской церкви от Римской. Обсуждается также возможность более ранних, чем 301 г., и сомнительность более поздних дат [Ter-Minaseants: 223–225; Karapet Vardapet: 69–70, 74].

объявил в 313 г. христианство единственной религией Римской империи, он лишь признал его право на существование наряду с другими религиями, т. е. объявил о веротерпимости, тогда как армянский царь Трдат (Тиридат) III, судя по его деятельности после обращения [Агатангелос: 228–232, 236–238], фактически объявил о нетерпимости по отношению к языческой религии.

Как бы то ни было, конфессиональная идентичность в настоящее время стала для армян чем-то вроде традиции, а не вопросом веры в строгом смысле этого слова. *Hay-k'ristonyա* («армянин-христианин») понимается армянами как единое целое, так что две части этого выражения определенно должны быть соединены дефисом¹.

Конфессиональная идентичность может стать этнической, как, например, в случае курдов-езидов. Кстати, армяне тоже иногда приводятся в качестве примера этноконфессиональной нации [Smith 1991: 6], поскольку после неприятия решений Халкедонского собора 451 г. они остались в рамках монофизитского учения, которое в иноконфессиональном окружении приобрело значение «национальной» религии. Конфессиональная идентичность иной раз оказывается достаточной, чтобы в случае утери остальных идентичностей восстановить их со временем, как это практически осуществилось во второй половине XIX – начале XX вв. в случае с черкесогаями (черкесскими армянами)².

Триада царь, католикос, интеллектуал и алфавитная идентичность

Возвращаясь к раннесредневековой ситуации, можно сказать, что царь Трдат и Григорий Просветитель начали, используя современную терминологию, процесс конструирования армянского сообщества нового типа. Следующей характеристикой, которая существенно преобразила армянское сообщество, стало письмо: спустя век после введения христианства, в 405 г., Месроп Маштоц изобрел армянский алфавит, положив начало письменной традиции на национальном языке. Собственно изобретение Маштоца было продолжением утверждения конфессиональной идентичности: оно было в первую очередь направлено на обеспечение религиозной литературы на родном языке. Следует, однако, иметь в виду, что это был не патриотический подвиг отдельного, пусть великого, интеллектуала, а заказ, по-современному проект, предложенный «сверху» – католикосом Сааком Партевом

¹ О такой парной характеристике см. подробнее [Abrahamian 2006: 114–117].

² См. об этом подробнее [Аракелян; Abrahamian 2006: 114–115].

и царем Врамшапухом. То есть данный проект, как и введение христианства век назад, имел вид государственной реформы; наречие, взятое Маштоцем в качестве основы письменного языка, стало государственным языком Армении. Роль царя, да и католикоса, сильно умахалась в советское время, что вырисовывало образ гениального интеллектуала, сотворившего армянские буквы – предмет особой гордости современных армян и основа, можно сказать, алфавитной национальной идентичности¹. Армянский пример алфавитного патриотизма относится не столь к частым примерам культа национального алфавита, одним из последних отражений которого можно считать «Рощу букв» – высеченные из камня буквы армянского алфавита высотой в 1.6 м, установленные в 2005 г. на склоне горы Арагац на высоте 1600 м в честь 1600-летия создания алфавита.

Важным в случае с армянским алфавитом является то обстоятельство, что интеллектуал действует, как уже говорилось, не один, а выполняет религиозно-государственный заказ. Не исключено, что ранние интеллектуалы-конструктивисты отличаются от современных именно тем, что выполняли заказ, а не действовали по своей инициативе. Впрочем, и современные конструктивисты нередко выполняют заказ сверху. Вспомним хотя бы один из последних заказов советского времени, поступивший этнографам, как считают из идеологического «верха», – доказать, что в Советском Союзе уже оформилась новая социальная общность – советский народ, что было равносильно попытке создания такого конструкта².

Случай армянского алфавита хорошо иллюстрирует судьба концепции памятника Месропу Маштоцу. У Матенадарана (хранилища древних рукописей) в 1967 г. установили памятник создателю армянского алфавита с коленопреклоненным учеником Корюном. Памятник в виде парных фигур Маштоца и католикоса Саака Партева был установлен в 2002 г. перед Ереванским государственным университетом³. А в конкурсах постсоветского времени на памятник, который заменил бы низвергнутого Ленина на площади Республики (бывшей Ленина), было несколько проектов, где Маштоц был уже в компании католикоса Саака Партева и царя Врамшапуха. Как видим, концепция памятника (факт создания алфавита) проходит путь (обратный действительному) от национального, но тем не менее идеологически нейтрального интеллектуала-одиночки через национально и идеоло-

¹ Об армянском письме как символе идентичности армян см. [Petrosyan].

² Об этом неудавшемся проекте и его «энтропийных» последствиях см. [Abrahamian 2006: 75–76].

³ Этот парный памятник был осуществлен скульптором Ара Саргсяном еще в 1943 г.

гически ориентированную пару к национально-идеологически-государственной триаде, необходимой для конструктивных изменений, чего так нехватает современным преобразователям армянского общества.

Изобретение Маштоца стало одной из основ золотого века армянской культуры, который стал также веком перевода на новый письменный язык доступных для того времени достижений мировой культуры. По ранним произведениям на армянском языке, сохранившим отдельные образцы древних фольклорных текстов, современные ученые пытаются узнать о диалектах, на которых говорили тогда люди. Здесь мы сталкиваемся с несколько парадоксальным явлением. Согласно Г. Ачаряну [Acharyan 1945: 114–140, 362–439, особенно 363] и Г. Джаукяну [Djahukyan: 364–381, особенно 365], армянский язык был более однородным в V в., чем столетия спустя; Г. Ачарян считает даже, что выявленные наречия были, скорее, субдиалектами, чем строго отличающимися диалектами, а некоторые из них отражали армянский язык групп, для которых армянский не был изначально родным¹. Если следовать заключению этих известных лингвистов, то языковая ситуация в раннесредневековой Армении типологически окажется ближе к современному понятию нации-государства, чем можно было бы полагать исходя из общих исторических соображений. Трудно судить о причинах такой языковой гомогенности до того, как она могла бы создаться благодаря изобретению Маштоца. Есть мнение, что уже до конструктивистских нововведений V в. в Армении имелась некая ранненациональная однородность, а эти нововведения еще больше консолидировали армянское сообщество². Во всяком случае, можно говорить по крайней мере о некоей языковой

¹ Это мнение лингвиста интересно сопоставить с предписанием легендарного царя Арама жителям завоеванных стран «научиться армянской речи и языку» [Хоренаци 1990: 27]. См. [Аувазян 2001: 18–19] – об исторических соотношениях царя Арама с «армянскими царями» IX или VII века до н. э. J. [Нарутунян: 59–90] – с урартским (ванским) царем VII в. и [Musheghyan 2007: 232–247] – против последнего соотношения.

² По А. Айвазяну [Аувазян 2005: 137–138], уже в I в. до н. э. – I в. н. э. существовала армянская нация, сопоставимая с европейскими нациями XVI–XX вв. Этому способствовали армянский язык, армянское государство и особенно национальное воинство (о роли последнего автор опубликовал отдельную работу – [Аувазян 2000]). Немногом позже принятие христианства в качестве государственной религии в 301 г. и внедрение армянского алфавита в 405 г. способствовали формированию уже в целом национальной армянской цивилизации. Ср. [Саркисян 1986: 3] о V в. как эпохе, начиная с которой наблюдается «мощный и стойкий подъем национальной культуры, распространение ее цивилизирующего влияния на соседние страны».

однородности в домаштоцевское время, без которой вряд ли была возможна его языковая реформа. По всей видимости, такая однородность существовала на наддиалектном уровне [Djahukyan: 364–365]¹, и Страбон, на свидетельство которого о том, что все население Армении времен Арташеса I (II в. до н.э.) говорило на одном языке [Страбон: 498 (IX.XV.5)] (надо понимать, армянском), часто ссылаются сторонники древнего происхождения армянской нации², скорее всего, зафиксировал именно подобный наддиалектный койне задолго до маштоцевского времени.

Косвенным указанием на то, что нечто подобное современным европейским нациям уже было сформировано в Армении в раннем Средневековье, служит еще одно лингвистическое соответствие. Лиа Гринфельд, изучая пять европейских наций, заметила, что для формирования нации современного типа характерно появление своеобразного поэтически-патриотического сравнения родного языка с языками других народов – в пользу благозвучности своего языка (Greenfeld: 67–70, 244). Так, Ричард Кэрю в конце XVI в. пишет «Эпистолу о превосходстве английского языка» – по отношению к итальянскому, французскому, испанскому и голландскому, Ломоносов в середине XVIII в. утверждает о величии «языка российского» «перед всеми в Европе», в частности перед испанским, французским, немецким и итальянским языками. Однако в армянской действительности сходное сопоставление языков появляется, как обнаружил Армен Айвазян, уже в V в. [Ayuazyan 2001: 16–41, 50–56]. Его приводит Егише³, другой раннесредневековый интеллигент, один из создателей идеологии армянского (христианского) патриотизма⁴, чьи слова «смерть неосознанная – смерть, смерть осознанная – бессмертие» до сих пор служат лозунгом разных национально-патриотических движений. Армянский язык, по Егише, превосходит и объемлет качества сравниваемых языков – эллинов, римлян, гуннов, сирийцев, персов, аланов, готов, египтян, индийцев. Как видим, языковое окружение древних армян более многообразно. Впрочем, подобные языковые сравнения, возможно, не обязательно непосредственно отражают

¹ О роли наддиалектных форм устной речи в истории языка см. [Десницкая].

² См., например [Ayuazyan 2001: 17], здесь же литература вопроса.

³ В «Толковании Бытия» [Khachikyan: 249; Eghishe: 817], труде V в., воссозданном Л. Хачикяном по цитатам и отрывкам из трудов более поздних авторов.

⁴ Егише, как полагают, был свидетелем знаменитой битвы 451 г. за христианскую веру, которую он описал в другом, более знаменитом труде [Егише]. О значении этой битвы – немногим далее.

языковую ситуацию того времени; по мнению Арцруни Саакяна (частное сообщение), они могли восходить к языковым упражнениям, при помощи которых первые «студенты армянского языка», в том числе Егише, совершенствовали свое языковое обучение, добавляя к неизвестным или малоизвестным языкам, присутствовавшим в исходной модели, языки своих непосредственных соседей, в том числе греков, от которых эта модель, скорее всего, перешла к ним. Интеллектуалы нового времени вроде Кэрю и Ломоносова, конструировавшие нации нового типа взяли на вооружение эти языковые игры, которые стали выражать уже не столько языковые, сколько национально-патриотические представления. Любопытно, что родной язык, посредством которого выражаются формы национальной идентичности, на самом деле не является «языком» для его носителей. Он становится таковым и вместе с тем символом национальной идентичности только, когда его носители узнают другие, чужие языки, причем не просто как атрибут чужести (вроде бормотания варваров или немизны немцев), а как языки, сравнимые со своим¹.

Мне неизвестно, каким образом модель «языкового упражнения» проникла в эпоху формирования европейских наций², однако в армянском случае путь проникновения прослеживается достаточно отчетливо. Армен Айвазян отмечает аналогичную формулу у автора XIII в. Вардана Аревелци, который в 1267–1268 гг. несколько переизложил «упражнение» Егише. Вардан Аревелци писал также о грамматических преимуществах армянского языка по сравнению с другими языками. Через посредство работ Вардана Аревелци формула Егише переходит в 1289 г. в сочинение Мхитара Айриванеци, в 1291 г. ее использует ученик последнего Ованнес Ерзикаци. Столетие спустя, в 1397 г., она появляется у крупного философа, педагога и церковного деятеля Григора Татеваци. Наконец, в 1784 г. историк-священник Микаэл Чамчян, развивая языковые сравнения Егише, Вардана Аревелци и Григора Татеваци, провозглашает армянский язык языком Бога, Адама и Ноя [Агувазюан 2001 : 23–33, 50–54]. Как видим, рассматриваемая формула последовательно переходит через труды последующих мыслителей к историку конца XVIII в., современнику

¹ См. об этом подробнее в [Abrahamian 2006: 65–67].

² Возможно, через какие-то утерянные грамматические сочинения, отражавшие древнее «языковое упражнение». Показательно, что Ломоносов приводит русское соответствие этого «языкового упражнения» именно в письме (великому князю Павлу Петровичу), где представляет свою знаменитую «Российскую грамматику» [Ломоносов: 195]. Впрочем, не исключено, что это не заимствование из древней традиции, а типологическое совпадение.

плеяды интеллектуалов Нового времени, которые создавали нации современного типа¹.

Народ или страна?

Самоназвание армян *hay* зафиксировано в самых первых письменных источниках на армянском языке и явно отражает положение, устоявшееся задолго до маштоцевского времени, а не является нововведением. Здесь нас интересует не происхождение этого этнонима², а то, что в V в. он существовал, а не был введен раннесредневековыми создателями армянской нации. Другое дело, что с появлением письма был «канонизирован» предок армян Наук: по Мовсесу Хоренаци, страна получила свое название Наук' (мн. число слова *hay*, понимаемое одновременно как «армяне» и «Армения») по имени первопредка Наук-а (Хоренаци 1990: 23). Я не берусь здесь обсуждать, когда именно появился этот эпоним, но очевидно, что намного позже слова *hay*, как это часто происходит с самоназваниями древних народов; обратная (мифологическая) последовательность предок > народ, по-видимому, более современное явление. Из близких к нашему времени примеров ср. хотя бы американцев, получивших свое (само)название от страны обитания, а та в свою очередь от «кабинетного предка» Аме-риго Веспуччи, который «отнял» это право у «предка-открывателя» Христофора Колумба³.

Самое древнее толкование самоназвания армян *hay* и Армении *Hayk'* возводится, как уже говорилось, к имени первопредка *Hayk*, что и сегодня многими воспринимается как историческая данность – в ненаучных и научных работах, подсчетах точного времени поединка Наук-а со своим противником Белом [Mer hagh't' anaknerə: 4–11] и даже в недавнем национально-политическом намерении официально отмечать день победы Наук-а над Белом в виде праздника армянской идентичности. Лингвистическое возражение переводчика Хоренаци на английский язык Р. Томсона против образования формы *Hayk'* из *Hayk* [Khorenats'i 1978: 88, примеч. 6]⁴ также можно отнести к буквальному пониманию раннесредневекового текста, в данном

¹ Об армянских соответствиях европейским нациеобразующим процессам см. [Zekiyan]

² Критический обзор этимологий слова *hay* см. в [Djahukyan 1987: 279–285].

³ О различных, порой накладывающихся тенденциях называния народов и территории их обитания см. [Abrahamian 2006: 30–31], анализ «топографических» этнонимов см. в [Никонов 1970: 21].

⁴ Кстати, и *Hayk'* и *Hayk* происходят от *hay*, причем имя первопредка, скорее всего, через форму *hay-ik* [Abrahamian 2006: 30, примеч. 3].

случае в виде лингвистического дополнения к его агрессивно негативному отношению к Хоренаци и его сочинению¹.

Итак, самоназвание армян не было сформировано раннесредневековыми конструктивистами, как это нередко бывает с конструктивистами нового времени². Впрочем, я далек от мысли, что создатели раннеармянской нации, которых я условно называю здесь раннесредневековыми конструктивистами, создавали все с нуля. Я говорю о некоем качественном скачке, который возможен лишь при наличии достаточно готового к такому скачку материала. Мы это увидели уже на примере языка. Теперь к общим характеристикам армянского сообщества, свидетельствующим о достаточной степени гомогенности, добавляется также общее самоназвание, имевшееся еще до реформ V в. Но здесь я хочу остановиться на другом качестве самоназвания, о чем мы уже отчасти говорили. Тот же Р. Томсон перевел заглавие сочинения Мовсеса Хоренаци *Patmut'ïwn Hayots* как «History of the Armenians», т. е. «История армян», в то время как переводчики на русский язык предпочитают вариант «История Армении» [Хоренаци 1983; Хоренаци 1990]³. Оба перевода допустимы с грамматической точки зрения: *Hahots* является родительным падежом слова *Hayk'*, которое, как мы уже говорили, понималось и как «армяне» и как «Армения». Иными словами, в названии сочинения Мовсеса Хоренаци, сыгравшего и продолжающего играть ключевую роль в формировании современной армянской идентичности, одним термином выражается то единство сообщества и занимаемой им территории, народа и страны, наконец, нации и государства, которое для современного понятия нации-государства вынуждены объяснять гораздо более пространственным образом⁴. Переводчики других исторических сочинений армянских историографов, традиционно озаглавленных *Patmut'ïwn*

¹ Обстоятельную критику подхода Томсона (реанимировавшего гиперкритицизм рубежа XIX–XX вв.) к труду раннесредневекового автора как к сочинению современного историка, к тому же фальсификатора [Khorenats'i 1978: 56–61, особенно с. 58], см. [Саркисян 1986: 28–39] (в 1991 г. эта работа была издана также на английском языке). Более резкую критику, можно сказать, созвучную томсоновской агрессивной, см. в [Аувазян 1998: 122–155]. В новом издании перевода [Khorenats'i 2006] Томсон мало что изменил в своей критике Хоренаци.

² Например, официальный термин *азербайджанцы* получил гражданство лишь после введения паспортной системы в Азербайджанской ССР.

³ Тот же вариант принят во французских переводах – см. [Novhapisyan].

⁴ Ср. [Аувазян 1998: 128], ср. также [Аувазян 2005: 134] – о понятии *Hayastan azg* (букв. «нация Армения») у ученика Маштоца Корюна, т. е. еще одного автора V в.

Hayots, следуют томсоновской версии, отдающей первенство народу по отношению к стране. Тем самым раннесредневековая Армения и армяне лишаются возможности быть помещенными в поле современного национального дискурса [ср. Аувазуян 1998: 127–128; Novhannisiyan: 126]. Но если в случае Томсона подобный подход к армянам/Армении выражен неявно, то Фарида Мамедова использует именно версию томсоновского перевода, чтобы утверждать, что вместо «некорректного» термина «история Армении» следует применять выражение «история армянского народа», поскольку, как она полагает, армяне всегда были рассеяны по миру и никогда не образовывали государства, которое можно было бы назвать Арменией [Мамедова: 114].

Вообще говоря, в названии сочинения Хоренаци, апеллирующего к Армении/армянам, имеются в виду не все армяне (армянский народ), а «великие армяне», что отражено в заглавиях первой и второй книг «Истории» («Родословие великих армян»¹ и «Изложение средней истории наших предков»), иными словами, «великие предки», а также «Армения-отечество», отраженная в названии третьей книги («Заключение истории нашего Отечества»). Заглавие «История армянского народа», примененное, например, в восьмитомном академическом издании [Нау zhoghovrdi patmut'yun], предполагает историю армян от этногенеза через последовательные исторические периоды до современной нации, а не историю нации-государства и великих предков в раннесредневековом смысле.

История великих предков и, прежде всего, первопредка является существенной частью коллективной памяти и идентичности архаических коллективов. Кстати, и в самых архаичных случаях, например, у австралийских аборигенов, эта история неразрывно связана с групповой (племенной) территорией. У некоторых наций, в частности «восточных», или «незападных», по определению Э. Смита, наряду с обычными характеристиками западных наций присутствует также представление о происхождении от общего предка [Smith 1991: 11; 2000: 46–47]. К таким нациям, очевидно, следует отнести и армянскую [ср. Grosby: 21].

Представление об общем предке непосредственно связано с представлением о кровных узлах, понятии, на котором держатся архаиче-

¹ Так переводит *Cnndabanut'raen hayots mecats* [Khorenatsi 1990 (1913): 5] на современный армянский С. Малхасянц [Khorenatsi 1940: 3, 255, примеч. 1]. Г. Саркисян [Хоренаци 1990: 5] придерживается перевода Н. Эмина [Хоренаци 1893: XXVII, 1] «Родословие Великой Армении», причем аргументирует верность такого перевода (также грамматически допустимого) теми же соображениями, согласно которым перевод Р. Томсона «История армян» признается им неверным [Хоренаци 1990: 217, примеч. 2].

ские общества и которое питает национализмы разного рода¹, вплоть до нацистских и расистских. Согласно социобиологическому подходу, этнические группы и нации рассматриваются как своеобразные расширенные родственные группы, так что нации, в частности, в конечном итоге должны быть результатом особых генетических репродуктивных тенденций [Смит: 271]. Типологический вариант такой нации-семьи мы видели в первом разделе настоящей статьи. Однако современная армянская «нация-семья» является скорее результатом деградации, упрощения более сложной социальной структуры, а не примордиальным присутствием начальной семьи.

Вера в историю²

В наборе характеристик, которыми оперируют конструктивисты, как известно, история – одна из важнейших. В нашем случае такая роль выпала «Истории» Хоренаци. Это сочинение стало моделью, которой руководствовались последующие историки, а за Хоренаци утвердилось в настоящее время имя «отца армянской истории», поскольку его труд, в отличие от историографических сочинений того периода, давал целостную картину истории армян и Армении от начала до его времени. Понятно, что для моей гипотезы о раннесредневековых конструктивистах «необходимо», чтобы «его время», т. е. дата создания «Истории» Хоренаци приходилась на V в. Однако немало армянских историков, особенно периода гиперкритицизма (рубеж XIX и XX вв.), относят этот труд к более позднему времени – от VII до IX вв. Западные специалисты, в первую очередь Р. Томсон, на которого обычно ссылаются современные зарубежные арменоведы³, как правило, малознакомые с проводимыми в Армении современными арменоведческими исследованиями, следуют этой традиции. Тем не менее золотой век – настолько важное время, что Н. Адонц, считавший «Историю» сочинением IX в., полагал, что ей приписали авторство философа Мовсеса, жившего в конце V в. Думается, он

¹ Обсуждение этого аспекта национализма, от социобиологического подхода Пьера ван ден Берге до «квазиродства» Клиффорда Гирца и фиктивных родственных отношений Пола Брасса, см. [Смит: 271–284].

² Название этого раздела я позаимствовал у Сьюзан Патти, которая озглавила так (но в другом контексте) свою книгу об армянской диаспоре Кипра [Pattie].

³ У Томсона был англоязычный предшественник – Сирил Туманофф [Tumanoff], у которого он, скорее всего, заимствовал негативное отношение к труду Хоренаци [Ayvazyan 1998: 125–126]. Однако на него ссылаются меньше.

выбрал этого философа и переводчика не из-за его авторитетности [Adonts (II): 292], а из-за авторитетности эпохи, в которую тот жил. Я не буду обсуждать здесь все аргументы приверженцев ранней датировки, особенно те, где Хоренаци всеми возможными и невозможными способами привязывается к V в. Думаю, что в вопросе датировки в данном случае больше могут помочь текстологические, чем сугубо исторические изыскания¹. В этом смысле для меня достаточно убедительным представляется подход Арцруни Саакяна, согласно которому труд Хоренаци создан в V в., но в последующем подвергался редакциям, последняя и главная из которых была сделана в период от третьей четверти IX до первой четверти X в., после чего «История» стала моделью для написания подобных «Историй», а не вместилищем добавлений переписчиков². В пользу V в., золотого века переводчиков и увлечения греческими авторами, говорит и внутренняя логика построения «Истории» [Степанян: 134–189]. Немаловажно, что «Историю» заказывает князь Саак Багратуни, сам, согласно Хоренаци, неармянского происхождения, которого, надо полагать, интересует история страны и великих предков, а не народа – понятия, появляющегося лишь в наше время. И еще показательно, что заказчиком поистине модельного исторического труда является представитель Багратидов, которым вообще была свойственна тяга к государственности [Adonts (I)]. Как и в случае с Маштоцем, здесь тоже интеллектуал создает «нациеобразующее» творение, на этот раз историю, по заказу сверху.

Национальное «по максимуму» и «по минимуму»

Каким бы ни был набор характеристик, по которому определяют тип сообщества, – достаточно полным (как в разбираемом случае) или минимальным (как в случае черкесогаев), главное то, кем считает себя член такого сообщества. Поэтому многие исследователи нации и национализма правомерно считают главным в таких наборах самосознание, наличие той или иной групповой идентичности. Для случаев ранних сообществ, подобных тому, которое мы здесь обсуждаем, мало что известно об изменении идентичности в народной среде в ре-

¹ Ср. замечание Г. Саркисяна о необходимости филологических изысканий, касающихся тех отрывков, которые вызывают хронологические сомнения [Саркисян 1986: 28–29].

² Кроме выявления конкретных текстуальных вкраплений [A. Sahakyan 2005] автор исследует различные контекстуальные свидетельства авторства и эпохи «Истории» и его редакций [A. Sahakyan 2010]. Пользуюсь случаем выразить благодарность Арцруни Саакяну, без замечаний и помощи которого настоящая статья была бы неполной.

зультате нововведений раннесредневековых интеллектуалов. Ранних историографов занимала в первую очередь история элиты, а не повседневная жизнь народа. Впрочем, можно полагать, что изменения в повседневной жизни происходили достаточно медленно. Об этом говорит хотя бы то, насколько прочен в сознании людей архаический, дохристианский слой, например, в сфере праздников, с чем не может не считаться христианство вплоть до наших дней, которое само в известной мере представляет собой контаминацию христианских и языческих представлений [ср. Успенский]. Можно сказать, что изобретение новой традиции – в духе консолидирующих нововведений националистов нового времени [The Invention of Tradition] – не заменяет (или заменяет не полностью) старую традицию, а идет параллельно ей. Причем старая, фольклорная, традиция лежит в основе не менее консолидирующего самосознания, сформированного благодаря «низовому» слою пословиц, поговорок и иных фольклорных текстов¹ (уровень слова), а также «низовому» слою поведения, обычаев, обрядов и праздников (уровень дела)². Лишь с введением тотальной грамотности и тоталитаристского обучения «сверху» фольклорная традиция может полностью уступить свои позиции более однозначной национальной, которая сама нередко питается упрощенными моделями «фольклорного».

Вообще говоря, вовсе не обязательно, чтобы представитель сообщества был носителем и выразителем всего набора качеств, которые в целом характеризуют сообщество как нацию. Он/она могут выражать лишь малое количество таких качеств, в принципе даже единственное. Например, многим современным армянам достаточно приятия нескольких стандартных патриотических формулировок на уровне застольных тостов, чтобы считать себя полноценными представителями нации – остальное незаметно делает «фольклорное».

Отличался ли армянин, живший несколько веков назад, от сегодняшнего армянина? Этот вопрос является тестовым для некоторых моих коллег, считающих конструктивистами только конструктивистов нового времени. Тем самым «ранние» армяне, по предложенной выше терминологии, оказываются носителями фольклорной традиции, тогда как современные – уже национальной, сконструированной традиции. Однако принимая предложенный выше принцип ми-

¹ В. Айрапетян определяет этот не всегда осознаваемый слой как «фольклорное» – частное сообщение автору статьи. Пользуюсь случаем выразить благодарность В. Айрапетяну за ценное обсуждение затрагиваемых в статье вопросов.

² В известном смысле этот слой самосознания вместе с «фольклорным» можно соотнести с *ethnie* Энтони Смита.

нимальных характеристик, можно утверждать, что армян этих двух эпох нужно различать, но в известном смысле следует и отождествлять. Сказанное может быть применимо даже к отдельному человеку, пережившему последовательные «нациообразующие» периоды, например, советский и постсоветский. Так, я знаю людей, национальный облик которых в советское время несколько (у иных существенно) отличался от своего сегодняшнего, постсоветского «двойника», но в то же время это те же самые люди, которые строили и продолжают строить свою идентичность вокруг определенных неизменных (или мало меняющихся) характеристик. Отсюда важный для проводимой в статье конструктивистской линии вопрос: как передавались введенные в V в. новые качества последующим поколениям? Причем следует иметь в виду как интеллектуалов (эли́ту), воспринимающих и далее передающих национальную информацию «по максимуму», так и основную массу общества, обходящуюся национальным «минимумом».

Эти две составляющие сообщества в новое время сближаются благодаря резкому увеличению читающей публики – следствию «печатного капитализма» [Андерсон], значительно облегчившего внедрение в массы нововведений интеллектуалов [The Invention of Tradition] и передачу информации последующим поколениям. В последнее время к этим процессам активно подключился Интернет, благодаря которому виртуальные сообщества, к числу коих, согласно конструктивистам, относится и современная нация, переживают свой новый золотой век, который, не исключено, может способствовать также ослаблению национального конструкта из-за серьезной конкуренции со стороны стремительно множющихся иных виртуальных сообществ.

Бесперебойная передача «национальной» информации

Понятно, что даже если раннесредневековые конструктивисты и определили, как мы полагаем, основные оси современной армянской нации, должен был существовать достаточно надежный способ, который обеспечивал бы бесперебойную передачу их нововведений во времена, когда еще не было печатных книг и читающих масс. Один, «элитарный», механизм передачи информации мы уже, собственно, знаем – мы говорили о нем в связи с переходом упоминавшегося выше «языкового упражнения» из рукописи автора V в. в сочинения авторов X–XIV вв. и его национально переосмысленного варианта в историческое сочинение автора XVIII в., одного из создателей армянской нации нового европейского типа¹. Здесь следует кратко

¹ Ср. с тремя «пиками» в культурном развитии армянского народа, рассматриваемыми Г. Геворгяном [Геворгян: 455–460] – первый «пик» приходится

остановиться на явлении, которое получило название армянского Ренессанса. В. Чалоян, предложивший такое определение для описания социально-экономико-культурного состояния Армении X–XIII вв. [Чалоян 1963: 53], сравнивает расцвет культуры Армении этого периода с европейской культурой Возрождения, однако не обращается к смысловому аспекту понятия «Возрождение». Это в общих контурах пытается очертить академик Н.И. Конрад в своем послесловии к книге Чалояна [Чалоян: 159–165]: правомерность оперирования в армянском случае термином «Возрождение» наподобие итальянскому, по его мнению, обусловлена наличием у армян своей «античности», под которой Конрад фактически понимает эпоху эллинизма, и своих «средних веков» с всесторонне развитой культурой [Чалоян: 162]. Однако весь контекст культуры X–XIII вв. направлен на возрождение идеалов не эллинистического времени, а раннего Средневековья, того самого золотого века, когда жили и творили наши конструктивисты¹. В этом смысле показательно, что именно в X в. «История» Хоренаци V в. приняла свой окончательный «канонический» вид [A. Sahakyan 2010].

Что касается основной части сообщества, то не следует забывать, что, будучи нечитающей, она тем не менее была слушающей. Понятно, что вряд ли читателям покажется убедительной попытка построить механизм бесперебойной передачи информации, тем более узловых «нациообразующих» положений, на основе устной традиции. Дело осложняется тем, что не всегда удастся четко разграничить, что является таким «узлом» в исторической памяти, которое может войти в набор национальных характеристик, а что – фольклорным конструктом, отражающим некие исторические реалии, но в сильно видоизмененной форме, характерной для мифопоэтического мышления, – ср., например, фольклорные циклы об Александре Македонском. Причем, с одной стороны, «нациообразующие», или «национальные» узлы тоже имеют склонность к фольклорным преобразованиям, а с другой стороны, некоторые фольклорные конструкты могут становиться пусть не основными, но важными национальными

на золотой век, век Просвещения, второй «пик» – на позднее Средневековье (IX–XV вв.), знаменующееся, в частности, появлением университетов, третий «пик» – на Новое время, характеризующееся, среди прочего, распространением школьного образования.

¹ Эллинистическую, «свою “античную”» культуру пытаются возродить сегодня неоязычники (о них см. [Антонян]) и некоторые национально ориентированные политические партии. Кстати, свою наибольшую протяженность – «от моря до моря», т. е. от Каспийского до Средиземного (любимая ностальгическая формула армянских националистов), Армения имела в I в. до н. э., т. е. в эллинистическую эпоху.

стереотипами, которые скорее можно назвать национальными архетипами.

По многим признакам одним из «национальных узлов», ключевых событий в истории и культуре армян являются Аварайрское сражение и его герой Вардан Мамиконян¹, которые породили комплекс национальных характеристик и поведенческих установок. В последнее время появилось много анекдотов и шуток относительно этого типичного места памяти по Пьеру Нора [ср. Винок], что некоторые порицают как неуважение к национальным ценностям, однако, думается, как раз наоборот: включение этих священных образов в смеховую культуру свидетельствует о жизнестойкости и окончательном вхождении в набор устойчивых национальных данностей. Один из примеров – фигурирование живого Вардана на следующий день после битвы в анекдоте, где слоны приходят к нему с извинениями за вчерашнее безобразие, совершенное спьяну (как известно, Вардан погиб в этой битве, в которой персы использовали пьяных слонов).

Примером другого рода является предание о видении/пророчестве Нерсеса Великого (католикоса IV в.) о спасении армян, которое придет с Запада. Многочисленные варианты этого предания, по мысли А. Айвазяна, легли в основу целой программы освободительного движения с X по XVIII вв. и были чрезвычайно распространены как среди армянской элиты, так и в народных массах [Аувазуян 1998: 68–71, здесь же литература вопроса]. Наличие многих вариантов уже говорит о том, что историческая основа видения и самого провидца стала фольклорным преданием и фигурирует в коллективной памяти скорее в виде фольклоризированного предписания коллективного поведения, а не конкретной исторической памяти². Однако это не значит, что подобные фольклорные нарративы остаются лишь в сфере пассивной фольклорной идентичности сообщества; они питают постоянно возобновляемые модели коллективного поведения, прообраз которого на этот раз тоже исходит из времен золотого века. Замечу, что речь идет не об универсальном мотиве возвращения богов (как, например, у ацтеков, принявших конкистадоров за своих богов) или умерших предков (как, например, у аборигенов Австралии, при-

¹ Аварайрское сражение состоялось в 451 г. Оно было решающим в антиперсидском восстании, возглавляемом Варданом Мамиконяном. И хотя армяне потерпели поражение в этой битве, они одержали победу в том смысле, что сохранили благодаря ей свою веру и, как считается, свою идентичность. С Аварайрской битвы начинается отсчет аналогичных моральных побед. В последнее время высказывались даже пожелания покончить с моральными победами и начать добиваться побед действительных.

² Ср. [Aslanian 2003: 15–17]. Вообще «фольклорное» часто трудно отличить от исторической памяти – см., например, [Геворгян: 439–440].

нявших европейцев за оживших мертвецов, поскольку у трупов их чернокожих соплеменников через какое-то время белеет кожа). Спасение армян, согласно разным вариантам легенды и их интерпретациям, должно было прийти от конкретных исторически и географически (непрерывно на Западе) локализуемых народов и их предводителей. Так, уже Аварайрская битва с персами была проиграна из-за того, что Византия не оказала восставшим обещанной военной поддержки (не пришла помощь с Запада). В более поздние века помощь (тщетная) ожидалась от крестоносцев из Европы, в начале XVIII в. армяне обратились по сходной схеме к Петру I с просьбой (тоже тщетной) помочь им в национально-освободительной борьбе (линия Восток – Запад в случае с Россией традиционно заменяется на Юг – Север). Любопытно, что та же модель проявилась и в наши времена: в конце 1980-х армяне Карабаха обратились к «русскому царю» Горбачеву со сходной просьбой – и тоже тщетной [Abrahamian 2006: 333].

Стоит остановиться кратко также на том, что в основе рассматриваемой модели лежит видение. Сон и видения вообще играют важную роль в армянском мифопоэтическом мышлении – достаточно упомянуть живую до сих пор традицию создания святилищ на основании провидческого сна, древнейшим письменным аналогом которой является описание видения проводника христианства в Армении Григория Просветителя и последующего возведения Эчмиадзинского храма в источнике V в. [Агатангелос: 217–227]¹. Характерно, что Хоренаци и конкурировавший с ним другой автор V в., Лазарь Парпеци, создатель другой «Истории Армении», а затем и автор VII в. Себеос корректируют видение знакомого уже нам католикоса Саака Партева (заказчика Маштоца), приводимое Хоренаци в благовидной для его заказчика (Саака Багратуни) редакции [A. Sahakyan 2009: 36–37]. Иными словами, ангажированность ранних создателей истории Армении, в том числе «отца истории» Хоренаци, выражается главным образом в редакции видений и генеалогических легенд [A. Sahakyan 2009], а не исторических событий.

Я уже говорил об Аварайрском сражении как ключевом национальном символе, некоем «национальном узле». Он примечателен еще и тем, что в данном случае, кажется, можно проследить, как он передается из поколения в поколение не только в среде интеллектуальной элиты – через книгу Егише [Егишэ], свидетеля описываемых событий, но и в широких массах, еще не причастных к андерсоновскому «печатному капитализму». Причем в данном случае мы имеем дело, думается, не с фольклорным функционированием нарратива

¹ Часть о видении является, скорее всего, более поздней вставкой. Культурно-антропологическое толкование этого видения см. [Abrahamian 2001].

с историческим содержанием, а с бесперебойной передачей информации о ключевом историческом событии в более или менее устоявшемся оформлении. Я имею в виду устную передачу в форме проповеди. Понятно, что вряд ли стоит искать строгого подтверждения моему предположению, однако ряд косвенных свидетельств говорит в его пользу. Так, проповедник и сегодня непременно поясняет пастве тему и смысл календарного события, которому посвящена служба данного дня. Это тем более необходимо, что служба идет на *гара-ре*, древнеармянском языке, который мало кто из паствы сегодня, да и в гораздо более древние времена понимал. Причем проповедник должен был быть сведущим в том, что освещал – имеются канонические правила риторики, предполагающие историческое знание о событиях и лицах, о которых должна идти речь в проповеди [Mesropyan: 143]. В армянской церковной традиции канонизация мучеников во имя веры и родины прослеживается уже с конца 30 – начала 40-х гг. IV в., а 1036 мучеников Аварайрского сражения начали почитать с V в. С XIV в. этот церковный праздник отмечается в четверг предшествующей Масленице недели [Vardanyan, Badalyan]. Таким образом, ключевое историческое событие и павшие герои хотя бы раз в год становятся предметом прямого обсуждения или косвенного упоминания – присутствие темы Аварайрского сражения в проповедях поддерживалось присутствием героев сражения в канонических духовных песнях (*шараканах*) по крайней мере с XII в.¹ Канонические *шараканы* были посвящены также другим ключевым фигурам, в том числе святым переводчикам [Baghdasaryan], т. е. опять же героям золотого века.

Как видим, рассмотренный механизм устной передачи информации через проповеди вполне может обеспечивать бесперебойную передачу ключевых национальных символов, тем более что церковь не раз брала на себя функции государства, которое в нормальных условиях само должно было бы обеспечивать сохранение во времени качеств, в раннем Средневековье сформированных при прямом или косвенном участии государственной власти. Правда, церковь в свою очередь способствовала тому, что часть армян – армяне-халкедониты оказались исключенными из национального дискурса и в конечном итоге были отсечены от армянской нации [ср. Sargsyan]. Сегодня ту же роль берут на себя национально ориентированные организации и интеллектуалы, готовые отсечь от нации сектантов или армян-мусульман².

¹ Я благодарен Анаит Багдасарян за указание этого косвенного источника исторической идентичности. См. также [Palyan: 167–168] – о примерах упоминания Нерсесом Шнорали (XII в.) героев Аварайра в специальном *шаракане*.

² См., например: «Нет армян-мусульман, так же как нет турок-христиан», – считает доктор политических наук, руководитель Центра страте-

Возвращаясь к золотому веку, отметим, что раннесредневековые конструктивисты, как мы условно назвали их, действовали не на пустом месте, создавая «из ничего» раннеармянскую нацию. Мы уже говорили о достаточно однородном наддиалектном наречии в домаштоцевское время. К этому времени уже существовало устойчивое самоназвание (*hay*), еще один признак наций современного типа, который многие из них приобрели лишь в Новейшее время. Говорили мы также об особом фольклорном единстве. Каким было армянское сообщество до золотого века? Намного ли оно отличалось до нововведений, которые мы здесь рассматривали? Было ли оно уже нациеподобным до реформ IV–V вв., как считают некоторые исследователи, а ранние конструктивисты лишь усилили существовавшие ранее тенденции? Я не берусь судить здесь об этом, оставляя эту задачу будущим исследователям. Я хотел лишь показать, что даже если после нововведений раннесредневековых конструктивистов армянское сообщество, особенно его основная неэлитная масса, на первый взгляд не претерпели кардинальных изменений, эти нововведения послужили некими новыми общими данностями виртуального порядка, благодаря которым сообщество можно уже сопоставить с нациями современного типа. И еще один важный момент: ранние конструктивисты, в отличие от современных, не искали в прошлом этносимволических свидетельств своей древности¹, а конструировали каждый что-то одно, побочным продуктом чего, можно сказать, стала армянская нация.

Этого уже нельзя сказать о последующих конструктивистах: идеалы золотого века, которые уже можно назвать «национальными идеалами», возрождались в эпоху армянского Возрождения и далее в новейшие времена, когда в Европе конструировались нации современного типа. В этом смысле понятно, почему среди армян так сильно выражен примордиализм в разных своих проявлениях. Можно сказать, что армяне «обречены» быть если не примордиалистами, то хотя бы эссенциалистами². Сегодня, в век транснаций (армяне как народ, имеющий множество диаспор, являются типичным примером транснации), еще больше подтверждается верное наблюдение Крэйга Калхуна, для того чтобы «быть членом нации, индивиду не нужны опосредования семьи, общины, области или класса» [Калхун:

гических исследований “Арагат” Армен Айвазян // www.ararat-center.org (16.12.2008).

¹ Об этносимволизме см. [Смит: 312–361]. Здесь же указана литература вопроса.

² О выражении такого примордиализма в армянской национальной модели (национальном генеалогическом древе) см. [Abrahamian 2006: 10–12].

104]. Поэтому имеет смысл расширить понятие нации, а не вводить его в жесткие рамки. Напомним, что даже один-единственный национальный признак, как в случае с черкесогаями, способен в принципе «вытянуть» остальные характеристики нации. Мне известны случаи, когда при особых обстоятельствах (в данном случае в период массовых национально окрашенных выступлений в Армении в 1988 г.) представители диаспоры, по многим признакам утратившие свою национальную принадлежность, неожиданно почуствовали себя армянами.

Наконец, последнее замечание – относительно устной традиции, обеспечивающей бесперебойную передачу информации, – наиболее уязвимом пункте в «долгих» схемах предлагаемого типа. В «оправдание» устной традиции замечу о частой ненадежности и письменных источников для реконструкций подобного рода. Исследователи, занимающиеся общими вопросами нации и национализма, часто попадают в западню, невольно поставленную местными национально ориентированными интеллектуалами, которые обрисовывают «идеальные» воображенные сообщества андерсоновского типа в случае своих наций. Например, известный армянский писатель и публицист XIX в. Раффи оказывается не просто создателем армянской нации современного типа подобно европейским национальным конструктивистам его времени, а последним (пока что) звеном той цепочки, которую мы проследили до V в. Или же исследователь, ограничивающий себя только письменными источниками, оставленными в конце XVIII в. проживающими в Мадрасе армянскими интеллектуалами, мог бы прийти к заключению, что армяне Армении к этому времени уже приблизились к гражданскому обществу европейского типа, хотя этнографическая реальность в Армении тогда была очень далека от конструируемого этими интеллектуалами идеала. Ситуацию с письменными источниками можно сравнить с ситуацией, в которой оказалась западная советология советского времени: лишь после развала советской системы некоторые исследователи обнаружили, что они изучали на самом деле воображенное советское общество, представленное коммунистической пропагандой и антисоветскими диссидентами, а не реальных людей [ср. Bremmer and Taras: xxii]. Сходным образом люди, составляющие нацию, часто остаются незамеченными со стороны авторов, исследующих теории нации (что является, хотелось бы верить, скорее результатом незнания, чем пренебрежения), тогда как нередко эти люди, несведущие в области теорий о них, могут представлять искомые национальные качества через повседневную жизнь. Относительно армян можно сказать, с некоторым преувеличением, конечно, что если современные теоретики-конструктивисты вводят понятие нации на уровне мысли и оформляют его при по-

мощи соответствующих слов, их «изобретение», будучи «конструктором» более ранних конструктивистов, не ведая того, функционирует на протяжении столетий на уровне дела. То же самое мы уже говорили про фольклорное дело, традицию, на которую наложились новые мысли и слова раннесредневековых конструктивистов. Сегодня, в век интернетного глобализма, пришедшего на смену «печатному капитализму», в эпоху, которую можно назвать эпохой тотальной полуграмотности, фольклорная традиция может полностью уступить свои позиции более однозначной национальной (которая нередко питается упрощенными моделями старой фольклорной традиции) или новой групповой, эфемерной и эклектичной постфольклорной¹. Остается надеяться, что хотя старая фольклорная общность и будет разрушена, ее осколки и отдельные элементы (на уровне дела, слова или мысли) тем не менее сохранятся, как они сохраняются теперь – нередко в неосознанном обрывочном виде, создавая непонятное и часто мистическое чувство общности даже у людей, не желающих признавать какую-либо общность.

Литература

Агатангелос. История Армении / пер. с древнеарм., вступ. статья и комм. К.С. Тер-Давтян и С.С. Аревшатяна. Ереван: Наири, 2004.

Андерсон, Бенедикт. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001.

Антонян Ю. «Воссоздание» религии: неоязычество в Армении // *Laboratorium*. 2010. № 1. С. 103–127.

Аракелян Г.С. Черкесогаи // Кавказ и Византия. Вып. 4. Ереван: Изд. АН Арм. ССР, 1984. С. 28–129.

Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.

Винок М. Жанна д'Арк // Нора П., Озуф М., Пюнмеж Ж. де, Винок М. Франция-память. СПб.: Изд. СПб. ун-та, 1999. С. 225–295.

Геворгян Г. Философия. Наука. Культура. Ер.: Изд. «Гитутюн» НАН РА, 2001.

Десницкая А.В. Наддиалектные формы устной речи и их роль в истории языка. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1970.

Егшиэ. О Вардане и войне армянской / пер. с древнеарм. И.А. Орбели. Ереван: Изд. АН Арм. ССР, 1971.

Калхун К. Национализм / пер. с англ. А. Смирнова. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2006.

¹ В своем более «пост» -значении, чем он содержится в термине «пост-фольклор», предложенном С.Ю. Неклюдовым [Неклюдов 1995: 4; 2003: 19].

Карапетян Э.Т. Армянская семейная община. Ереван: Изд. АН Арм. ССР, 1958.

Карапетян Э.Т. Армянская семейная община (вторая половина XIX – начало XX в.). Ереван: Изд. АН Арм. ССР, 1966.

Ломоносов М.В. Избранные произведения. Т. 2. История. Филология. Поэзия. М.: Наука, 1986.

Неклюдов С.Ю. После фольклора // Живая старина. 1995, № 1. С. 2–4.

Неклюдов С.Ю. Фольклор современного города // Современный городской фольклор. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2003. С. 5–24.

Никонов В.А. Этнонимы // Этнонимы / под ред. В.А. Никонова. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит-ры, 1970. С. 5–33.

Саркисян Г.Х. «История Армении» Мовсеса Хоренаци. Ереван: Изд. Ер. ун-та, 1986.

Смит Э. Национализм и модернизм: Критический обзор современных теорий наций и национализма. М.: Праксис, 2004.

Степанян А.А. Развитие исторической мысли в древней Армении. Миф. Рационализм. Историеписание. Ереван: Изд. АН Армении, 1991.

Страбон. География. В 17 книгах / пер., статья и комм. Г.А. Стратановского. М.: Ладомир, 1994.

Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М.: Изд. Моск. ун-та, 1982.

[Хоренаци 1893]. История Армении Моисея Хоренского / пер. Н.О. Эмина. М.: Типография В.А. Гатцукъ, 1983.

[Хоренаци 1990]. Мовсес Хоренаци. История Армении / пер. с древнеарм. яз., введение и прим. Г. Саркисяна. Ереван: Айастан, 1990.

Чалоян В.К. Армянский Ренессанс. М.: Изд. АН СССР, 1963.

Этимологический словарь славянских языков / под ред. О.Н. Трубачева. Вып. 5. М., 1978.

Abrahamian, Levon. Mother Tongue: Linguistic Nationalism and the Cult of Translation in Postcommunist Armenia // Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies. Working Paper Series. Summer, 1998.

Abrahamian, Levon. Небесный храм, растущий из тела жертвы: видение Григория Просветителя в антропологическом контексте (на арм. яз.) // *Hay srberə ev srbavayurerə* [Армянские святые и святылища]. Erevan: Hayastan, 2001. С. 361–367.

Abrahamian, Levon. Armenian Identity in a Changing World. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 2006.

Abrahamian, Levon. Troubles and hopes in Armenian family, home and nation // Representations on the Margins of Europe. Politics and Identities in the Baltic and South Caucasian States / Ed. by Tsypylma Darieva and Wolfgang Kaschuba. Frankfurt / New York: Campus Verlag, 2007. P. 267–281.

Acharyan, Hrachya. Hayereni armatakan bar'aran [Корневой словарь армянского языка. Т. I (1971). Т. II (1973). Т. III (1977). Т. IV (1979)]. Erevan: Er. hamals. hrat., 1971–1979.

Acharyan, Hrachya. *Hayots' lezvi patmut'yun* [История армянского языка]. 2. Erevan: Haypethrat, 1945.

Adonts, Nikoghayos. «Древняя история Армении» в сочинении Себеоса и его связи с произведениями Мовсеса Хоренаци и Павстоса Бузанда (на арм. яз.) // Adonts N. *Erker hing hatorov, h. B* [Сочинения в пяти томах. Т. II], Erevan: Erevani hamals. hrat., 2006. С. 243–293.

Adonts, Nikoghayos. Политические течения в древней Армении (на арм. яз.) // Adonts N. *Erker hing hatorov, h. A* [Сочинения в пяти томах, т. I], Erevan: Erevani hamals. hrat., 2006. С. 218–245.

Aslanian, Sebouh. «The Treason of the Intellectuals»: Reflections on the Uses of Revisionism and Nationalism in Armenian Historiography // *Armenian Forum*. 2003. № 2 (4). С. 1–38.

Ayvazyan, Armen. *Hay zinvorakanut'yan patvo vark'akanonə (4–5-rd darer)* [Кодекс чести армянского воинства (IV–V века)]. Erevan: Artagers, 2000.

Ayvazyan, Armen. *Hayastani patmut'yan lusabanumə amerikyuan patmagrut'yan mej (k'nnaan tesut'yun)* [Освещение истории Армении в американской историографии (критический обзор)]. Erevan: Artagers, 1998.

Ayvazyan, Armen. *Mayreni lezun ev azgaynakanut'yan skzbnavorumə (Hayakn ev evropakan skzbnaghbyurneri hamematakan k'nnut'yun)* [Родной язык и возникновение национализма (Сравнительный анализ армянских и европейских первоисточников)]. Erevan: Artagers, 2001.

Ayvazyan, Armen. Древняя Армения как «национальное государство» (на арм. яз.) // *Ejmiacin, E, mayis* [Эчмиадзин. № 5. Май]. 2005. С. 123–138.

Baghdasaryan, Anahit. Об образах, отраженных в содержании шараканов (на арм. яз.) // *Armenology Today and Prospects for Its Development. International Congress on Armenian Studies, September 15–20, 2003. Abstracts of Papers*. Yerevan: Yerevan University Press, 2003. С. 167–168.

Bremmer, Ian and Taras, Ray (eds.). *Nation and Politics in the Soviet Successor States*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1993.

Djahukyan G. B. *Hayots' lezvi patmut'yun. Nakhagrayin zhamanakashrjan* [История армянского языка. Дописьменный период]. Erevan: HSSH GA hrat., 1987.

Eghishe. *Meknut'iwn Araracots grots Eghishei vardapeti* [Толкование Бытия Егише вардапета] // *Matenagirik' Hayots* [Армянские классические авторы]. Т. I. V в. Антилиас: Арм. Католикосат Киликии, 2003. В. 769–929.

Greenfeld, Liah. *Five Roads to Modernity*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1992.

Grosby, Steven. *Borders, Territory and Nationality in the Ancient Near East and Armenia* // *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. Vol. 40. Part 1. February 1997. P. 1–29.

Narutyunyan B. *Hayastani, hay-iranakan haraberut'yunneri ev Ar'ajavor Asiayi hnaguyn patmut'yan mi k'ani khndirneri shurj (m.t.'a VII–VI dd.)* [О некоторых проблемах древнейшей истории Армении, армяно-иранских отношений и Передней Азии (VII–VI вв. до н. э.)]. Erevan: Hayagitak, 1998.

Hay zhoghovrdi patmut'yun [История армянского народа / Под ред. Ц.П. Агаяна и др. Т. 1–8]. Erevan: HSSH GA hrat., 1967–1984.

Hovhannisyan, Petros H. Мовсес Хоренаци в иноязычных переводах (на арм. яз.) // Ejmiasin, 2010. № 6. С. 115–129.

The Invention of Tradition / ed. by Eric Hobsbawm and Terence Ranger. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983.

Karapet Vardapet [архимандрит]. Hayots ekeghetswoy patmut'iwn. Masn A [История армянской церкви. Часть I]. Vagharshapat: Тр. Маут Ат'ог'оу S. Ejmiasni, 1908.

Khachikyan, Levon. Eghishei «Araracots meknut'iwn» [«Толкование Бытия» Егише]. Erevan: Zvart'nots, 1992.

Kharatyan, Lusine, Shagoayan, Gayane. «Семья» в контексте современных неправительственных организаций (на арм. яз.) // Əntanik'i hetazotman him-nakhndirnerə [Проблемы изучения семьи]. Erevan: Akunk', 2001. С. 49–54.

[Khorenatsi 1990 (1913)]. Movses Khorenatsi. Patmut'iwn Hayots [История Армении] / [Крит. текст и предисловие М. Абеяна и С. Арутюняна (Факсимильное изд. книги 1913 г.)]. Erevan: НКХШ GA hrat., 1990.

[Khorenatsi 1940]. Movses Khorenatsi. Hayots patmut'yun [История Армении] / [Пер. С. Малхасянца]. Erevan: Наупethrat, 1940.

[Khorenats'i 1978]. Moses Khorenats'i. History of the Armenians. Transl. and with commentary by Robert W. Thomson. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978.

[Khorenats'i 2006]. Moses Khorenats'i. History of the Armenians. Transl. and with commentary by Robert W. Thomson. Revised Edition. Ann Arbor, Michigan: Caravan Books, 2006.

Malkhaseants St. Naheren batsatrakan bar'aran. Chors hatorov, h. 1 [Толковый словарь армянского языка. В четырех томах. Т. 1]. Erevan: HSSR pet. hrat, 1944.

Mamedova F. Ursachen und Folgen des Karabach-Problems. Eine historische Untersuchung // Krisenherd Kaukasus / Ed. by Uwe Halbach and Andreas. Baden-Baden: Nomos, 1995.

Marutyan, Harutyun. Home As the World // Armenian Folk Arts, Culture, and Identity / ed. by L. Abrahamian and N. Sweezy. Bloomington and Indianapolis, 2001. P. 73–97.

Mer hagh't'anaknerə, hator A [Наши победы. Т. I], Erevan: Noravank', 2008.

Mesropuyan H. Особенности проповедей, посвященных Вардананц // Аварайги khorhurdə [Значение Аварайра]. Yerevan: Mughni, 2003. С. 141–145.

Musheghyan, Albert. Имя «Арам» как второй этноним армянского народа (на арм. яз.) // Patma-banasigakan handes [Историко-филологический журнал]. 2007. № 1. С. 226–248.

Ormanyan, Maghak'ia. Hayots ekeghetsin [Армянская церковь]. Kostandnupolis: Hrat. V. ew H. Ter-Nersesian, 1911 (Erevan, 1993).

Palyan Kh. Отражение Аварайра в армянских духовных песнях (на арм. яз.) // Аварайги khorhurdə [Значение Аварайра]. Yerevan: Mughni, 2003. С. 165–170.

Pattie, Susan Paul. *Faith in History. Armenians Rebuilding Community*. Washington and London: Smithsonian Institution Press, 1997.

Petrosyan, Hamlet. *Writing and the Book // Armenian Folk Arts, Culture, and Identity / ed. by L. Abrahamian and N. Sweezy*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2001. P. 52–59.

Remittance Transfers to Armenia: Preliminary Survey Data Analysis. Microreport № 117 (September 2008).

Sahakyan, Arcruni. Культурная концепция основания ервандидской столицы согласно Мовсесу Хоренаци (Ервандакерт, Драсханакерт, III–II вв. до н. э.) (на арм. яз.) // Доклады НАН Армении. Т. 105. 2005. № 3. С. 295–302.

Sahakyan, Arcruni. Историографический заказ и дискуссия в трудах армянских историографов V–VII вв. (на арм. яз.) // «Matenadaran» Mashtotsi anvan hin dzer'ageri gitahetazotakan instituti himnadrman hisnamyakin nvirvac gitazhoghovi t'ezisner [Тезисы конференции, посвященной 50-летию основания научно-иссл. института древних рукописей им. Маштоца «Матенадаран»]. Erevan: Nairi, 2009. С. 29–38.

Sahakyan, Arcruni. Оглавление «Истории Армении» Мовсеса Хоренаци как последняя редакция (на арм. яз.) // Levon Khachikyan 90 [Левон Хачикян 90]. Erevan: Nairi, 2010. С. 126–254.

Sahakyan, Vahe. *Hamaynk'i yev hamaynakanut'yan drsevorunnerə yev zargats'man mitunnerə Hayastanum (sotsiologiakan verlut'yun)* [Проявления и тенденции развития общины и общинности в Армении (социологический анализ)]. Автореферат канд. диссертации (Ереванский гос. ун-т), 2002.

Sargsyan, Manvel. Церковное строительство как зеркало могущества власти (на арм. яз.) // Kron ev hasarakut'yun [Религия и общество]. 2007. № 2. С. 5–34.

Smith, Anthony D. *The Nation in History: Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*. Hanover: Univ. Press of New England (for Brandeis Univ. Press), 2000.

Smith, Anthony D. 1991. *National Identity*. Reno, Las Vegas, London: Univ. of Nevada Press, 1991.

Suny, Ronald Grigor. *Looking Toward Ararat: Armenia in Modern History*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

Ter-Minaseants, Eruand Vardapet [архимандрит]. *Əndhanur ekekhetsakan ratmut'iwın, hator A. Hin ekeghetsin* [Общая церковная история. Т. 1: Древняя церковь]. S. Ejmiacin: Тр. Маур Ат'ор'оу, 1908.

Toumanoff, Cyril. *Studies in Christian Caucasian History*. Georgetown Univ. Press, 1963.

Vardanyan R., Badalyan H. Канонизация коммеморизации праздника Вардананц (на арм. яз.) // Avarayri khohurdə [Значение Аварайра]. Yerevan: Mughni, 2003. С. 191–195.

Zekian, Boghos Levon. *The Armenian Way to Modernity: Armenian Identity Between Tradition and Innovation, Specificity and Universality*. Venezia: Supernova, 1997.

Крис Ханн

ПРЕДЕЛЫ КОНСТРУКТИВИЗМА В ТЕОРИИ ЭТНИЧНОСТИ: РАЗДУМЬЯ ПО ПОВОДУ «ЧЕТВЕРТОЙ РУСИ» И «ВТОРОЙ ГЕРМАНИИ»

Введение

Люди всегда жили группами, и наука антропология посвящена изучению этих групп во всем их разнообразии. Об этом свидетельствует само название *этнография*. В XVIII в., когда первые немецкие исследователи Сибири внесли вклад в основы современной дисциплины, считалось само собой разумеющимся, что *этнос* – это некая сущность находящаяся «где-то там» и ожидающая описания этнографа (дословно «рисовальщика народов»). Этот заданный, примордиальный характер воспринимался очевидным благодаря наличию уникального языка. Также считалось, что языки и популяции развиваются, и что их границы чертятся и перечерчиваются под воздействием множества разных обстоятельств, включая последствия политических и военных противостояний. Тем не менее фикция этих примордиальных народов сохранялась и даже усилилась с подъемом «нацигосударства». В XIX и XX вв. многие народы прежде не наделенные государством добились его, или оно им было навязано. Этнографы часто были призваны документировать эссенциальные характеристики этих народов; они делали это со ссылкой на доиндустриальное прошлое, а не на настоящее. Большинство бывших социалистических государств Восточной Европы следовали этой модели. Антропологи этих стран были прежде всего «национальными этнографами». Главная теоретическая парадигма этой дисциплины в самой влиятельной социалистической стране, СССР, также придавала особое значение *этносу*. Утверждалось, что *этнос* является результатом исторических процессов. Но за кулисами идеологии исторического материализма, теории *этнуса* в советской антропологии была свойственна изрядная мера примордиализма.

В англоязычной антропологии разрыв с этим образом мыслей и его замена на «конструктивистский» подход к формированию этнической идентичности условно приписывается работам Фредерика Барта (1969). Данный подход был подкреплён по отношению к «на-

циям» трудами Эрнеста Геллнера (1983) и Бенедикта Андерсона (1983). В то же время некоторые историки сделали еще один шаг, постулировав, что «воображаемые» сообщества лучше рассматривать как «изобретенные» (Hobsbawm, Ranger 1983). Мода на деконструкцию не стихала в течение трех последних десятилетий. Эти годы были полны насильственных конфликтов, которые имели, по крайней мере на поверхностный взгляд, этническую природу. Социокультурные антропологи присоединились к политическим экономистам в привлечении внимания к более глубоким экономическим и политическим факторам, задействованным в этом насилии; они показали, что этнонациональные лояльности, далеко не присущие населению примордиально, часто являются продуктом сознательной политики мобилизации со стороны элитных групп и «этнических предпринимателей». Мы далеки от создания общей теории, объясняющей эти явления, хотя некоторые ученые полагают, что теория рационального выбора может дать ключ к формулировке общих законов [Schlee 2006].

После распада СССР многие регионы испытали значительный рост этнонационального сознания. В некоторых регионах Кавказа и Средней Азии были отмечены повторяющиеся вспышки насилия. В связи с этим интересно проследить, как научная дисциплина, призванная изучать эти явления, адаптировалась к постсоциалистическим реалиям. Положения исторического материализма были отброшены многими. Но какую позицию могли бы постсоветские антропологи принять взамен? Во многих государствах, которые теперь стали независимыми, ученые в большинстве случаев были вовлечены в поддержку проекта нового национального государства. Основной позицией был примордиализм. Но в самой Российской Федерации ситуация была довольно сложной. Территория страны все еще включала длинный список этнических групп, которые были колонизованы Россией до революции, но чья нерусская этническая идентичность признавалась, и эти группы действительно были успешно консолидированы благодаря социалистической политике по отношению к меньшинствам. Какое возможное послание российский антрополог мог бы донести до новых российских носителей власти в этих обстоятельствах?

Наиболее убедительным был ответ Валерия Тишкова, который сумел соединить активную политическую деятельность с радикальным отторжением старой советской теории *этноса* и ее заменой на теорию, которая гораздо ближе к западному конструктивистскому подходу. Этнические группы, согласно Тишкову, в Российской Федерации, как и в любом другом месте, представляют собой зависящие от множества факторов продукты истории. Он связывает эту

предпосылку с «гражданской» теорией национальной идентичности [Tishkov 2009]. С его точки зрения, континентальная экспансия России была экспансией «нормального» государства-нации, далеко не являясь угнетающей империалистической властью, аналогичной западноевропейским державам, расширившимся далеко за моря посредством насилия. Все меньшинства должны иметь возможность чувствовать себя дома и идентифицировать себя с Российским государством, поскольку оно опирается не на доминирование русского этноса, но на зрелую политическую концепцию *российскости*, которая могла бы дать позитивный пример другим, все еще захваченным «этнической» моделью государствам.

Западный обозреватель, симпатизирующий такому «гражданскому» взгляду на государство, может только восхищаться позицией Тишкова – тем более в силу известной прочности в России этнического подхода, с которым он порвал столь решительно. В этой статье я не ставлю под вопрос эту позицию. Моя цель – просто исследовать некоторые примеры необычайного разнообразия постсоциалистического мира за пределами бывшего СССР, где одни попытки сформировать новые коллективные идентичности похоже были достаточно успешными, а другие провалились. Я полагаю, что эти примеры выявляют пределы «(де-) конструктивистского» мышления и помогают понять природу конструирования идентичностей в современной Центральной Европе. Читатели могут сами решить имеют ли эти примеры более широкое значение.

Четвертая Русь

Широко распространено мнение, по крайней мере в Западной Европе, что первое Русское государство под названием Киевская Русь сформировалось чуть более тысячи лет тому назад. Главным символическим моментом в нашем восприятии является принятие Владимиром христианства в 988 г. Позже это государство распалось. Хотя детали не ясны, никто не сомневается что разделение восточных славян сегодня на три различных народа, ныне образующих государства: Российскую Федерацию, Украину и Беларусь, произошло достаточно давно. Первой реакцией западного читателя, не эксперта, или даже слависта, при упоминании понятия «четвертая Русь», было бы, скорее всего, замешательство. Что может означать эта «четвертая Русь»?

Ответ, данный организаторами научной конференции в 2006 г. в юго-восточном польском городе Пржемысл, был достаточно ясным. Для американского политолога Пола Беста и польского историка Станислава Степина четвертая Русь относится к «рутенианцам» или «русинам» Карпатских горных регионов Центральной Европы,

проживающим на территории нескольких современных государств, в частности в Польше, Украине и Словакии. Этот народ никогда не имел своего собственного государства. Действительно, на их горной родине не было каких-либо значительных городских поселений. В конце Средних веков ими номинально управляли монархи Варшавы и Буды. С конца XVIII в. они вошли в состав империи Габсбургов. Сообщества к северу от Карпатского хребта правили из Вены, тогда как те, что были к югу, оставались в венгерской орбите. Только с экспансией Советского Союза, последовавшей за Второй мировой войной, значительная часть этой «четвертой Руси» вновь оказалась внутри восточнославянского государства, где они теперь сформировали Закарпатскую область Украины. Другие сегменты оказались классифицированы в качестве членов украинского меньшинства в социалистических Польше, Словакии, Венгрии и Румынии. Конкретные политические обстоятельства значительно варьировались как в тот период, так и после развала социалистической власти. Однако все эти государства сейчас формально признают русин как меньшинство. В самой Украине такая идентичность не признается. Между русинами и украинцами существовал некоторый антагонизм, причем последние настойчиво утверждали, что русины, включая все их подгруппы, как, например, лемки в Польше, являются не более чем региональной группой внутри украинской нации.

Пример Польши я знаю лучше благодаря своей полевой работе в 1979 – 1981 гг. [Напп 1985]. В 1980-е гг., перед концом социалистического режима, органы власти стали относиться терпимо к культурным мероприятиям, организованным лемками отдельно от деятельности украинского меньшинства (в частности, к ежегодному фестивалю «Ватра»). Юридически лемки к тому времени не имели отдельного признания. Они были изгнаны со своей Карпатской родины после Второй мировой войны и переселены на территории, которые Польша получила от Германии, на западе и севере нового социалистического государства. Так как общины были разделены и семьи разбросаны, многие во втором поколении ассимилировались в польское общество. Негативные стереотипы об украинцах в польской народной культуре также способствовали этому ассимиляционному процессу. Тем не менее многие лемки (более пяти тысяч по последней переписи) остались привержены этой идентичности, которая сформировалась с подачи этнографов, а также лиц, вернувшихся из диаспоры, и польских политиков в межвоенные десятилетия. В 1990-е гг. лемки были официально признаны как этническая группа, что вызвало гнев тех украинцев, которые видят эту новую ситуацию как повторение предыдущих польских усилий разделить их народ. Согласно новому законодательству украинцы классифицируются как национальное

меньшинство, а лемки – как этническое меньшинство. Разница заключается в том, что этническое меньшинство не имеет своего государства на политической карте мира.

Отношения между украинцами и русинами (как они известны по другую сторону гор) настолько же сложны в странах, в которых они не подвергались переселению: в Словакии, Украине, Венгрии и Румынии. В этой краткой статье не представляется возможным изучить все сложности прошлого и настоящего. Диаспорные общины русин в Северной Америке играли очень важную роль в их современной истории [Tishkov 2002]. Выдающимся исследователем русин является Пол Роберт Магочий, американский историк, который провел большую часть своей академической карьеры в качестве заведующего кафедрой украинских исследований университета Торонто. Хотя Магочий имеет общие публикации о Галиции и Украине, он приобрел известность благодаря монографии, посвященной движению русин в XIX в. [Magocsi 1978]. Недавно под его редакцией вышла «Энциклопедия истории и культуры русин» [совместно с I. Pop, второе издание 2005]. С 1990 г. Магочий также играл активную роль в правозащитном движении русин, например, в качестве представителя США во *Всемирной Федерации Русинов*. В то же время его научные работы безупречно документированы; и его доклад на конференции в Пржемысле в 2006 г. заслуживает особого внимания, представляя собой зрелое изложение его взглядов относительно области, которую он именует *Карпато-русинскими исследованиями*, территории, которую он называет *Карпатской Русью*, и народа, которого он называет *карпато-русинами* или просто *русинами*, – но не рутенианцами, так как в глазах многих восточных славян этот термин ассоциируется с западным, римско-католическим доминированием [Magocsi 2009].

Магочий начинает свой текст, слегка иронизируя по поводу названия конференции, выбранного организаторами. На его взгляд, существование четвертого восточнославянского народа не должно более ставиться под вопрос, ввиду уже достигнутого политического и научного признания (включая международное признание недавно стандартизированного русинского языка как одного из 14-ти славянских языков). Затем большая часть доклада посвящена уточнению терминов, включая названия главных русинских субрегионов и границ Карпатской Руси в целом. Магочий исходит из аксиомы, что «государства приходят и уходят, а народы остаются. Не вина русин, что их родина, Карпатская Русь, время от времени оказывалась то в пределах одного государства, то разделенной между несколькими государствами» [Magocsi 2009: 14]. Он критикует тех украинских этнографов, которые предложили трехчастную классификацию населения как к северу, так и к югу от Карпатского хребта: лемки, бой-

ко и гуцулы. Признавая, что некоторые подгруппы на юге едва ли можно этнографически отличить от их украинских соседей на севере, Магочий утверждает, что южане тем не менее принадлежали к «совершенно иной геополитической сфере» под венгерским правлением. Более осмотрительные выводы читаем на предпоследней странице:

«Таким образом, геополитические, исторические и этнографические характеристики, не говоря о самоидентификации, являются самыми важными критериями в определении Карпатской Руси как территории и русин, как количественно доминирующего – хотя и не единственного – народа внутри своих границ» [Magocsi 2009: 23].

Здесь есть напряжение, даже противоречие между этим утверждением и высказанной ранее аксиомой, что *народы* сохраняются сквозь время, независимо от политических границ и субъективных идентификаций. Магочий не сомневается, что лемки-русины Польши принадлежат русинскому народу, хотя они никогда не были частью венгерской геополитической сферы. Тем не менее ни он, ни предыдущие эксперты, не смогли предложить, как провести удовлетворительную «объективную» границу между лемками и их восточными соседями, так называемыми бойко. Деревню, которую я изучал в Польше [Hann 1985], польские ученые обычно считали находящейся в зоне лемков, хотя данные свидетельствуют, что в конце Габсбургского периода ее население, или, по крайней мере, ее клерикальные лидеры, были убежденными украинскими националистами и едва ли придавали значение такой «более низкой» региональной идентичности как лемки. В 1918 – 1919 гг., когда в этих горных деревнях была провозглашена недолговечная Западно-Украинская республика, украинская идентичность тоже была очень новой, вряд ли существовавшей до второй половины XIX столетия.

Следовательно, некоторые из четких границ, проведенных на собственных картах Магочия (к примеру, в обсуждаемом докладе) вводят в заблуждение. Одно дело, провести линию между поселениями русин и их польскими, словацкими, венгерскими или румынскими соседями. Совсем другое дело – провести линию между русинами и украинцами, так как «объективно» их характеристики, прежде всего, язык и религия, так похожи. Но, конечно, сходство, наблюдаемое ученым, может не точно соответствовать субъективным идентификациям затронутых народов. Это весьма затрудняет подсчет размеров русинского населения. Согласно данным, собранным Магочием, более 50 тыс. жителей Европы (включая 16 тыс. потомков мигрантов XVIII в. в Сербии), официально отвечая на вопросы переписи, объявили себя русинами по национальности [Magocsi 2009: 12]. Магочий не уделяет достаточного внимания тому факту, что он сам сыграл

значительную роль в стимуляции этого сознания, особенно в Словакии, где 24 тыс. человек объявили себя русинами; любопытно, что в два раза больше человек назвали русинский своим родным языком (т. е. 30 тыс. представителей украинского меньшинства объявили родным языком русинский, а не украинский).

В некоторых поселениях чувствуется напряжение между соревнующимися ориентациями, но в целом, даже в Закарпатской области Украины, где не было официально признано какого-либо русинского меньшинства, эти дебаты об идентичности исчерпали себя мирно. Я думаю, что этот пример, который также поднимает вопросы о свободе ассоциаций и «культурных правах», довольно хорошо иллюстрирует конструктивистский подход. Как Магочий сам сформулировал это в названии, данном им сборнику своих основных статей, «Созданию национальностей нет конца» (1999). Конечно, он спешит добавить, что это не *он* создает идентичность карпато-русин. Скорее, в традиции «пробуждающих деятелей» XIX в., он утверждает, что работает с заранее заданным материалом. С простой уловкой он утверждает, что, с одной стороны, русины всегда существовали там как народ (советский ученый мог бы понять это как этносоциальный организм), тогда как, с другой стороны, он признает, что этот народ был сформирован в определенное время в определенной «геополитической сфере». Не всех это убеждает; многие украинцы все еще страстно верят, что все это – коварные уловки, имеющие целью разделить их нацию. На это профессор Магочий ответил бы, наверное, что не может быть причин делить *a priori* восточнославянские народы на три нации, а не на четыре. Запрет на его «этническое предпринимательство» по закону пошел бы вразрез с политической либерализацией после 1990 г., в результате чего четвертая Русь в настоящее время приобрела далеко идущее политическое и научное признание в большинстве стран региона.

Вторая Германия

Противоположный пример – бывшая Германская Демократическая Республика, граждане которой в 1990 г. проголосовали за «воссоединение» с Федеративной республикой. Социалистическая республика прекратила свое существование в одну ночь. Если после краха социалистической власти в Советском Союзе, Югославии и Чехословакии, число новых стран на карте возросло, то в случае с Германией произошло обратное. Однако обе части этого нового государства развивались довольно разными путями более четырех десятилетий, во время которых Берлинская стена стала символом их насильственного разделения. Восточные немцы в большинстве своем про-

голосовали за единение, но могли ли они действительно выковывать общую идентичность с капиталистическими западными немцами, которых они были обучены критиковать, и более того осуждать и презирать?

Спустя двадцать лет дебаты об идентичности продолжают медленно кипеть, время от времени выплескиваясь в СМИ. Как хорошо известно, экономика ГДР была демонтирована, чтобы выстлать дорогу для западных компаний, что привело к массовой безработице. Много граждан потеряли работу по политическим причинам, особенно в университетах и в Академии наук, которая была закрыта. Молодые люди, столкнувшись с мрачными перспективами дома,отреагировали, мигрировав в Западную Германию или в соседние страны. В результате, численность населения в «новых федеральных землях» резко упала; сейчас – это пожилое население с низкой квалификацией (так как вероятность эмиграции выше для тех, кто преуспевают в учебе или приобретают профессиональную квалификацию). Эти люди видят, что в итоге приватизационной политики и других мер, предпринятых после воссоединения, произошло существенное перераспределение богатства и власти в пользу западных немцев, *wessu* (*Wessis*). Там, где новые рабочие места создавались и создаются на Востоке, наиболее привлекательные позиции, скорее всего, получают именно *wessu*. Неудивительно, что это приводит к недовольству местного населения. В результате этого некоторые пожалели, что они проголосовали за воссоединение в 1990 г. Даже среди тех, кто был слишком молод, чтобы помнить какой была жизнь в ГДР, присутствует некий *местный патриотизм* (*Lokalpatriotismus*), выражающийся в предпочтении местных продуктов питания и в «*остальгии*» («*Ostalgie*») по материальной культуре *старого режима* (пример – культ автомобиля Трабант). Эта «(н)остальгия» должна пониматься как общее стремление восстановить гедеэровские условия жизни. Она, скорее, является знаком неудовлетворенности *осси* (*Ossi*) тем, что в новом объединенном государстве доминируют *wessu* [Berdahl 1999].

В целях этой статьи интересно продолжить исследование идентификаций *осси* и *wessu* с позиций теории этничности. Девиз 1989 г. «мы – один народ» подразумевал простую историю восстановления того, что было разорвано после Второй мировой войны. Однако Германия возникла как политическое целое (нация-государство) только во второй половине XIX столетия; его границы до 1945 г. радикально отличались от тех границ, в которых немцам было предложено «воссоединиться». В большинстве значений слова «культура», граждане Федеративной республики в 1990 г. имели гораздо больше общего с немецкоговорящим населением Австрии или Швейцарии, чем с гражданами ГДР. Важно также отметить, что в самой ГДР, возник-

шей из зоны советской оккупации, было мало внутренней согласованности культурного характера. Между консервативными Тюрингией и Саксонией на юге и Мекленбург-Передней Померанией на Балтийском побережье были значительные различия в лингвистическом и религиозном отношении. Вкратце, идентичности *осси* и *весси* возникли только из-за новых политических барьеров, наложенных в 1940-х гг., а не из-за давних символов различия, в том числе и по происхождению. Правда, в некоторых шутках об *осси* как о племени подтрунивалось над распространенным саксонским диалектом, на котором также говорил бессменный секретарь Коммунистической партии ГДР Вальтер Ульбрихт. Но что объединило *осси* и идентифицировало их как таковых – это просто опыт четырех десятилетий социализма в ГДР.

Термин *племя* давно политически неприемлем для многих западных антропологов. Они чувствуют себя более комфортно с термином «этническая группа», особенно после того, как в сборнике под редакцией Фредерика Барта (1969) была показана гибкость и процессуальность этнической идентификации. Согласно тому, что быстро стало новой ортодоксией, этнические группы вовсе не были резко отделенными «сферами» культурного различия, воображаемыми И.Г. Гердером в XVIII в. (и позже далеким эхом отозвавшимися в советской теории *этноса*). Скорее они постоянно модифицировались, поскольку люди пересекали этнические границы, и «содержимое» этнической идентичности менялось во времени. Ситуативное установление различий означает подчеркивание различных характеристик, согласно контексту. Легко было предоставить примеры, в которых этнические группы сливались, расщеплялись или систематически фальсифицировали генеалогии, чтобы сохранить фикцию общего предка. Что осталось после всей этой деконструкции, так это субъективная идентификация с коллективом: чувство принадлежности к «мы группе», выражаясь словами покойного немецкого антрополога Георга Элверта [Elwert 1989].

На этом фоне было только делом времени, чтобы западные представители общественных наук стали рассматривать *осси* как «этническую группу». Первым сформулировал вопрос таким образом американский политолог Марк Говард [Howard 1995]. Он предположил, что бывшие восточные немцы действительно были этнической группой, так как они явно разделяли сильное чувство принадлежности к «мы группе» в противовес доминирующим *весси*. В немецком государстве, руководимом христианскими демократами и с неохотой воспринимающем какую-либо версию «мульти-культурализма», это вызывало противоречия. Действительно, ГДР осуществляла последовательную политику, направленную на поддержку своего небольшого

славянского меньшинства (сорбов); и датское меньшинство в земле Шлезвиг-Гольштейн долго пользовалось особой правовой защитой. Но подавляющее большинство постоянного населения Германии, которое не были немцами по рождению, такого признания не имели. В наши дни их рассматривают всех вместе, как «людей с миграционным происхождением». В отличие от этого, *осси* все еще были несомненно немцами; и их притязания называться немцами были сильнее, чем притязания большей части «российских немцев», которые в результате западногерманской политики по предоставлению гражданства смогли на основе *ius sanguinis* (права крови) в эти годы иммигрировать в богатое государство, с которым большинство имели только незначительные связи. В то время как этих «этнических» немцев из Казахстана в народе называли «русскими», предложение Говарда, что *осси* представляют собой этническую группу, было провокацией, как для людей на улице, так и для ученых.

Этот вопрос снова всплыл на широко освещенном прессой судебном процессе в Штутгарте (Западная Германия) весной 2010 г. Дело было возбуждено женщиной из Восточной Германии, чье заявление на работу было отклонено западным работодателем. Случайно она смогла увидеть, что ее потенциальный работодатель в заметках интервью небрежно приписал «*ossi*». На основе этого свидетельства она подала на него в суд, ссылаясь на *этническую* дискриминацию. Дело было отклонено трудовым трибуналом. В своих пронизательных комментариях по этому делу Томас Биршенк (2010) раскритиковал как судью, так и адвоката, представляющего *осси*, за то, что они полагались на старое «гердеровское» понятие этнической группы, вместо того чтобы обратить внимание на конструктивистскую парадигму, предложенную антропологами в последние десятилетия. Для Биршенка, как и для Говарда, *осси* действительно отвечали всем критериям, так как они были наделены многочисленными «маркерами идентичности», и в общем имели сильное «чувство мы», в отличие от *весси*, основанное на воспринимаемой дискриминации.

Но эта тема недолго оставалась в центре внимания. Она ушла в тень через несколько месяцев после общественного скандала, связанного с публикацией книги, в которой известный политик (и ведущий член социал-демократической партии) изложил катастрофический прогноз будущего страны из-за чрезмерного числа иммигрантов, которые не могут или не желают вести себя подобно немцам [Sarrazin 2010]. Пока я пишу эти строки, данные «интеграционные дебаты», как они были эвфемистически названы, продолжают пестреть в заголовках газет. Несмотря на то что структурные различия между Востоком и Западом не были существенно сглажены, сам факт того, что Ангела Меркель является *осси*, делает проблематизацию «интеграции осси» неактуальной.

Заключение

Почему дело Карпатской Руси имело успех, а предложение считать бывших восточных немцев этнической группой в общем осмеивается или в лучшем случае воспринимается как научное измышление? Обе предполагаемые общины могут быть интерпретированы в рамках конструктивистской перспективы как демонстрирующие вариативность и гибкость коллективных идентификаций, но здесь трудно точно определить какую-либо общую логику. Можно было бы поверхностно утверждать (что часто делают *весси* с обвинительным тоном), что восточные немцы, проголосовавшие за (вос)соединение, на самом деле были мотивированы исключительно или преимущественно перспективой стать такими же богатыми, как и западные, прежде всего, благодаря переходу на их валюту. Некоторые из тех, кто называют себя русинами, а не украинцами, могут быть мотивированы перспективой получения дополнительных специальных ресурсов от руководителей культуры и/или перспективой коммерческой прибыли от маркетинга своей культуры для туристов (так же как и идентичность *осси* становится рыночной для туристов через Трабант [см. Comaroff/Comaroff 2009]). Но вряд ли такой прагматической мотивацией можно объяснить все чувства, что были вовлечены, включая чувства поражения или предательства, когда ожидания не реализовались.

Случай карпато-русин можно понять только в контексте многовековой истории, которая в итоге привела к разной степени дифференциации от других восточных славян в некоторых самоидентификациях. Это стало возможным под влиянием их нахождения в составе Венгерского и Польского государств, а затем более решительно – под влиянием североамериканской диаспоры, начиная с конца XIX в. В наше время успех движения русин в большой степени обязан искусному сочетанию активизма и научной деятельности Пола Роберта Магочия. Он шел по следам строителей наций XIX в. и многое сделал, чтобы создать «чувство мы» среди тех, кто не имел его прежде. Политическая либерализация и давление в вопросе признания меньшинств со стороны таких высоких инстанций, как Европейский союз также сыграли роль в пользу движения.

В отличие от этого, хотя ГДР и считалась репрессивным государством, она не репрессировала своих граждан как *немцев*. Госпожа Меркель смогла достичь высокого поста в объединенной Германии. Несмотря на рессентиментные чувства, *осси* сознают, что в сравнении с поляками и чехами, они имели существенные привилегии, прежде всего, так как они получили гораздо более ранний доступ к ресурсам Европейского союза. В настоящее время самая главная «этническая»

проблема в Германии не воспринимается как противостояние востока и запада, а как вопрос, как интегрировать неэтнических «немцев» по всей стране.

Таким образом, в последнее время существует пропасть между использованием термина «этническая группа» антропологами, принимающими этот термин в гибких границах, и обычными гражданами. Хорошо образованной интеллигенции (*Bildungsbürger*) и, скорее всего, большинству ученых, включая антропологов, предложение считать *осси* «этнической группой» покажется почти нелепым. Если турки, поляки, рома (цыгане) и сорбы должным образом подходят под классификацию «этнических групп» в Германии, тогда не должны ли быть *осси* чем-то другим? Кажется, сорока лет особого социалистического развития никак не могло быть достаточно, чтобы создать ощущение «геополитической сферы», к которой Магочий прибегает в случае с Карпатской Русью, после отказа от его более ранней аксиомы долговечной примордиальной сущности. Но как долго должна такая геополитическая формация длиться, чтобы создать подобную «мы группу». Образование в Габсбургской империи провинции Галиция в 1772 г. было полностью искусственным, политически мотивированным шагом в первом разделе Польши. Менее чем через 150 лет она исчезла с карты так же внезапно, оставив сложное наследие: большие сообщества имеющих национальное сознание украинцев и поляков, а также небольшое сообщество, которое позже уточнило свою идентичность как лемки. Это правда, что некоторые граждане данной Габсбургской провинции и их потомки, включая многих евреев, стали считать себя галицийцами: и сейчас их можно исследовать в диаспоре в Нью-Йорке или Тель-Авиве, «где галицийские “мы группы” сохранили “фантомную” идентичность, все еще отзывающуюся эхом среди интеллектуалов в львовских кофейнях» [Wolff 2010]. Но в этом случае, даже 150 лет политического единства оказалось явно недостаточным для успешного возникновения и распространения новой коллективной идентичности на обсуждаемой территории.

Пример Российской Федерации полностью отличается от тех, что были приведены выше. Мне кажется, что глубочайшие исторические основы «первой Руси» ставят ее в удобную позицию, чтобы предложить привлекательное «гражданское» решение для головоломки коллективной идентичности. Как я понимаю его работы, Валерий Тишков считает, что федеральное государство должно стремиться обеспечить всем своим гражданам (*россиянам*) равные возможности переработать их «чувство мы» так же, как у граждан, которые являются этнически русскими. Даже группы, чьи границы по каким-либо причинам оспариваются, аналогично «четвертой Руси», достойны таких возможностей в рамках своего гражданства. Современное го-

сударство может не суметь реализовать это стремление, но давайте не забывать, что современная Германия гораздо дальше от такого идеала, так как большое количество ее постоянных жителей не имеют гражданства.

В завершение мне бы хотелось взглянуть за пределы гражданско-патриотизма, на новые формы интернационализма. Европейский союз – самый большой из существующих экспериментов такого типа. Возможно ли, что Российская Федерация однажды станет ее членом? Я предпочел бы видеть в будущем новый Евразийский Союз, который предположительно имел бы свою столицу в России. Он был бы основан не на недавних идеологических искажениях «евразийства», а на единстве всех жителей целого континента, от Атлантического до Тихого океана, во всем их калейдоскопическом разнообразии. Возможно, к этому времени мы не увидим необходимости втискивать граждан в контейнеры, снабженные этикетками «этнический» или «национальный», и современный конструктивизм будет отправлен в мусорную корзину вслед за советской теорией *этноса*.

Авторизованный пер. с англ. Э. Гучиновой и М. Багдасарян

References

- Anderson B. 1983. *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Barth, F. (ed.) 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: the social organization of culture difference*. Bergen: Universitetsforlaget.
- Berdahl, D. 1999. (N)Ostalgie for the present: memory, longing, and East German things. *Ethnos* 64 (2).
- Best, P. and S. Stepień (eds.). 2009. *Does a Fourth Rus' Exist? Concerning cultural identity in the Carpathian region*. Przemyśl-Higganum: PWIN.
- Bierschenk, T. 2010. Für einen Ethnologen eine klare Sache: natürlich sind Ossis eine Ethnie. *Pressemitteilung*, 21. April 2010. Mainz: Johannes Gutenberg-Universität. [Press Release]
- Comaroff, J. L. and J. Comaroff 2009. *Ethnicity, Inc.* Chicago: University of Chicago Press.
- Elwert, G. 1989. Nationalismus und Ethnizität: über die Bildung von Wir Gruppen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 3.
- Gellner, E. 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Hann, C. 1985. *A Village Without Solidarity: Polish peasants in years of crisis*. New Haven: Yale University Press.
- Hobsbawm, E. and T. Ranger (eds.). 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Howard, M. 1995. An East German ethnicity? Understanding the new division of unified Germany. *German Politics and Society* 13 (4).

Magocsi, P.R. 1978. *The shaping of a national identity: subcarpathian Rus', 1848–1948*. Cambridge, MA.: Harvard Univ. Press.

Magocsi, P.R. 1999. *Of the making of nationalities – there is no end*. New York: Columbia Univ. Press.

Magocsi, P.R. 2009. *The fourth Rus': a new reality in a new Europe*. In: Best, P. and S. Stepień (eds.). *Does a fourth Rus' Exist? Concerning cultural identity in the Carpathian region*. Przemysl-Hyganum: PWIN.

Magocsi, P.R. and I. Pop (eds.). 2005. *Encyclopedia of Rusyn History and Culture*. Toronto: Univ. of Toronto Press.

Sarrazin, T. 2010. *Deutschland schafft sich ab: wie wir unser Land aufs Spiel setzen*. München: Dt. Verl.-Anst.

Schlee, G. 2006. *Wie Feindbilder entstehen: eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte*. München: Beck.

Tishkov, V. 2002. *The diaspora as a historical phenomenon*. *Anthropology and Archeology of Eurasia* 41 (1).

Tishkov, V. 2009. *What are Russia and the Russian people? Russian Politics and Law* 47 (2).

Wolff, L. 2010. *The Idea of Galicia. History and Fantasy in Habsburg Political Culture*.

Stanford: Stanford University Press.

С.А. Ушакин

ЖИЗНЕННЫЕ СИЛЫ РУССКОЙ ТРАГЕДИИ: О ПОСТСОВЕТСКИХ ТЕОРИЯХ ЭТНОСА

В образовавшейся свалке кусков бывшего народа что-то новое прорастает. Что? Отнюдь не новый народ. На образование народа нужны века и даже тысячелетия. А тут идет бурный рост какой-то новой живой материи. Что это за материя? ...Это не продолжение жизни народа – трупы не воскресают. Это новая, чуждая нам жизнь, вырастающая на продуктах распада нашего народа

[Зиновьев: 108].

Мертвых нельзя водить в атаку, но из них можно выложить штабеля, а между штабелями проложить дорожки, посыпать песочком. Народ можно организовать.

[Шкловский: 224].

...когда мы не в состоянии навязать свою власть другим, мы всегда можем избежать власти других при помощи самоуничтожения. В этом случае мы контролируем ситуацию. В этом случае и позитивное, и негативное приобретают положительный знак, сохраняя при этом противоположность своих ценностей и борьбу за свой приоритет.

[Грин: 17].

Эта статья изначально была написана в 2004 г. – как часть моей диссертации «The patriotism of despair: symbolic economies, national memory, and communities of loss in Russia», которую я защищал на отделении антропологии в Колумбийском университете. Основанная на полевых исследованиях в Барнауле и Москве в 2001–2003 гг., диссертация исследовала патриотические концепции, идеи и организаций, возникшие в основном в провинциальной России «снизу». Статья вышла в журнале «Ab Imperio» (2005, № 4), и тогда мне казалось, что и теория этноса – в бромлеевском и гумилевском вариантах, – и разнообразные локальные теории «жизненных сил» сходят на нет, уступая место конструктивистским концепциям нации и националь-

ности. Эта уверенность в отмирании «этноса» оказалась слишком оптимистичной. Развитие социальных наук и социальных движений в России в течение последних пяти–семи лет показало, что идеи о «биопсихосоциальной основе» наций живы, и что попытки найти ее психосоматическую субстанцию все так же популярны – и в широких массах, и в узких кругах исследователей. Надеюсь, что републикация этой статьи в новом контексте позволит привлечь внимание к социальным и интеллектуальным истокам «этноса», на которых и строятся теория и практика национализма сегодня.

* * *

Начну с двух методологических цитат. Первая – из сборника материалов, который, согласно аннотации, представляет результаты теоретико-методологических исследований неклассической социологии в России рубежа XX–XXI вв. Объясняя основы этой социологии, С.И. Григорьев и А.И. Субетто пишут:

Рефлексивно-методологическая эволюция отражает изменения в базисе науки, происходящие под влиянием цивилизационного запроса, формирующегося в результате действия цивилизационной логики развития, императива выживаемости человечества в XXI в. Эта революция есть «революция Неклассичности» в эволюции единого комплекса знаний, обусловленная императивами снятия технократической асимметрии современной системы знаний и информационно-интеллектуально-энергетической асимметрии человеческого разума, сложившихся к концу XX в. и выступающих гносеологическими источниками неадекватного реагирования человечества на кризисные ситуации. Вопрос стоит об опережающем развитии теории рефлексивных систем, системогенетики, учения об общественном интеллекте, человековедения, наук о живом существе, биосфероведения и др. [Григорьев и Субетто: 22]

Вторая – из статьи, опубликованной ведущим российским социологическим журналом. Автор статьи, научный сотрудник Института социологии РАН, перечисляя «результаты исследований в области социологии новых форм жизни», выделяет в частности:

«...мультипарадигмальный и междисциплинарный синтез подходов культурологического (социология культурного уровня жизни), активистско-деятельностного, социокосмологического, социоэнергоинформационного (социоэниологического), социоэкологического и др., на идее многомерности и многоуровневости реальности, находящейся в поле зрения социологов. В центре этой реальности – человек, как социальный субъект, взаимодействующий с человеком культурным, космическим, биологическим, духовно-психическим и т. д.» [Болгов: 20–21].

При всей гипертрофированности, подходы, обозначенные в этих цитатах вряд ли уникальны для отечественного обществоведения. Признание прерывности общественной истории чаще всего проявляется в прерывности методов исторического повествования, а осознание фрагментарности индивидуальной или групповой идентичности выражается в виде фрагментарности подходов к их исследованию. Задача исследования «нелинейности» развития объекта исследования, таким образом, видится не столько в анализе, т. е. последовательном разборе структуры и взаимосвязи элементов того или иного объекта, сколько в интеллектуальном изоморфизме, воспроизводящем «нелинейные» очертания этого объекта. При таком подходе – как свидетельствует вторая цитата – грань между «идеей реальности» и самой «реальностью» оказывается несущественной, объект и его образ – взаимозаменяемыми.

Из способа изучения форм принципиального разрыва, существующего между субъектом и языком, между желанием сказать и возможностью говорить, между опытом и методами его артикуляции и, соответственно, анализа¹, «неклассичность» в данном случае превратилась в методологию нечленораздельности. Утрата монополии традиционных интерпретационных схем советского обществоведения привела не столько к осознанному плюрализму школ и точек зрения, сколько к стихийной методологической нечленораздельности. Кажется, нет ни одного подхода или теории, которые не могли бы вестись при помощи неизбежных «и др.» и «и т. д.» в «реальность, находящуюся в поле зрения» неклассического обществоведа. На фоне общего исторического нигилизма, «передозировка идеями», как справедливо заметил недавно Виталий Куренной, породила иллюзии о том, что «возможна непосредственная и деконтекстуализированная рецепция идей», рецепция, не обремененная знанием тех рамок, благодаря которым и стало возможным появление этих идей². Как и в гоголевской «Женитьбе», логика интеллектуального «шведского стола» нередко ограничивается эстетической или терминологической привлекательностью фрагментов «предметов интереса». Работа на уровне детали («понятия» или «категории») делает излишней знание того «целого», с частями которого подобный методологический утилитаризм имеет дело.

Разумеется, подобная практика восприятия присуща не только постсоветскому академическому сообществу. Почти полвека назад

¹ Обзор основных положений неклассической европейской философии см., например [Маньковская].

² [Куренной]. Сходную дискуссию о состоянии отечественной антропологии см., например: Антропологический форум. Специальный выпуск. 2005.

Клод Леви-Стросс противопоставил два принципиально несовпадающих типах научного познания – познание бриколера¹ и познание инженера. По мнению антрополога, «первичная наука» бриколера, оперируя отдельными понятиями, позволяет ему решить множество разнообразных проблем. Однако в отличие от науки инженера, оперирующей связанными между собой знаками, наука бриколера не ставит осуществление своих целей:

«...в зависимость от добывания сырья и инструментов, задуманных и обеспечиваемых в соответствие с проектом, ...правило игры всегда состоит в том, чтобы устроиваться с помощью «подручных средств», то есть на каждый момент с ограниченной совокупностью причудливо подобранных инструментов и материалов... совокупность бриколерских средств определяется не каким-либо проектом (что бы предполагало, как у инженера, существование и наборов инструментов, и проектов разного рода...); она определяется лишь своим инструментальным использованием» [Леви-Стросс: 127].

Закономерным результатом такого исследовательского выбора становится проблематизация «швов», удерживающих «совокупность причудливо подобранных инструментов и материалов». Эффект стройности достигается при помощи совершенствования техник связывания разрозненных интеллектуальных лоскутков. Актуальным становится не анализ события, и даже не описание того или иного явления, а тема сочетаемости несочетаемого. В зависимости от конкретной дисциплины тема эпистемологических швов/лоскутов приобретает форму дискуссий о «мультипарадигмальности» (или «полипарадигмальности»), «синергетическом подходе», «кентавр-проблемах» и разнообразных «интригах познания»².

На мой взгляд, было бы неверно сводить причину появления этих подходов исключительно к коллапсу ортодоксальных схем советского обществоведения. Эпистемология подручных средств во многом стала ещё и реакцией на довольно четкое размежевание в постсоветских общественных науках – с «количественными» позитивистами и функционалистами, господствующими на правом фланге, и с «качественными» (де)конструктивистами и феменологами – на левом.³ В уродливости и несоразмерности «кентавра полипарадигмально-

¹ «В наши дни бриколёр – это тот, кто творит сам, самостоятельно, используя подручные средства в отличие от средств, используемых специалистом» [Леви-Стросс: 126].

² См., например: [Ядов], [Давыдов], [Дрюк], [Белокопытов], [Тощенко], [Гендер как...]. Критику подхода см., например: [Малинкин].

³ Дискуссию о количественных и качественных методах см. [Спор о методах].

сти» можно проследить стремление значительной группы отечественных обществоведов уйти и от агрессивной заданности институционального анализа «количественников», и от чрезмерно произвольных (и нередко безответственных) «насыщенных» этнографических описаний «качественников».

Об одной такой попытке сформировать локальный вариант полипарадигмального подхода и пойдет речь в этой статье. Как я постараюсь показать, «швом», удерживающим разрозненность осколков и фрагментов, в данном случае стало понятие «этнoса». Большинство текстов, анализируемых ниже, написаны в течение последних десяти лет достаточно замкнутой группой социологов и философов, работающих в Алтайском государственном университете и Барнаульском государственном педагогическом университете. Почти все тексты вышли в местных университетских издательствах в виде сборников академических статей, монографий или тезисов; многие материалы были рекомендованы к печати соответствующими редакционными советами и научными рецензентами.

Несколько упрощая, анализируемые тексты можно разделить на два основных жанра. Для авторов *исторических этнотравм* – далее я буду их называть *этно-травматологами* – троп «русской трагедии» стал базовой организующей метафорой при реконструкции прошлого. Демонстрация трагического положения нации задала определенный – генеалогический – вектор интерпретации, позволив продемонстрировать «нерусский характер» институтов Советского Союза и России, во-первых, и, соответственно, «антирусскую» природу политических процессов, связанных с этими институтами, во-вторых. Этническая дифференциация в данном случае выступила механизмом реструктуризации национальной памяти.

Пессимизм этно-травматологов сделал возможным появление другой, более оптимистичной ключевой метафоры. Троп «жизненных сил» позволил *этновиталистам* обозначить источники сопротивляемости русского народа. Хотя риторика и методы социологов жизненных сил имеют немало общего с риторикой и методами этно-травматологов, в целом этновиталисты в меньшей степени ориентированы на (вос)производство драматических страниц прошлого. Главной мотивацией в данном случае является стремление выработать аналитику этнического выживания и предложить набор методов, способных «компенсировать потерю культурного генотипа» и «преодолеть новое этнокультурное развитие нации вокруг новых нетрадиционных культурных доминант» [Мальцева: 240]. Борьба за «адекватное» конструирование и интерпретацию национального *прошлого* у этновиталистов оказывается в тени не менее активной дискурсивной борьбы за «адекватное» конструирование и интерпретацию восприятия национального *настоящего и будущего*.

Понятно, что выделение этих двух тенденций достаточно условно. Четкой грани между этно-травматологами и этновиталистами нет, и некоторые авторы используют в своих текстах оба подхода. При всей своей условности типология позволяет четче проследить логику этих дискурсивных течений. В данной статье меня будут интересовать два аспекта, которые объединяют эти подходы. Прежде всего, это – *организмический* характер этнотравматологических и этновиталистских текстов: метафоры коллективного тела, органа, организма выступают здесь своеобразным фильтром, сквозь который осуществляется восприятие и репрезентация социальных отношений. Второй аспект связан с *телеологическим* эффектом этого организмического восприятия. Выбор «фильтра» не только определяет особенности доступа к «телу» и его конфигурацию образов, но и задает последовательность интерпретационных шагов – от «рождения» этноорганизма к его «болезни», «смерти» и возможному «возрождению». Задачей данной статьи является реконструкция интерпретационных и концептуальных оснований локальных этнотеорий, обсуждение их политической направленности станет предметом анализа в другой статье.

Прежде чем я перейду непосредственно к текстам, одно небольшое замечание. Несмотря на свой очевидный *постсоветский* характер, большинство теорий наций и национализма в современной России обязаны своей лексикой тем концепциям, которые оформились в последние десятилетия советской академической и университетской науки. Понятие «*этнос*» здесь является ключевым, и, не уходя в детали, я кратко напомним историю его появления.

Этнос как таковой

В истории российской этнографии и антропологии понятие «этнос» обычно ассоциируется с именем Сергея Широкогорова (1887–1939), русского этнографа Дальнего Востока¹. В теоретической работе по проблемам этноса Широкогорov отмечал в 1923 г., что основной задачей этноса – как и других биологических видов – является под-

¹ Обзор работ Широкогорова см. [Ревуненкова, Решетов]. Обосновывая предмет этнографии как науки, Широкогорov настаивал на том, что термин «народописание» – неудачен, прежде всего потому, что термин «народ» «слишком широк и неопределен». В итоге: «от термина “народ” приходится отказаться и взять условно термин “этнос”. Вводя новый термин “этнос” – я даю ему определение: этнос – есть группа людей, говорящих на одном языке, признающих свое единое происхождение, обладающих комплексом обычаев, укладом жизни, хранимых и освященных традиций и отличаемых ею от таких других групп» [Широкогорov: 12–13].

держка его существования¹. Показателем успешного существования является состояние «этнической устойчивости», «этнического равновесия», т. е. ситуация баланса между численностью конкретного этноса и ресурсами, доступными для поддержания его существования на определенной территории. Достижение баланса зависит не только от отношений между этносом и природной средой, но и от мощи этноса, проявляющейся в его способности противостоять этническому давлению со стороны других групп. Или, как говорил Широкогоров:

«Как и вид, этнос задачей своею имеет отстаивание своего положения среди других видов и этносов, отстаивание права на жизнь; путями же к этому служат, *прежде всего, приспособление к среде* (первичной или вторичной) и далее, *умение противостоять натиску других этносов и использовать их в своих интересах*» [20. С. 82].

До середины 1990-х гг. широкий доступ к работам Широкогорова был довольно затруднен, и знакомство с «этносом» происходило, в основном, благодаря стараниям двух советских ученых – московского историка-балканиста Юлиана Бромлея (1921–1990), возглавлявшего почти четверть века Институт этнографии АН СССР, и ленинградского историка и географа Льва Гумилева (1912–1992). Несмотря на существенные теоретические разногласия, и в теории этносоциального развития Бромлея, и в теории этногенеза Гумилева понятие «этнос» стало важной концептуальной альтернативой господствующей теории классового анализа национальных отношений, позволив этим авторам акцентировать принципиальное несопадение *этноса и нации*.

В громоздких и терминологически запутанных построениях Бромлея этносу отводилась роль своеобразной константы нации². Эта константа, или в терминах Бромлея, «собственно этнос», «этнос в узком смысле» находит свое выражение в виде конкретного «этносоциального организма», или «этноса в широком смысле». Однако приобретая форму очередного «этносоциального организма», – будь то «племя», «народность» или «нация», – «собственно этнос», тем не менее никогда полностью не совпадает с тем или иным историческим образованием, сохраняя свою определенную автономию во времени и пространстве [Бромлей 1983: 71]. Более того, один и тот же этнос,

¹ «Все формы существования животных видов можно наблюдать и у человеческих обществ, – этносов. Если существуют рядом два этноса, причем оба имеют одинаковые способы существования, то между ними при росте их населения не может быть иных отношений, кроме борьбы за территорию» [Там же: 101].

² Подробнее о Бромлее и его влиянии на развитие советской теории этноса см.: [Академик Ю.В. Бромлей...], [Рыбаков], [Козлов], [Заринов].

например, украинский может входить в состав разных этносоциальных организмов [Бромлей 1981: 29].

Аналитическое противопоставление «этноса» и «этносоциальных организмов» позволило понимать под «этническими процессами» модификации, происходящие под воздействием этнической консолидации и этнической ассимиляции с такими ключевыми элементами конкретного этноса, как, например, «этническое самосознание» [Бромлей 1983: 5–29]. В свою очередь, «национальное развитие» обозначило эволюцию социальных и политических форм («республика», «область», «автономия» и т. п.), в которых выражалась жизнь разнообразных этносов [Современные этнические процессы в СССР].

Для современных этно-травматологов это различие между собственно «этническим» и «этносоциальным», точнее – этнополитическим, предложенное Бромлеем в 1970-х гг., станет теоретической данностью и будет использовано для дальнейшего разграничения политического прошлого *советской нации* и непосредственной истории собственно *русского этноса*. Национальное прошлое превратится в историю сопротивления русского этноса навязанным или отчужденным («псевдорусским», «русскоязычным») национально-политическим институтам.

В работах Гумилева противопоставление этноса и нации приобрело более радикальную, хотя и принципиально иную форму¹. В данном случае, роль политических институтов была фактически полностью выведена за скобки, и «этногенез» стал ассоциироваться преимущественно с *биологическими* условиями. Этнос стал восприниматься как «самостоятельное явление природы», как «корпускулярная система» [Гумилев 2002: 105], осуществляющая «связь человечества с природной средой» [Там же: 177]. Подобное восприятие этноса во многом строилось на использовании концепции «биосферы» В.И. Вернадского (1865–1945). Следуя Вернадскому, Гумилев утверждал, что организмы, населяющие землю, связаны между собой «огромной геологической силой», «биоенным током атомов» [Там же: 325], «энергией живого вещества» [Там же: 328]. Глобальная взаимосвязь человечества с окружающей средой и позволила Гумилеву выделить еще одну «оболочку Земли» – *этносферу* [Там же: 39].

Собственно, возможность мобилизовать и трансформировать энергию в условиях сверхнапряжения («*пассионарность*»), и являлась у Гумилева основным условием этногенеза: «пассионарность – это врожденная способность организма абсорбировать энергию внешней среды и выдавать ее в виде работы» [Гумилев 202: 328]. Со-

¹ Подробнее об идеях Гумилева см., например: [Лавров], [Вспоминая Л.Н. Гумилева...], [Лев Николаевич Гумилев. Теория этногенеза...].

ответственно, постепенная утрата этносом способности абсорбировать энергию пространства приводит либо к его полному исчезновению, либо к превращению этноса в один из элементов среды. В таком случае этнос, утративший пассионарность, может выступить наряду с другими элементами «антропогенного ландшафта» [Там же: 217] (животными, растениями, минералами) – объектом эксплуатации со стороны более энергичного («восходящего») этноса-паразита¹. Как подчеркивал Гумилев, подобное взаимодействие этносов крайне далеко от обычных этнических конфликтов. Речь идет о принципиально иной модели отношений:

«Это не просто соседство и не симбиоз, а химера, то есть сочетание в одной целостности двух разных несовместимых систем. В зоологии химерными конструкциями называются, например, такие, которые возникают вследствие наличия глистов в органах животных. Животное может существовать без паразита, паразит же без хозяина погибает. Но живя в его теле, паразит соучаствует в его жизненном цикле, диктуя повышенную потребность в питании и изменяя биохимию организма своими гормонами, принудительно вводимыми в кровь или желчь хозяина или паразитоносителя. ...все ужасы суперэтнических столкновений... меркнут перед лицом химеры на уровне суперэтноса» [Там же: 322].

Безусловно, этнотеоретические построения Бромлея и Гумилева гораздо сложнее вышеизложенной схемы. Цель моего краткого обзора в том, чтобы привлечь внимание к двум теоретическим «параллелизмам», которые окажутся принципиальными для работ этно-травматологов и этновиталистов. Первый «параллелизм» связан с теоретическим «выведением» этноса за пределы социальной практики, точнее – с формированием специфической «этнической» сферы. Этнос оказывается не столько продуктом социального конструирования, сколько биогеографической данностью, своеобразным вертикальным природным стержнем, на который может быть нанизана история народа [Dragadze: 163]. Или чуть в иной форме: благодаря исходному расщеплению «этнического» и «национального», появилась возможность рассматривать этнос и нацию как соприкасающиеся, хотя и несовпадающие явления, увязывая при этом «этнос» с темой биокультурной «наследственности», а «нацию» – с проблематикой национального «строительства». Второй «параллелизм», обозначенный прежде всего в работах Гумилева, выражен в стремлении выстроить зеркальное соотношение между этносом и средой его обитания. Геокультурный ландшафт становится не просто «структурирующей структурой» (габитусом) [Бурдые 2001: 102], но прежде всего

¹ Широков довольно подробно обсуждает в своей работе тему паразитарных отношений между этносами. [Широков: 103–104].

первичным источником этногенеза и условием устойчивости этноса. Пространство превращается в *месторазвитие*¹, и этнос, оказавшись в буквальном смысле заземленным, приобретает необходимый онтологический якорь.

Экстравагантные гумилевские идеи пассионарной этнической солидарности, укорененной в конкретном «месторазвитии», и терминологическая дифференциация «этнического» и «национального» развития, предпринятая в работах Бромлея, сформировали любопытную теоретическую основу для постсоветских концепций этничности. Лишенная явных следов дискредитированного советского марксизма-ленинизма, эта дискурсивная смесь биологических терминов, географических описаний, исторических обобщений и психологических концепций стала востребованной в ситуации идеологического коллапса 1990-х гг. для авторов «русской трагедии» и исследователей «жизненных сил» русского народа. Отсутствие устойчивых национальных символов и традиций было преодолено благодаря индивидуальной и групповой привязанности к среде обитания, ставшей и источником сопротивления внешнему давлению, и источником жизненных сил.

Русская трагедия как русский крест

Фабула «русской трагедии» распадается на довольно разветвленный набор сюжетов, их специфика зависит от интеллектуального и социального багажа конкретного автора и может, например, включать, академически информированную социологическую публицистику, этнологический анализ, демографические прогнозы или политологические эссе². Несмотря на все сюжетные вариации, у «русской трагедии» есть определенное количество постоянных элементов, разнообразные конфигурации которых могут давать несовпадающие результаты. Мое первое знакомство с «русской трагедией» носило более популярный характер: во время полевого исследования осенью 2002 г. в Барнауле эту тему затронул в интервью один из моих собеседников, Константин Привалов, активист местного общества славянской культуры³. Привалов родился в конце 1970-х гг.; закончив одну из лучших школ Барнаула, он поступил на гуманитарный факультет местного вуза, затем – в аспирантуру. В беседе Константин

¹ Термин «месторазвитие» заимствован Гумилевым у Петра Савицкого, одного из основателей евразийства [Гумилев 2002: 189]. О месторазвитии у Савицкого см. [Савицкий: 282].

² См., например: [1], [36], [37], [38].

³ Имя информанта изменено.

подчеркнул, что его участие в обществе русской культуры связано со стремлением «стимулировать развитие нашего национального самосознания, развитие национальной культуры», поскольку:

«...несмотря на то что нас, русских, в стране 83 %... положение наше очень далеко от идеала, от того, как оно должно по идее быть. Особенно это наблюдается в сфере культуры, когда реально национальная культура – это, кстати, относится не только к русскому народу, а ко всем коренным народам России – выхолащивается, она практически не присутствует на телевидении, на радио, незаслуженно представлена в книгах, газетах... часто вы можете по радио услышать – а тем более по телевидению – русскую песню? Именно по-настоящему русскую, а не на русском языке... Речь сейчас не только об определенной ущемленности в области культуры, но мы будем прямо говорить, русские непропорционально мало представлены в органах власти. В Государственной думе и т. д. и т. п. ...Это объясняется тем, что нынешняя власть в стране выражает интересы не большинства населения, а интересы транснационального капитала, американского капитала и интересы собственных олигархов, в массе своей имеющих или двойное гражданство, или ориентированных на зарубежные страны».

Цитата любопытным образом перекликается с советскими теориями этноса: социально-политические институты нации – бромлеевские «этносоциальные организмы» – оказываются денационализированы, точнее, транснационализированы и противопоставлены собственно русскому народу. Этнополитическая дифференциация, однако, на этом не заканчивается. Дальнейшему расщеплению подвергается и сама культура, в которой выделяются «русские» и «русскоязычные» элементы¹. Без связи с национальными традициями, русский язык оказывается лишь формальной оболочкой, которая – подобно гумилевским «химерным конструкциям» – не имеет особой этнической ценности. По мнению Константина, во многом такая ситуация стала возможной благодаря постсоветским переменам, символом которых и стал «русский крест».

Концепция «русского креста» приобрела особую популярность в Барнауле во время обсуждения первых результатов переписи 2002 г. [Русский крест]. За последние три–четыре года эта тема неоднократно освещалась самыми разнообразными изданиями – от «Профиля», «Известий» и «Комсомольской правды» до «На страже Родины» и «Морской газеты» [Бахметов; Батенева; Анисимов; Демография.

¹ Подробнее об этом противопоставлении см. раздел «Советская русскоязычная культура против русской культуры» в книге Козлова [Козлов 1996: 109–121]. Дискуссию по поводу текста Козлова см. [Tishkov 1998]. См. также комментарии, опубликованные в том же номере *Current Anthropology* (С. 8–17), а также *Current Anthropology*. 1999. – Vol. 40 (4). – С. 525–528.

Русский крест; Петровская академия бьет набат]. В общем виде история выглядит следующим образом. Начиная с 1992 г., численность населения России постоянно сокращается, поскольку падение рождаемости не в состоянии компенсировать рост смертности (ежегодно умирает 700–800 000 человек). Наложение графика смертности и графика рождаемости в итоге и дает символическую конфигурацию, которая получила название «русский крест».

Вне зависимости от ориентации издания, тексты, посвященные обсуждению «русского креста», обычно выдержаны в стилистике скорби, связанной как с реальными, так и с гипотетическими утратами. Например, либеральная «Независимая газета», цитируя замминистра здравоохранения и социального развития, пишет:

«Как шагреновая кожа, численность российского населения ежегодно сокращается... Ежедневно мы теряем примерно 2 деревни, а в год – небольшую область. За прошедшие 13 лет с карты России исчезли 11 тыс. сел, 290 городов, еще 13 тыс. деревень на картах значатся, но остались без жителей. При пессимистическом прогнозе, через 50–60 лет количество россиян сократится до 70 млн. человек, а по некоторым прогнозам, ещё сильнее. ...Этому феномену дали по-кладбищенски мрачное название – “Русский крест”» [Покровский].

Оппозиционная «Советская Россия» в передовой, посвященной Дню защиты детей, использует сходную статистику для своих риторических целей:

«1 июня – единственный день в нашей стране, когда власти вспоминают о детях. ...Но и в этот день вы не услышите о том, что с 1991 по 2004 годы число детей в нашей стране сократилось с 40 миллионов девочек и мальчиков до 30 миллионов. Война с собственным народом, которую беспрестанно ведут правящий режим и правительство, сегодня исчисляется потерями в 10 миллионов невосполнимых детских жизней. Разве единственная слеза ребенка упала на тяжелейший “русский крест” демографической катастрофы России минувшего и начала нынешнего веков?» [Русский крест коснулся детства].

Такая озабоченность биологическим состоянием нации – с определенными поправками – хорошо иллюстрирует общее стремление современных политических режимов институционализировать себя посредством дискурса, в котором, по точному замечанию Джоржо Агамбена, «каждый народ приобретает двойника в виде населения». Демократия, таким образом, подменяется демографией, и «население» оказывается объектом соответствующей национальной политики властей [Agamben: 84].

В отличие от традиционной пронаталистской политики демографических националистов, биополитические задачи «русского креста» в текстах этно-травматологов крайне далеки от стимуляции проектов,

связанных с повышением рождаемости русского этноса [Журженко]. Трагедия вымирающей нации для этно-травматологов – это, прежде всего, *исторический* проект, направленный на то, чтобы обозначить путь, отметить ступени, которые привели к нынешней (кризисной) ситуации.

Совмещение демографического и религиозного в «русском кресте» добавляет этому жанру травматического повествования еще одну важную характеристику. Основной акцент смещается с обсуждения технических деталей социальной политики, здравоохранения или, допустим, эпидемии алкоголизма на вполне предсказуемую склонность к обсуждению страданий нации. В процессе такого риторического смещения депопуляция в России приобретает форму академических историй о «геноциде русского народа», историй о сознательной и целенаправленной программе этнического уничтожения русских. Гавриил Попов, бывший мэр Москвы и активный участник перестройки, например, так сформулировал эту идею в 2000 г.:

«Я думаю, что был и русский Холокост. Его организовали советское государство и руководившая им партия коммунистов. Для приведения народа в режим непрерывно уменьшающейся численности вовсе не обязательно сжигать его в печах. Можно сжигать на стройках коммунизма. В битвах с империалистическими агрессорами. В процессе коллективизации. Жизнью в колхозах, барачных поселках на окраинах городов, в коммунальных квартирах. Можно уничтожать, навязывая водку и “бормотуху” как средство отвлечения от опасных мыслей о социализме. Убивать непомерными, нечеловеческими нагрузками народ, объявленный лидером обреченного на неудачу эксперимента по строительству коммунизма в одной отдельно взятой стране. Можно уничтожать народ, истребляя вековые устои его жизни беспощадной, отупляющей, убивающей ум и иссушающей все духовные силы советской идеологией... Демографические итоги и прогнозные ожидания в отношении русских иначе, чем Холокостом, назвать нельзя.

И если реакция евреев на десять лет уничтожения миллионов соплеменников встретила понимание и поддержку всего демократического мира, то почему возникают сомнения в правомерности попытки русских ответить на чудовищный, не десятилетний, а семидесятилетний Холокост большевизма в отношении русской нации?» [Попов].

Барнаулская журналистка, обсуждая ту же самую тему, предлагает принципиально иное соотношение между советским государством и способностью населения к выживанию, формулируя свою версию событий в качестве вопроса:

«Вплоть до 90-х годов рождаемость хоть и снижалась, но в основном обеспечивала прирост населения края. А потом, в злополучном 1991 году, и произошло то явление, характерное не только для края,

которое получило название «русский крест»: рождаемость круто пошла вниз, а смертность столь же круто возросла. В историческом аспекте – это время ломки прежнего государственного устройства и начавшихся реформ. Случайное ли совпадение?» [Попова].

Александр Прохожев, преподаватель барнаульского педуниверситета, в книге «Теневой народ» предлагает свою версию происходящего:

«Десятилетие полного еврейского господства в России привело к повышению смертности над рождаемостью. Ежегодно население России уменьшалось на 1 миллион человек. Два миллиона беспризорных детей бродят по просторам Родины. Такого не было даже после Великой Отечественной войны. Россию бросили в долговую яму, подчинив еврейским банкирам из Международного валютного фонда» [Прохожев: 255].

Подчеркну – принципиальным в «истории трагедии русского народа», мне кажется, не столько вполне ожидаемый поиск вполне традиционного «виновника», сколько непреходящая фиксация на активации пережитых и/ли воображенных страданий. Позиция жертвы, судя по всему, оказывается одной из немногих доступных дискурсивных возможностей, способных придать осмысленный характер переменам последнего десятилетия¹.

Риторика и аргументация этно-травматологов не лишены сходства с традиционными мартирологами газеты «Завтра» и смачными заголовками многочисленных конспирологических изданий, провозглашающих: «Нас убивают – не спеша, вдумчиво, со вкусом. Нас стирают с лица земли... Это геноцид. Мы обречены...» [Хагемейстер]. Вместе с тем принципиальным отличием текстов этно-травматологов является их попытка интеграции «трагедии русского народа» с другими формами знания и типами академического повествования. В качестве яркого примера такой мультипарадигмальности в оставшейся части этого раздела я приведу тексты Василия Никифоровича Филиппова, доктора философских наук, заведующего кафедрой философии Барнаульского педуниверситета. Сходные академические примеры этнотравматологического подхода могут быть найдены и в работах других московских и региональных исследователей [Зиновьев; Козлов; Национальные интересы русского народа...].

Начиная с середины 1990-х гг. в соавторстве с ректором университета Василием Гончаровым², Филиппов опубликовал серию книг,

¹ Дискуссию о теме заговора в националистической прессе см., например: [Хагемейстер: 92–111].

² До 1993 г. университет был Барнаульским государственным пединститутом; В. Гончаров руководил вузом с 1973 по 1997 г.

посвященных русскому национальному самосознанию. Тиражи этих книг, согласно выходным данным, колеблются в пределах от 500 до 1500 экз.; часть книг доступна в книжных киосках города, часть – лишь в библиотеках.

Осенью 2004 г. во время интервью я попросил Филиппова описать суть его интеллектуальной и публичной деятельности. Выпускник философского факультета МГУ, направленный по распределению на Алтай во время хрущевской «оттепели», Филиппов объяснил, что «надо поднимать духовное обновление, надо давать людям самосознание ...надо путь к самосознанию открыть людям». Началом этого пути к самопознанию, как и во многих сходных проектах, становится внутренняя дифференциация, связанная со стремлением отделить историю «собственно этноса» от истории политических институтов. Как пишет Филиппов в своей монографии «Россия и русская нация: Трудный путь к самопознанию»:

«...мы стали все чаще и правильнее разбираться в охамелом и преступном поведении тех, кто нами управлял на протяжении всего XX века. ... “Мы” стали хорошо разбираться, кто “Они”. Хотят ли “Они” этого или не хотят, но в нашем осознании себя под руководством “Их” “Им” ничего от нас не добиться больше того, что они уже успели натворить с нами и нашим Отечеством» [Филиппов 1999: 79].

Противопоставлением «руководящих Их» и «управляемых Нас» политическим отчуждением у Филиппова не ограничивается – сходному расщеплению подвергается язык и культура¹. При этом эрозия культурного ландшафта связывается не столько с собственно демографическим исчезновением нации, сколько с действиями, направленными против *сознания* русских. Политическое отчуждение дополняется отчуждением лингвистическим, культурным и психологическим. Этим отчуждением Филиппов и объясняет отсутствие сколько-нибудь значимой реакции русской нации на радикальное ухудшение ее положения:

¹ Как отмечают Филиппов и Гончаров: «...наш язык специально изгоняют из употребления в средствах массовой информации. Ежегодно в употреблении вносится свыше пяти тысяч слов, чуждых русскому этносу по культуре и натуре его. Разверните любую газету, включите любую программу по аудио и видео, и вы обнаружите, как вместо слова “совещание” будет слово “саммит”, вместо “Россия” – “эта страна”, вместо “русские люди” – “этот народ”, вместо “сударь” – “мистер”... и т. п. ... если русский народ хочет остаться в современном мире самостоятельным и независимым от воли “пришлых и чужих”, то его задача всеми силами спасти свою культуру, свою экономику, идеологию, политику и свой самобытный язык. Других путей и условий быть независимыми в этом мире нет. А чтобы спасти язык, надо обладать национальной автономией. Обладать тем, чего русские люди лишены напрочь» [Филиппов, Гончаров: 333–335].

«Чтобы думать, размышлять по поводу вселенского грабежа России и русской нации нынешними, иностранного происхождения правителями нашей Родины, надо прежде всего переживать отношение грабежа и насилия. Но чтобы переживать, волноваться, страдать, стремиться изменить ситуацию к лучшему, надо предмет переживания иметь в памяти чувств. Если эта память пуста или забита иными мотивами переживания и стремления, то человек окажется неспособным к размышлению о социально значимых факторах... Режим ельциноидов нас превратил в зомбированных телезрителей, где социальные ценности “героев” сериала “Санта-Барбара” из месяца в месяц, из года в год подменяют собой все наши национальные ценности и страсти. Переключив наши ценности и страсти на совершенно чуждые нам вождения, режим с легкостью циркового факира манипулирует индивидуальным и общественным сознанием народов России. Основным методом этой манипуляции выступает **метод герменевтики**» [Филиппов 1999: 63–64. Выделено в оригинале. – С.У.]

Молчание нации, таким образом, трактуется как следствие эмоциональной амнезии и риторического воздействия: обезболенную «память чувств» нации дополнила обезоруживающая манипуляция сознанием. Согласно Филиппову, противовесом этой манипулирующей герменевтике, которую «ученые-флюгеры» используют для того, чтобы придать «своим изречениям совершенно противоположный смысл и значение того предметного содержания реальных процессов и явлений, которые они объясняют», должна стать герменевтика, понятая как «искусство правильного истолкования полученных сведений», т. е. искусство, основанное на методах формальной, диалектической и символической логики, а так же на интуиции, как способу «непосредственного выхода к истине» [Там же: 66–67].

Завершая процесс самоотчуждения, дестабилизация интерпретационных способностей проецируется у Филиппова далее на «физическую сущность» русского этноса. Отчуждение становится тотальным. В учебном пособии по антропологии «Человек в концепции современного научного познания», Филиппов, например, отмечает, что уничтожение русского этноса осуществляется не столько через разрушение его генотипа, т. е. его «внутреннего кода», сколько через целенаправленное формирование соответствующего *фенотипа*, т. е. совокупности индивидуальных признаков и свойств организма. Поощрение «мутагенных» пороков («гомосексуализм, лесбиянство, алкоголизм, наркомания, проституция, лень») способствует обезличиванию человека [Филиппов 1997: 194]. Еще одним радикальным средством уничтожения этноса оказывается разрыв между трудом и обучением. Труд, лишенный творчества и инициативы, «в России ...превратили в каторгу, в чуму, от которой все бегут, а убегая, приближаются к тем животным предками, которые стали людьми благодаря

труду» [Там же: 197]. В свою очередь, и образование, оказавшись под контролем «фондов» и «стратегических комитетов», которые «извратили, исковеркали историю России, предварительно вытравив из ее скрижалей всю тысячелетнюю борьбу русских за свою независимость» [Филиппов 1997: 203], стало одним из инструментов, с помощью которых создается «угроза сознанию и самосознанию народов России», и «“прижигается” в мозгу варолиев мост¹, чтобы лишить их правильного, осознанного выбора своей судьбы и будущего» [Там же: 207]².

Учитывая общий пессимизм такого «окопного» мировоззрения и «осажденного» мировосприятия, в чем видится выход из сложившейся ситуации? В интервью Филиппов настаивал на том, что утрата русского языка и культуры по вине режима «ельцинизма» [Филиппов, Гончаров] означает только одно: «русская нация как таковая обречена». Без своей национальной автономии и собственной системы образования русские быстро превратятся в «тупиковую нацию». Судя по всему, ни попытки овладеть «правильной» герменевтикой, ни стремление написать «подлинную» историю «русской трагедии» не смогли произвести необходимый мобилизующий эффект.

В ситуации своеобразной интеллектуальной безысходности и патриотического отчаяния в работах этно-травматологов роль единственной позитивной символической стратегией играет актуализация самых базовых, семейно-родственных и поколенческих связей³.

¹ Варолиев мост – часть мозгового ствола, через который проходят восходящие и нисходящие нервные пути, соединяющие полушария мозжечка между собой и с корой больших полушарий. В варолиевом мосту имеются центры, переключающие импульсы на мозжечок: ядра слухового, лицевого, отводящего и тройничного нервов. См.: <http://www.glossary.ru/cgi-bin/gl_sch2.cgi?RRyiu!juruituju!sunjg>

² Выступая в 2000 г. на годовом собрании членов и членов-корреспондентов Международной академии наук педагогического образования, Филиппов пошел еще дальше, заявив, что «наша учебная литература стала соответствовать матрице рыночного подхода к образованию и воспитанию детей по принципам постмодернизма, нарочито внедряемого на всем постсоциалистическом пространстве, особенно в современной России... В этой антигосударственной и антинациональной экспансии огромной армии купленных в услужение представителей образования ставка чрезвычайно велика – она равна утрате национальной безопасности России и русского народа. Не думать об этом мы, русские патриоты и представители русской школы, не можем. Пора бить в набат. Пришло время спасти нашу национальную школу и национальную безопасность. Хватит сидеть в окопах, надо выходить в открытый бой за честь и достоинство нашей Родины и нашего образования!.. Мы долго молча отступали, но дальше отступать некуда, позади небытие...» [Патриотическое воспитание в свете].

³ См. сходные примеры [Рудаков, Корнфельд, Баранов: 9].

По словам Филиппова, «воспитывает не только логика, но и кровь. То, что логика воспитания делает годами, кровь может решать в одночасье» [Филиппов 2000]. Методом, объединяющим «логику воспитания» с воспитательным эффектом «крови», по мнению философа должна стать этнопедагогика. Школа, основанная на принципах этнопедагогике, исходит из того, что

«...каждый из ее воспитанников рожден был внуком, а умирать ему придется дедом. Школа призвана не только видеть, но и учить, что каждый ученик так или иначе несет в себе духовно-нравственную связь, по меньшей мере, трех–четырёх поколений... Для вечности этноса связь нескольких поколений выступает всего лишь эпизодом, но для бессмертия каждого из нас этого достаточно.

Школа не может проигнорировать того положения, что все эти три–четыре поколения людей так или иначе спаяны кровно-родственной связью и имеют одни и те же этнические традиции. Ни революции, никакие реформы, стройки и перестройки не в состоянии разорвать этногенетической цепи. Сколько чеченцев не мордовали и не продолжают мордовать они останутся в своем этногенетическом содержании при любых президентах и царях практически неизменными.

Вот на этом этническом материале и надо выстраивать всю стратегию и тактику обучения и воспитания с учетом, разумеется, общественно-исторического и научно-технического прогресса» [Там же].

Действуя как инструмент внутренней гомогенизации, замкнутая этнопедагогика призвана не только обеспечить «этногенетическую ценностную ориентацию» *внутри* этноса, но и гарантировать стабильность моделей поведения, коммуникации и общность «психологических реакций» *среди* членов этноса [Филиппов 2000].

На таком интеллектуальном фоне становится понятнее, так сказать, полезная стоимость исторических этнотравм. Воспроизводя с точностью да наоборот логику советской солидарности, направленной в утопическое будущее, этно-травматологи «русской трагедии» вновь и вновь рисуют картины «России, которую мы потеряли». Общность потерь в *прошлом* призвана функционально обозначить и общность потерпевших в *настоящем*. Упорядочивая постсоветские перемены в контексте негативного опыта и травматических переживаний, троп «русской трагедии» создает определенную эмоционально-дискурсивную привязанность, формирует своего рода сообщество утраты¹. Отсутствие эффективных интеллектуальных средств, способных прояснить суть постсоветских перемен, – та самая «передозировка идеями», о которых шла речь в начале статьи, – усиленная незнакомством с контекстами, неразрывно связанными с появлением новых социально-экономических практик, политико-культурных ин-

¹ О сообществах утраты см. мою статью [Ушакин 2004].

ституты и теоретические концепции, и дали жизнь академическому жанру этнотравматологии.

Истории об утраченной национальной культуре, о деградирующем языке, о государственности, «присвоенной» чужими, на мой взгляд, не стоит сводить лишь к традиционной тематике «поиска врага», призванной мобилизовать нацию за счет активизации архаических представлений и бытовых стереотипов [Гудков: 7–80]. На мой взгляд, подобные дискурсивные практики символического отчуждения недавнего советского прошлого являются важными культурными механизмами, эффективными эмоционально-символическими аппаратами, с помощью которых и происходит концентуализация неожиданного *распада* порядка вещей, способов общения и типов солидарности, формировавшихся в течение десятилетий. Упражнения в написании очередной версии «русской трагедии», иными словами, могут служить свидетельством медленного и болезненного расставания со значимыми связями и привязанностями советского прошлого, примером неосознанной аннуляции, неосознанного де-монтажа, «де-производства (the unmaking) советской жизни», по точному определению британского антрополога Каролины Хамфрей [Humphrey].

Основная проблема такой идентификации с травматической прошлым, однако, состоит в том, что она неспособна предложить выход за пределы негативной лексики. Бесконечные и все более детальные операции расщепления («мы»/«они», «свое»/«чужое», «русское»/«русскоязычное» и т. п.) в текстах этно-травматологов не в состоянии произвести стабилизирующий эффект. Расщепление – это не разрыв: одновременное присутствие оппозиций задается здесь самой аналитической процедурой¹. Или чуть иначе: расщепление не в состоянии подвести *окончательную* черту, способную определить для индивидуального или коллективного субъекта круг доступных символических и идентификационных возможностей². Подвижность идентификационных границ, подвижность, определяемая стремлением воспроизвести тотальную картину своего отчуждения, сформировать все более полную картографию своего неприятия (в языке, сознании, культуре, власти, экономике и т. п.), – постоянно ставит под угрозу «основательность» точки зрения такого «лишенца», постоянно заставляет его начинать сначала свой «путь к самопознанию». «Лишенный» собственной позиции – отчужденный и/ли брошенный – такой субъект парадоксальным образом оказывается полностью зависимым от процедуры пространственно-идентификационной диффе-

¹ Подробнее о психологической роли расщепления см. [Кляйн: 224–266].

² Подробнее о функции разрыва в формировании субъекта см. [Лакан: 221–222].

ренциации границ: «вместо того, чтобы задаваться вопросом о своей сущности, он интересуется своим местом: он спрашивает себя скорее “Где я?”, чем “Кто я?”» [Кристева: 43].

В «Практике повседневной жизни» французский этнограф Мишель де Серто справедливо отметил, что такая неспособность индивида занять *соответствующее* место в пространственной или институциональной иерархии, – т. е. неспособность субъекта «вписать» себя в символический порядок, устанавливающий однозначную связь между вещами, позициями и символами, – имеет, по меньшей мере, два важных последствия. Во-первых, оказывается невозможной идентификация конституирующего другого как «видимой целостности» – прежде всего, из-за отсутствия дистанции по отношению к контексту, в котором субъект пытается локализовать себя через локализацию другого. Во-вторых, отсутствие *собственной* устойчивой позиции в контексте с неосознанными границами ведет к тактическому – «*подручному*» – использованию методов символизации. И в том, и в другом случае фрагментарная символизация – наука бриколера – остается «искусством слабых» [de Certeau: 37], т. е. символической борьбой в незнакомом пространстве, «без шансов завладеть им полностью, но и вне возможности держаться от него на расстоянии» [Ibidem: XIX].

Тексты Филиппова наглядно демонстрируют эти две тенденции в действии. С одной стороны, неспособность объяснить или принять фундаментальные изменения в стране вне рамок «русской трагедии» ведет к бесконечному производству детальных описаний отторгнутых и отвергнутых других, ответственных и за изменения, и за их непостижимость. Одновременно, эта же неспособность подталкивает этно-травматологов к разнообразным вариантам постсоветской «герменевтики подозрительности» [Ricoeur: 34], с ее принципиальным недоверием к возникающему общественному устройству и формам его репрезентации. Вместо поиска адекватных символических средств дискурсивное производство фокусируется на принужденном повторении описаний «процесса зияния» [Лакан: 221], чувства разрыва, ощущения несоответствия между доступными, но «чуждыми» формами «вожделения», с одной стороны, и «нашими ценностями и страстями» (остающимися неартикулированными), с другой. Сокращение доступного интерпретационного поля, в итоге, трактуется как «экспансия идеологии цинизма и лицемерия» [Филиппов, Гончаров: 207], как «широкомасштабная агрессия против разума и чувств человека», главным оружием которой является «социальная ложь» [Там же: 207]. В следующем разделе я покажу, как эта ситуация тотального отчуждения была спроецирована на внешнюю среду, при этом пространство оказалось не только объектом потенциальной ко-

лонизации, но и непосредственным источником «жизненных сил» национальных сообществ.

Силы витализма

В течение 1990-х гг. преподаватели факультета социологии Алтайского государственного университета активно развивали всеобъемлющую, хотя и противоречивую, социологическую теорию «жизненных сил», в которой вопросы этнической дифференциации стали важнейшим концептуальным средством объяснения сегодняшней ситуации в России. В российской социологической литературе алтайские этновиталисты нередко характеризуются как пример «региональной научной школы», вносящей свой вклад в развитие «социологии жизни» в частности¹ и «неклассической социологии» в целом [Сегодня судьба социологии...].

Прежде, чем перейти к работам алтайских виталистов, напомним, что до 1990-х гг. социология как университетская обществоведческая дисциплина за пределами Киева, Ленинграда и Москвы не существовала. В 1990 г. девятнадцать региональных университетов СССР впервые приняли на обучение 900 студентов по специальности «социология». В Алтайском госуниверситете (АГУ) базой для открытия отделения социологии стала небольшая «проблемная научно-исследовательская лаборатория социологии молодежи». В 1991 г. появился Учебно-научно-производственный комплекс «Социология, психология и социальная работа» (в составе АГУ). К 2000 г. комплекс превратился в крупнейший за Уралом институт социологического образования, обучающий более 1000 студентов и включающий семь кафедр, несколько лабораторий, колледж социальных наук, издательство, кризисный центр для мужчин и ряд информационно-консультационных центров по вопросам семьи и детства. Создание местного научного совета по защите докторских и кандидатских диссертаций завершило формирование самодостаточной системы научного производства².

Судя по текстам алтайских виталистов, признание утраты или, используя выражение Святослава Ивановича Григорьева, декана социологического факультета и основного теоретика «жизненных сил», признание «ситуации кастрации русского национального самосознания, русской культуры ...ситуации глобального кризиса русской

¹ См., например [Немировский; Дыльнов, Климов]. О «социологии жизни» см. [Тощенко; 5].

² О развитии социологии на Алтае подробнее см. [Алтайская социологическая школа: 118–124], [Кулешов].

национальной государственности» [Григорьев: 2] смогло, наконец, остановить «бесконечное движение символизации» [Lacan: 303], направленной в прошлое. Преодолев стремление этно-травматологов восстановить «подлинную» историю русского этноса, этновиталисты попытались понять особенности настоящего и будущего русского народа. Во многом космология этновиталистов, сводящая воедино индивидуальный опыт и понимание глобальных процессов, строилась на использовании организмических метафор; комбинация биологических терминов и телеологических принципов дала возможность сформулировать посттравматическую версию русской национальной идентичности.

Несмотря на десятки монографий, коллективных сборников, учебников, образовательных стандартов и тезисов конференций, опубликованных сотрудниками факультета социологии, четко определить содержание основного круга теоретических понятий и подходов довольно сложно. Большинство текстов ведущих социологов «жизненных сил» написаны в жанре «академической рефлексии» по поводу теоретико-методологических проблем и, как правило, опираются на небольшой эмпирический материал. Многие статьи строятся по принципу самореференции, где повторяющиеся ссылки на несколько «основополагающих» абзацев из работ сотрудников факультета не столько проясняют, сколько легитимизируют использование ключевых понятий и концепций¹.

В данном тексте я буду касаться только тех работ алтайских виталистов, которые так или иначе затрагивают этническую тематику, хотя, разумеется, спектр исследований алтайской социологической школы «жизненных сил» включает и другие направления. В обширном наследии этновиталистов меня особенно интересуют три элемента, а именно: проблема *формирования* «жизненных сил», *роль пространства* в оформлении этих сил и, наконец, *этническая специфика* «жизненных сил» русского народа.

В 1999 г. С. Григорьев в соавторстве с Юрием Растовым сделали попытку ретроспективно очертить генеалогию социологии «жизненных сил» на Алтае. В качестве эмпирической основой своей теоретической схемы социологи выделили собственные исследования текучести кадров, региональной миграции и первичных трудовых коллективов (студенческие отряды), проведенные в 1970–80-х гг. Как признают социологи, именно эти исследования убедили их в том, что:

«...все субъекты социальной жизни имеют свои наборы потенций субъектности. ...практическое воплощение данных потенций непосредственно и опосредованно зависит от множества обстоятельств.

¹ О самореференции см. подробнее [Луман].

Прежде всего, от свойств социального пространства, их восприятия (оценки) субъектами, а также ...от способов взаимосвязи системы факторов, названной нами позже жизненными силами субъекта» [Растов, Григорьев: 8].

Цитата демонстрирует базовый концептуальный треугольник, на котором выстраивается структура этновитализма: «субъектность» (субъекта), реализуется благодаря «жизненным силам», складывающимся в определенном «жизненном пространстве», на которое в свою очередь влияет сам субъект. Способность осознанно использовать собственные жизненные силы для достижения определенных целей и служит показателем субъектности индивида или группы¹.

Несмотря на сходство терминологии, виталистские «потенции субъектности» имеют мало общего с теорией субъектности, предложенной Мишелем Фуко и его последователями. Для алтайских виталистов субъектность вовсе не следствие имеющихся дискурсивных *позиций*, занимая которые индивид не только приобретает *точку зрения*, но и возможность описать себя, свое местоположение и свое отношение к другим/позициям [Фуко: 1994, Фуко: 2004]. Напротив, субъектность здесь есть некая внутренняя данность, развертывающаяся во времени и пространстве. Или, словами Григорьева, «жизненная субъектность человека» есть «способность к удовлетворению его потребностей посредством активной деятельности в основных сферах общества, что раскрывается через ИНДИВИДУАЛЬНУЮ и СОЦИАЛЬНУЮ субъектность. В свою очередь человек воспринимается как животное, воспроизводящее индивидуальную и социальную жизнь» [Григорьев 2000: 221. Выделено автором. – С.У.].

Тема индивидуального и группового воспроизводства, сближающая данную теорию субъектности с теорией этноса с ее акцентом на этническом равновесии, принципиальна, и я вернусь к ее обсуждению чуть ниже. Пока я хотел бы лишь отметить, что вне зависимости от конкретного наполнения, троп субъектности позволил алтайским этновиталистам сместить фокус исследований с «безжизненного» институционального и классового анализа отношений производства на изучение «человекоцентричности» и «культуроцентричности» индивидуальных и групповых отношений [Григорьев 2003а: 79; Григорьев 2003б: 20]. Позднее в центре внимания оказалась не столько сама субъектность, сколько «жизненные силы», обеспечивающие ее реализацию [Григорьев, Субетто: 91]. При этом, как отмечают многие этновиталисты, задача категории «жизненные силы» не в том, чтобы «вскрыть» некую неявную суть человеческого существования.

¹ См. подробнее раздел «Социальная субъектность человека и общества на пути к новому образованию в XXI в.» в [Григорьев, Матвеева: 58–81].

В отличие от «*сущностных сил*», «*жизненные силы*» – категория не философская, а социологическая. С ее помощью должно исследоваться *реальное* существование индивидуального или коллективного «субъекта жизнеосуществления» [Григорьев 1999: 26], его подлинное существование в конкретном пространственном и временном промежутке [Григорьев, Субетто: 103].

Непосредственным толчком к формированию собственно концепции «жизненных сил» стало социологическое исследование начала 1990-х гг., в котором группа алтайских социологов попыталась проследить долговременное воздействие ядерных испытаний, проведенных на Семипалатинском регионе (Казахстан) в 1949–1962 гг., на население Алтайского края [Семипалатинский регион]. Задачей исследования, как отмечают социологи, была выработка практических рекомендаций «по минимизации длинного и широкого шлейфа негативных социальных последствий многоактной трагедии» [Растов, Григорьев 1999: 11].

Это «травматическое» происхождение концепции «жизненных сил» существенно, как существенен и исходный социальный контекст, объединивший тему загрязнения окружающей среды, тему здоровья населения и тему политической (без)ответственности властей. К концу 1990-х гг. конкретное «травматическое основание» подверглось обобщению, и ссылки на вполне определенную социально-природную катастрофу заменила новая версия «русской трагедии». Травматический опыт приобрел силу интеллектуальной матрицы, стал эффективным интерпретационным и повествовательным механизмом, позволившим артикулировать связную историю перемен последних лет. В этом контексте «жизненные силы» оказались не столько аналитической категорией, сколько интерпретирующим инструментом, наглядно локализуя причины кризисного состояния определенных групп.

Процесс обобщения исходного травматического опыта повлиял и на понимание субъектов этого опыта. Изначальные *демографические* группы («жертвы радиоактивного воздействия») эволюционировали в «национальные» и «национально-этнические сообщества» [Там же: 42]. Статистическое «население» вновь превратилось в «народ»:

«Трансформация всего уклада общественной жизни, массовая алкоголизация, криминализация быта, сферы государственного управления, падение уровня жизни за пределы прожиточного минимума привели к распространению заболеваемости, повышению показателей смертности, сокращению средней продолжительности жизни представителей всех коренных народов России... Все это явно обостряет не только вопросы национально-государственной безопасности России,

но и сокращение численности национально-культурной общности и ее государствообразующего этноса – русских, других коренных народов. Все это в число первоочередных, наиболее острых проблем включает задачу исследования и сохранения (восстановления) жизненных сил национальных общностей, составляющих основу национально-государственного и культурного развития России» [Растов, Григорьев 1999а: 36].

Показательно, что в ходе этого обобщения травматического опыта государство возникло как прямое продолжение (государствообразующего) этноса, как гарантия выживаемости этноса. В отличие от старых марксистских схем, трактующих государство как средство классового подавления, в текстах этновиталистов государство – это «этнополитический статус народа» и «форма жизнедеятельности “социального тела” культуры» [Семилет: 71]. Государство, иными словами, превратилось в часть «антропогенного ландшафта», в биополитический институт, поддерживающий этническую устойчивость той или иной национальной общности [Растов, Григорьев 1999б: 42]. Акцент на роли социальной среды придал иное звучание и теме «выживания» этноса: культурно-исторические, цивилизационные интерпретации этно-травматологов уступили место риторике «социоэкологической» устойчивости общественного развития [Григорьев 2003: 187], риторике «экологии личности и этноса» [Григорьев, Субетто: 101–107]. Соответственно, основной целью самой «неклассической» социологии «жизненных сил» стало «создание теории и практики цивилизации управляемой социоприродной эволюции» [Григорьев 2000: 131].

Во многом такое взаимопроникновение биологических метафор и социального анализа носит, так сказать, социологический характер и не является исключительно постсоветским явлением. В своем исследовании становления иммунологии в США американская антрополог Эмили Мартин, например, показала, что лексика новой научной дисциплины строилась в основном при помощи заимствования образов и метафор государства-нации: «в иммунологических описаниях тела превратились в нации, готовые в любой момент предотвратить нависшую угрозу и дать отпор чужеродным захватчикам» [Martin, E. 1990. P. 421]. Обращение иммунологов к военизированной национально-государственной риторике Мартин объясняет двумя основными факторами: отсутствие собственного дисциплинарного языка подталкивало исследователей к поиску приемлемых описаний. В свою очередь, «омертвление» метафор национального государства, утрата их изначальной образности превратили язык «государственных войн» в повседневную терминологическую арматуру, в дискурсивный протез, в автоматический компенсаторный механизм,

всегда готовый восполнить возникающий символический вакуум¹. Принципиальным для Мартин является идеологический эффект, который производит подобный терминологический импорт: риторика «борьбы за здоровье» одомашнивает, делает естественной и допустимой постоянную готовность к самой «борьбе» [Martin: 417].

Хотя характер метафорического импорта у алтайской социологии и был обусловлен аналогичной недостаточностью профессионального языка, логика этого заимствования носила по понятным причинам обратный характер. В данном случае общество и сама социология стали трактоваться в биологических терминах. При этом сохранилось общее направление интерпретационных шагов – тема здоровья и болезни общественного тела стала доминирующей, а социологическая дисциплина стала все отчетливее приобретать коррективный характер. Как, например, писал Григорьев в 2000 г.:

«В отечественной социологии... довольно часто используются понятия “социальное здоровье”, “социальная терапия”, “социальная энергия”, “социальные болезни”, “социальная диагностика” и пр. ...такого рода явления в современном социологическом знании выступают значимыми свидетельствами внутрипарадигмальной категориальной недостаточности».

И чуть далее:

«Есть нечто существенное, что определяет внутреннюю логику развития социологии. Наша задача – определить ее для неклассической социологии. И мы формулируем тезис: основанием внутренней линии развития неклассической социологии является социогенетика. Именно она позволяет понять единство организации и развития социума, роль в этом развитии человека, взаимозависимость его жизненных сил и жизненного пространства» [Григорьев 2000а: 20, 21].

В 1990-х гг. Григорьев опубликовал ряд статей, посвященных формированию «социальной терапии» как новой «отрасли современного обществознания», становление которой «само по себе доказывает наличие существенных особенностей функционирования и развития социальных субъектов, имеющих аномалии, деформации структурного или (и) функционального характера» [Григорьев 2000б: 134]. См. также сходный текст [Григорьев 2003с: 169–183]. И хотя «социальная терапия», судя по всему, так до сих пор и не преодолела этапа своего начального формирования, терапевтическая функция стала доминантой социологии «жизненных сил».

В рамках этой «неклассической» виталистской социологии – впрочем, как и в рамках вполне классического европейского витализма конца XVIII–XIX в. [Wheeler; Vitalisms from Haller.; Benton;

¹ Об омертвлении метафор см. [Шкловский 1990: 36–42].

Fraser; Kember, Lury; Greco] – происхождение «жизненных сил» остается неясно. Гумилевская теория «пассионарного этноса» признается «весьма значимой» [Григорьев 2003: 29], и ряд алтайских социологов действительно обсуждают в своих работах разнообразные «энергетические обмены» между человеком и средой¹. По мнению одних, различные типы энергии поглощаются с помощью органов чувств, а затем преобразуется и накапливается в нервной системе, «особенно в головном мозгу», в виде «особых психоэнергетических систем», в форме «психодуховной энергетике» [Бобров: 56–57; Бобров, Григорьев, Ушакова: 45–50]. В свою очередь, другие социологи алтайской школы говорят о *Homo vivens*, т. е.:

«биопсихосоциальном существе, источником жизни которого являются присущие ему физические, психические и социальные силы. Использование этих сил, их расходование и восстановление, интеграция и расщепление, мобилизация и демобилизация... и т. п. составляют суть биопсихосоциального существования человека» [Растов 2003: 99].

В качестве конкретного примера Юрий Растов, автор вышепротитированной формулировки, приводит свое исследование «бедных категорий» сельского и городского населения, которые несмотря на недовольство своим социально-экономическим положением тем не менее не склонны предпринимать сколько-нибудь действенные шаги для перевода скрытого недовольства в недовольство открытое. Как заключает социолог, «основной детерминантой» такой непоследовательности у «бедных категорий» является «преобладание среди них физически и психически ущербных людей. Реально бороться за улучшение условий своей жизни, за умножение своих жизненных сил, могут люди, имеющие их. Такова неучитываемая классической социологией диалектика, делающая бедных беднее, а богатых богаче»².

¹ Во многом сходный подход см. [Бобров, Григорьев, Ушакова: 102].

² Сходные интерпретации воспроизводятся и в диссертационных работах. Например, В. Нагайцев отмечает в своей диссертации (рук. Ю. Растов), что «...социальное действие выступает ядром жизненных сил индивида. ...Генеральный прокурор может отправиться в парламент, чтобы выразить протест по поводу его отстранения от должности. Безработный, ставший бомжем, не имеет такой возможности. У него нет для этого жизненных сил (ни материальных, ни физических, ни властных, ни интеллектуальных и т. п.). Выбор бомжа ограничен извращенными формами протеста – пьянством, хулиганством, суицидом и прочими разновидностями девиантного поведения. Основная масса самых бедных слоев населения не имеет жизненных сил протестовать в цивилизованных формах, могущих привести к реальному улучшению условий их жизни. Их жизненные силы подорваны и ослаблены» [Нагайцев: 52].

В работах Григорьева этот социальный расизм, уравнивающий владение с доступом и соответственно отсутствие с внутренней ущербностью, приобрел несколько иное звучание¹. Проблематичными стали не только жизненные силы, *присуице* тем или иным группам, но, прежде всего, реализация этих сил в рамках конкретного места развития, в пределах «вполне определенного жизненного пространства» [Григорьев 2000: 47]. Повышенное внимание к роли пространства имеет вполне исторические причины: как замечает Григорьев, «в истории славянского этноса ключевое значение имели не кровно-родственные связи, их влияние на экономическую и политическую жизнь, а преобладание у славян территориальной общины, с ее развитым самоуправлением, открытостью для общения, сосуществования с другими народами в разнообразных территориально-географических условиях» [Григорьев 2001: 121]. В итоге, по степени представленности национально-этнических групп в ключевых сферах конкретного государства-пространства можно судить и о степени развитости жизненных сил того или иного национального сообщества. В одной из своих работ Григорьев, например, выделил список показателей, позволяющих проследить степень развития жизненных сил той или иной национально-этнической общности. Список включает: 1) представительство общности в разных органах власти в целом и в руководстве соответствующими органами в частности; 2) контроль различных национальных групп над экономикой и финансами страны; 3) представительство национальных сообществ в «социально-профессиональных» и «профессионально-квалификационных» группах; 4) влияние национальных групп на работу СМИ и «духовно-культурное развитие населения»; 5) распределение национальных групп по территориальному признаку; 6) представительство групп в различных имущественных слоях;² 7) «приверженность культуре своего народа, национальной идее, историческому оптимизму» [Григорьев 2000: 49; Григорьев 2000: 288–289].

Как подчеркивает социолог, «доминирование представителей той или иной национальности в наиболее квалифицированном слое каждой профессиональной группы весьма значимо для усиления их влияния в обществе, возможностей развития жизненных сил, их

¹ Подробнее о скрытом и явном расизме в российских общественных науках см. [Расизм в языке...].

² «Величина (доля) этого представительства в наиболее обеспеченных слоях свидетельствует о сильных позициях в обществе данной национально-этнической группы. ...доминирование национальной группы в наиболее бедных слоях свидетельствует о слабости позиций, жизненного потенциала этой группы» [Григорьев 2000: 49].

защиты» [Григорьев 2000: 48]¹. Положение может стать особенно серьезным, когда подобное политическое, профессиональное, финансовое или, допустим, информационное господство осуществляется «этнонациональными группами, имеющими за пределами России свои национально-государственные образования, то есть некоренными народами, инонациональными меньшинствами» [Григорьев 2003: 57]. «Жизненное пространство», таким образом, приобретает черты «этносферы» – циркуляция товаров, капиталов и/ли рабочей силы оказывается в тени циркуляции этносов. Неспособность противостоять нежелательной циркуляции (других) этносов в рамках традиционной «этнической среды» ведет к появлению «химерных конструкций» и с неизбежностью порождает вопрос «об утрате русскими в России контроля за развитием событий, прежде всего, в отношениях собственности и власти» [Григорьев 2003: 57]. В итоге, для «славянских стран, переживающих спад пассионарности», анализ «жизненных сил» по словам Григорьева, приобретает «стратегическое значение» [Григорьев 2001: 121].

На практике это «стратегическое значение» реализуется путем проекции терминологии генетики на социокультурную историю настоящего. С помощью терминологического заимствования – этновиталисты активно оперируют выражениями типа «культурный генотип», «социокультурный код нации» [Мальцева: 240], «геном» и «зародыш» [Семилет: 54] – культура приобретает черты «органической системы», которая «может рождаться и существовать только как этнонациональное образование» [Семилет: 51]. Как настаивает Тамара Семилет, один из активных сторонников «культурвитализма», «культурородная функция – монополия этносов, народов, наций... всякая органическая культура национальна» [Там же: 50]. Соответственно, этнос одновременно «источник жизненных сил культуры, ее субстрат и субъект культуротворчества» [Там же: 52].

Терминология социогенетики в значительной степени изменила понимание «жизненного пространства». С помощью организмических метафор культуры стала возможной символическая демаркация границ, отделяющих все, что может нарушить целостность культурного тела, все, что может привести к рассогласованию «органических

¹ Используя сходный статистический подход к участию национальных групп в экономике, некоторые социологи не так давно стали использовать термин «этническое предпринимательство» для описания ситуации господства одного этноса в той или иной отрасли экономики [Тощенко 2003: 114–133]. По мнению Ж. Тощенко, потенциально такая ситуация может привести к «этнократии», т. е. политическому господству одного этноса (или его части) в полиэтничном обществе. См., например [Там же: 58.] Принципиально иной подход к этой проблеме см. [Барсукова; Рязанцев].

связей» между «субъектами социальной действительности» и их культурной системой [Там же: 62]. Тема национального здоровья и защиты «органических оснований» актуализировала тему «национальной культурной безопасности». В своей монографии Семилет, приводит список потенциальных «угроз жизненным силам». К *внешним* угрозам, например, отнесены: «...иноязычное засилье, чуждые религии, инородные идеалы и стандарты, диктат извне в государственно-правовой сфере, кардинальное изменение моделей и принципов социального соединения и социального взаимодействия, навязывание комплекса незначительности национально-культурных достижений и “апатии отчаяния”» [Семилет: 66]. Таким образом, широкогородское «взаимное давление» этносов приобрело у этновиталистов форму этнического «диктата извне», а гумилевская «этносфера» возродилась в виде глобальной арены «конкуренции этносов»¹.

Эта символическая стратегия этнической социогенетики не избежала и определенной историзации, призванной продемонстрировать масштабы исчезновения «жизненного пространства» русской культуры. Например, один из участников международного научного конгресса «Многоаспектность проблемы жизненных сил славянства на рубеже веков и мировоззрений», организованного алтайскими социологами в декабре 2000 г., привел в своем выступлении следующую историческую справку: «Если со времен Ивана Грозного до середины XIX века территория нашей страны прирастала ежедневно в среднем на 1 кв. км. в день, то со второй половины XIX в. Россия вступила в процесс неуклонного сокращения своей территории. Если в то время она занимала $\frac{1}{5}$ часть суши, то сейчас не дотягивает до $\frac{1}{7}$ » [Растов 2001: 137]. В более современной версии этого сюжета сходное намерение «сократить самое непокорное, российское, преимущественно славянское население до 40–50 млн» для использования в качестве дешевой рабочей силы, приписываются «этносам [большой] семерки» [Там же: 137], «капиталлоэлите» и «архибездушной капиталократии», нередко выступающей также под названием «золотой миллиард» [Субетто 2001: 63–64].

Именно в этой дискурсивной конфигурации, объединившей вопросы безопасности, этничности, и территории приобретают новую жизнь гумилевские идеи специфического евразийского месторазвития. Следуя давней традиции, этновиталисты особенно подчеркивают уникальность «средино-“сердечного” положения» России, в силу которого она способна претендовать на роль «метакультурного “связника”», осуществляющего необходимый «синтез» несопадающих логик и традиций [Иванов: 281; Григорьев 2000: 99–100].

¹ См., например [Колтаков, Москвичев: 134–140].

Ключевое пространственное положение, в свою очередь, определяет и масштабы потенциальной проблемы: коллапс российской цивилизации будет не только «русской трагедией», а приобретет всемирно-историческое значение:

«Россия, как евразийская цивилизация, является центром устойчивости или неустойчивости мира, и если здесь наступит неустойчивость в результате мондеалистской стратегии ее конфедерализации... то здесь произойдет столкновение Востока и Запада, геополитический сдвиг Китая на Сибирь. Начнет осуществляться “сдвиг” Германии на Восток, “сдвиг” по дуге Волга – Северный Кавказ – Казахстан исламского фундаментализма, произойдет великая геополитическая смута, из которой человечество не выберется...» [Субетто: 12].

Остановить потенциальную катастрофу вселенских размеров можно, лишь признав, как недавно заявили в своей статье Григорьев и Субетто, что «российская модель человека, рожденная опытом истории... евразийской, “холодной” цивилизации – противоположна либеральной» [Григорьев, Субетто: 105]. При этом, следуя логике выбранной метафоры, сохранность «общества-организма» этновиталисты связывают прежде всего с «экологией русского народа». Точнее – с развитием нового научного направления – “социальной вирусологией”, позволяющей понять «особый тип «социально-психологической войны», с помощью которой разрушается “каркас” социальной памяти этноса, базовых систем и мировоззренческих парадигм» [Григорьев, Субетто: 102].

Административный и академический успех социологии «жизненных сил» – с ее «биопсихосоциальным субъектом», с ее органической культурой и с риторическим «насилием во имя живого» [Faubion: 78] может служить хорошим примером одного из процессов, с помощью которых в современной России воображаются и институционализируются сообщества. В определенной степени этновитализм стал итогом своеобразного академического эксперимента, в котором группа региональных исследователей-обществоведов, имеющая опыт международных академических контактов и доступ – пусть и ограниченный – к мировой обществоведческой литературе, решила сформировать собственную теоретическую рамку для интерпретации собранных социологических данных. Начав фактически с нуля, не испытывая ни особого давления, ни особой поддержки дисциплины, «алтайская социологическая школа жизненных сил» в течение короткого времени смогла консолидировать финансовые и интеллектуальные ресурсы вокруг бесперебойного производства академических текстов, структурированных повторяющейся операцией этнической дифференциации.

Травматическое происхождение концепции «жизненных сил», терапевтическая функция этновиталистских текстов, их скрытое и от-

крытое стремление создать своеобразный дискурсивный щит этнического единства и единения, однако, не может скрыть основного логического противоречия этой интеллектуальной конструкции. «Социальная терапия» витализма в состоянии существовать лишь постольку, поскольку она может обеспечить для своего анализа постоянное производство объектов-симптомов – от «ситуации кастрации» русской культуры до инфицированного «каркаса социальной памяти этноса», от сокращающегося тела нации до нарушенного генетического кода ее культуры. Говоря иначе, в рамках терапевтического дискурса социологии «жизненных сил» воспроизводство травматического опыта оказывается неременной предпосылкой интеллектуального осмысления и категориального производства.

Как я попытался показать, во многом появление таких теорий связано с актуализацией – явной и неявной – теоретического наследия советского периода. Концептуальное расщепление этноса и нации, предпринятое в работах советских этнологов и этнографов, в значительной степени предопределило возникновение современных взглядов на этническую солидарность, укорененную в определенном месторазвитии, и одновременно послужило основой для символического оформления межнациональных отношений в терминах геополитики этносов. В свою очередь обсуждение сюжетов «русской трагедии» продемонстрировало как метафоры «национальных страданий» зачастую становятся отправной точкой для поисков «виновных», на которых может быть возложена ответственность за пережитую национальную травму.

Вместе с тем в моих попытках реконструировать логику и аргументацию двух разновидностей риторики обвинений я пытался показать, что подобные формы «делегирования» и «дистанцирования» ответственности за историю нации, подобное отчуждение прошлого, которое еще недавно было для многих частью их личной и профессиональной биографии, может рассматриваться как разновидность «искусства слабых», как символическая тактика тех, кто неожиданно обнаружил себя в пространстве, лишенном привычных стратегических средств и способов ориентации. Обвинения иными словами выступают здесь не столько формой осознания (причин) происходящего, сколько способом их регистрации, жестом признания собственного интерпретационного паралича. Изобретая очередные типологии, индикаторы и показатели, конструируя новые дисциплинарные рамки и поля, эти – нередко ксенофобские и националистические – дискурсы этнических отличий оказываются тем не менее в состоянии произвести необходимый гносеологический эффект и придать событиям последних лет ожидаемую связность и стройность.

Хотя все вышеперечисленные причины и позволяют понять травматический контекст, в котором появление «жизненных сил», преобладающих «русскую трагедию», стало возможным, они, однако, с трудом объясняют притягательность самих органических и, более конкретно, виталистских метафор. Завершая статью, я хотел бы обозначить одну возможную версию, связанную с историей витализма как научного течения.

В 1780-х гг. Иоганн Фридрих Блуменбах (1752–1840), антрополог и анатом из немецкого города Геттинген, попытался сформулировать принципы, отделяющие живые тела от неживых. Два господствующих учения этого периода исходили из противоположных воззрений на суть развития живого. Учения о *преформации* отрицало новообразования живых существ, полагая, что все формы развития можно определить уже в самом зародыше. Развитие иначе говоря понималось в данном случае как развертывание во времени, как увеличение в размерах уже существующего, изначально *заложенного*¹. В свою очередь *механическая теория* видела источник развития и появления нового во взаимодействии физических и химических процессов². Энтелехия, таким образом, противопоставлялась биомеханическому механицизму.

Неудовлетворенный ни одним из предложенных выходов, Блуменбах сконцентрировался не столько на вопросе происхождения фундаментального отличия живых и неживых тел, сколько на формативной роли самого процесса *организации*. После серии экспериментов на полипах, Блуменбах обратил внимание на то, что полип обычно в состоянии регенерировать ампутированную часть. Существенным для Блуменбаха было то, что регенерированная часть воспроизводила изначальную (утраченную) *структуру*, в то время как размер или, допустим, цвет регенерированной части мог значительно отличаться от ампутированной. Эта стремление тела воспроизводить прежде всего свою *форму* стало для антрополога свидетельством некой организующей и целеполагающей силы, присущей всем живым существам. Именно эта способность поддерживать свою организацию – несмотря и даже вопреки неблагоприятным внешним условиям – и получила у Блуменбаха название *Bildungstrieb*, т. е. формативная (*Formative*) или жизненная (*Vital*) сила. Как писал Блуменбах:

¹ В своем эссе о происхождении Блуменбах язвительно изложил суть этого подхода так: «Согласно этой теории, мы все – действительно дети Адама, сдерживаемые до поры до времени яичниками Евы. Там мы все и находились как будто во сне, – восхитительные маленькие создания, и в то же время абсолютно организованные тела; совершенные миниатюры тех форм, в которых мы оказались сегодня» [Blumenbach: 13].

² См. подробнее [Лосский; Reill].

«В природе не существует никаких организованных зародышей. Мы имеем дело с неорганизованной субстанцией, которая по достижении определенного времени и места обретает некую силу. Эта сила продолжает действовать сквозь всю жизнь животного, определяя не только его исходную форму, но и предохраняя и восстанавливая эту форму при необходимости» [Blumenbach: 20].

Соединяясь с механическим принципом (обеспечивающим, например, кристаллизацию), «жизненная сила» обеспечивает способность органа к чувствительности и движению, без которых были не возможны ни питание организма, ни его рост [Blumenbach: 9, 11].

Воспроизводя логику ньютоновской механики, Blumenbach четко ограничивал спектр своих научных притязаний. По мнению антрополога, цель выделения *Bildungstrieb* – не в том, чтобы определить источник происхождения всего живого, «покрытый мраком» точно так же, как и подлинная причина тяготения или притяжения [Larson: 237]. Идея состоит прежде всего в том, чтобы проанализировать последствия действия жизненной силы [Lenoir, T. Kant, Blumenbach: 84]. Существование органической формы, таким образом, приобрело статус телеологического принципа.

Теоретический паллиатив, предложенный Blumenbachом, возможно, так и остался бы исключительно достоянием биологии и сравнительной анатомии, если бы не интерес к этим выводам со стороны Иммануила Канта. Находясь под впечатлением идей антрополога, в 1790 г. Кант писал в письме Blumenbachу:

«Ваша работа научила меня многому. Объединение в вашей работе двух принципов, – а именно, физико-механического и телеологического принципа – объединение, которое до сих пор все считали невозможным, тесно связано с идеями, которые занимают меня в последнее время, но которым до сих пор не хватало как раз той фактической информации, которую вы предоставили» [Цит. по Lenoir, T. Kant, Blumenbach: 78–79].

Собственно, анализу объективной целесообразности природы и способности телеологического суждения и посвящена значительная часть кантовской «Критики способности суждения», с ее максимальной о том, что «*органический продукт природы – это такой, в котором все есть цель и в то же время средство*. Ничего в нем не бывает напрасно, бесцельно и ничего нельзя приписать слепому механизму природы» [Кант: 299].

Этот экскурс в историю концепции «жизненных сил», на мой взгляд, позволяет лучше понять особую притягательность организмических идей в современном отечественном обществоведении. Уходя и от прямолинейности социального конструктивизма, (обычно) не оставляющего в своих построениях места, не затронутого колониза-

цией социальных технологий, и от механицизма структурного функционализма, современный органицизм видит в «этносе» не только очередной социальный «проект», «объект» эволюционного воздействия рыночных отношений или, скажем, проявление некой природной заданности. Объединяя в себе цель и средство, «этнос-организм» становится одновременно и целеполагающим и целесообразным, демонстрируя самим фактом своего организованного существования наличие «жизненной силы», отделяющей его от неживой природы.

Литература

- Зиновьев А. Русская трагедия (гибель утопии). М., 2002.
- Шкловский В. Сентиментальное путешествие. М.: Федерация, 1929. С. 224.
- Green, André. The Work of the Negative. Trans. Andrew Weller. London: Free Associations, 1999.
- Григорьев С.И., Субетто А.И. Основы неклассической социологии: современный контекст анализа. // Неклассическая социология в современной России: накопление методологического потенциала и технологических возможностей / под ред. С.Григорьева. Москва; Барнаул, 2003.
- Болгов В.И. Социологический анализ новых форм социокультурной жизни // Социс. 2003. № 2.
- Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма. СПб.: Алетейя, 2000.
- Куренной В. Заметки о некоторых проблемах современной отечественной философии // Логос. 2004. № 3–4.
- Антропологический форум. Специальный выпуск. 2005.
- Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М.: Терра, 1999.
- Ядов В.А. Возможности совмещения теоретических парадигм в социологии // Социологический журнал. 2003. № 3.
- Давыдов А.А. Теория «социальных фрагментов». Общая социологическая теория? // Социологические исследования. 2004. № 8.
- Дрюк М.А. Синергетика: позитивное знание и философский импрессионизм // Вопросы философии. 2004. № 10.
- Белокопытов Ю. Дао естественных и гуманитарных наук? // Свободная мысль. XXI. 2003. № 8.
- Тощенко Ж. Кентавр-проблема как особый случай парадоксальности общественного сознания // Вопросы философии. 2002. № 6.
- Гендер как интрига познания. Сб. статей. М., 2000.
- Малинкин А. Полипарадигмальный подход в социологии: мнимый выход из мнимой дилеммы // Логос. 2005. № 2 (47).
- Спор о методах // Неприкосновенный запас. 2004.
- Мальцева А.В. Ценности образования как фактор национального развития // Русское социокультурное пространство: духовные константы и соци-

альные технологии. Материалы региональной научной конференции, посвященной Дням славянской письменности и культуры. 23 мая 2003 г. Барнаул: Изд-во АлтГУ, 2004.

Ревуненкова Е.В., Решетов А.М. Портрет ученого: Сергей Михайлович Широкогоров // Этнографическое обозрение. 2003. № 3.

Широкогоров С. Этнос: Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. Шанхай, 1923. .

Академик Ю.В. Бромлей и отечественная этнология. 1960–1990-е годы. М.: Наука, 2003.

Рыбаков С.Е. Вопросы теории. Судьбы теории этноса. Памяти Ю.В. Бромлея // Этнографическое обозрение. 2001. № 1.

Козлов В.И. Об академике Юлиане Владимировиче Бромлее – ученом и человеке // Этнографическое обозрение. 2001. № 4.

Заринов И.Ю. Время искать общий язык (проблема интеграции различных этнических теорий и концепций) // Этнографическое обозрение. 2000. № 2.

Бромлей Ю. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983.

Бромлей Ю. Современные проблемы этнографии. М.: Наука, 1981.

Бромлей Ю., Козлов В. Этности и этнические процессы как предмет исследования // Этнические процессы в современном мире / под ред. Ю. Бромлея. М.: Наука, 1987.

Современные этнические процессы в СССР. М.: Наука, 1977.

Лавров С. Лев Гумилев: Судьба идеи. – М.: Сварог и К., 2000.

Вспоминая Л.Н. Гумилева. Воспоминания. Публикации. Исследования. СПб: Росток, 2003.

Лев Николаевич Гумилев. Теория этногенеза и исторические судьбы Евразии. Материалы конференции. СПб: Европейский дом, 2002. Т. 1–2.

Гумилев Л. Этногенез и биосфера Земли. М.: АСТ, 2002.

Dragadze T. The place of 'ethnos' theory in Soviet anthropology // Gellner, E. ed. Soviet and Western Anthropology. New York: Columbia University Press, 1980.

Бурдые П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001.

Савицкий П. Географический обзор России–Евразии // Савицкий П. Континет Евразия. М.: Аграф, 1997.

Козлов В.И. История трагедии русского народа. М., 1996.

Национальные интересы русского народа и демографическая ситуация в России / сост. Е. Троицкий. М., 1997.

Кара-Мурза С. Анти-советский проект. М.: Алгоритм, 2002.

Tishkov, Valery. U.S. and Russian Anthropology: Unequal Dialogue in a Time of Transition // Current Anthropology. 1998. Vol. 39 (1).

Русский крест // Алтайская правда. 2003. 22 января.

Попова Г. Сколько нас? Где мы живем? Предварительные итоги переписи // Алтайская правда. 2003. 17 марта.

Бахметов А. «Русский крест» – на всю жизнь // Профиль. 2004. 15 ноября.

Батенева Т. «Русский крест» нужно поправить. Наши представления о продолжительности жизни и смертности россиян неверны // Известия. 2003. 17 мая.

Анисимов Е. Россия останется без русских? // Комсомольская правда. 2004. 4 мая.

Демография. Русский крест // На страже Родины. 2002. 28 сентября.

Петровская академия бьет набат // Морская газета. 2002. 7 декабря.

Покровский В. Три дороги «Русского креста». В российской демографии без перемен: народ вымирает и конца этому не видно // Независимая газета. 2004. 24 ноября.

Русский крест коснулся детства // Советская Россия. 2005. 5 мая.

Agamben, Giorgio. Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive. New York : Zone Books, 1999.

Журженко Т. Старая идеология новой семьи: демографический национализм России и Украины // Семейные узы: модели для сборки / ред. С. Ушакин. М.: НЛЮ, 2004. Т. 1.

Попов Г. Русский холокост // Независимая газета. 2000. 26 апреля.

Прохожев А.А. Теневой народ (К истории евреев в России). Барнаул, 2002.

Хагемейстер М. Миф о заговоре против России. // Мифы и мифология в современной России / под ред. К. Аймермахера, Ф. Бомсдорфа, Г. Бордюгова. М.: АИРО-XX, 2000.

Калашников М. Геноцид русского народа. Что может нас спасти? М.: Яуза, 2005.

Филиппов В.Н. Россия и русская нация: трудный путь к самопознанию. Барнаул: Алтай, 1999.

Филиппов В.Н., Гончаров В.Н. Экспансия идеологии цинизма и лицемерия. Россия. XX век. (Документы и факты). Барнаул: Алтай, 2004.

Филиппов В.Н. Человек в концепции современного научного познания. Учебное пособие по антропологии. Барнаул: Изд-во БГПУ, 1997.

Патриотическое воспитание в свете «Национальной Доктрины образования в Российской Федерации» // Педагог. 2000. № 8.

Рудаков С.И., Корнфельд И.Н., Баранов В.Г. Национальная идентичность как фактор общественного сознания // Проблема национальной идентичности в культуре образования России и Запада. Материалы научной конференции в 2 т. Т. 1. Воронеж: ЦЧКИ, 2000.

Филиппов В.Н. Воспитание национального патриотизма учащихся средствами этнопедагогике // Педагогический университетский вестник Алтай. 2000. № 2.

Ушакин С. Вместо утраты: материализация памяти и герменевтика боли в провинциальной России // Ab Imperio. 2004. № 4.

Гудков Л. Идеологема «врага»: «Враги» как массовый синдром и механизм социокультурной интеграции // *Образ врага* / сост. Л. Гудков, ред. Н. Конрадова. М.: ОГИ, 2005.

Humphrey С. *The Unmaking of Soviet life: Everyday Economies After Socialism*. Ithaca: Cornell University Press, 2002.

Кляйн М. Заметки о некоторых шизоидных механизмах // Кляйн М., Айзекс С., Райвери Дж., Хайманн П. Развитие в психоанализе. М.: Акад. проект, 2001.

Лакан Ж. Семинары. Книга 11. Четыре основные понятия психоанализа. М.: Гнозис, 2004.

Кристева Ю. Силы ужаса. Эссе об отвращении. СПб.: Алетейя, 2003.

De Certeau М. *The practice of everyday life*. Berkeley: University of California Press, 1984.

Ricoeur, P. *Hermeneutics and The Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Немировский В.Г., Невирко Д.Д. Региональные социологические школы на пороге XXI века // *Социс*. 2002. № 9.

Дыльнов Г.В. Климов В.А. Об основном понятии «социологии жизни» // *Социс*. 2003. № 4.

Тощенко Ж. Социология жизни как концепция исследования социальной реальности // *Социс*, 2000. № 2.

Сегодня судьба социологии как судьба России. Интервью с президентом Российской социологической ассоциации В.И. Добренковым // *За науку!* 2005. 24 ноября. № 40–41.

Алтайская социологическая школа: история, современность, перспективы развития / под ред. С.И. Григорьева и Ю.Е. Растова. Барнаул: Региональный научный центр, 2000.

Кулешов В. Социологи объединяются // *Алтайская правда*. 2002. 20 февраля.

Григорьев С. Наболевшая проблема: опасность сионизма в России (К вопросу о судебном преследовании А.А. Прохожева) // *За науку!* 2004. 19 февраля.

Lacan J. *Écrits: A Selection*. New York: Norton & Co, 1977.

Луман Н. Реальность массмедиа // *Отечественные записки*. 2003. № 4.

Растов Ю., Григорьев С. Современная история формирования социологической концепции жизненных сил человека // *Современное общество и личность в социологии жизненных сил человека*. Т. 1: Жизненные силы человека: основы формирования социологической концепции / под ред. С. Григорьева, Л. Деминой. Барнаул: Изд-во АРНЦ СО РАО, 1999.

Григорьев С.И., Матвеева Н.А. Социология образования как отраслевая теория в современном социологическом витализме. Барнаул, 2002.

Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб, 1994; Фуко М. Археология знания. СПб, 2004.

Григорьев С. Социология жизненных сил и социальной субъектности в контексте поиска новой парадигмы социального мышления // Григорьев С. Искры сокровенного. – Барнаул, 2000.

Григорьев С. Регион: уровень образования и культура представления молодежи о справедливости и смысле жизни как проблеме формирования жизненных сил, индивидуальной и социальной субъектности // Григорьев С. Культурология развития российского университета. Избранные труды к 30-летию научной и педагогической деятельности. Барнаул; Москва, 2003.

Григорьев С. Предисловие. Культуроцентричность анализа эволюции жизненных сил общества и человека: контекст осмысления взаимосвязи фундаментальных основ развития социологической теории и полипарадигмальности ее современных мировоззренческих основ // *Жизненные силы русской культуры: пути возрождения в России начала XXI века* / под ред. Т. Семилет. Москва: Магистр-пресс, 2003.

Григорьев С. Построение современного фундамента социологической теории жизненных сил человека // *Современное общество и личность в социологии жизненных сил человека. Т. 1: Жизненные силы человека: основы формирования социологической концепции* / под ред. С. Григорьева, Л. Деминой. Барнаул: Изд-во АРНЦ СО РАО, 1999.

Семипалатинский регион: какой след на социальном в Алтайском крае? Барнаул: Алтайский госуниверситет, 1993.

Растов Ю.Е., Григорьев С.И. Теоретико-методологические основы и актуальность анализа жизненных сил национальных общностей человека // *Современное общество и личность в социологии жизненных сил человека. Т. 1: Жизненные силы человека: основы формирования социологической концепции* / под ред. С. Григорьева, Л. Деминой. Барнаул: Изд-во АРНЦ СО РАО, 1999.

Семилет Т. Теоретико-методологические основания культурвиталистской концепции в социологии // *Неклассическая социология в современной России: накопление методологического потенциала и технологических возможностей* / под ред. С. Григорьева. Москва; Барнаул: Изд-во АРНЦ СО РАО, 2003.

Григорьев С. Жизненные силы населения и устойчивость общественно-го развития на пороге XXI в.: осмыслить мировой и российский опыт Сибири // Григорьев С. Культурология развития российского университета. Избранные труды к 30-летию научной и педагогической деятельности. Барнаул; Москва, 2003.

Григорьев С., Субетто А. Культуроцентричность экологии личности и этноса в системе образования как проблема социальной вирусологии: контекст анализа в виталистской социологии // *Сибирский социологический вестник. 2003. № 1.*

Martin, E. *Toward an Anthropology of Immunology: The Body as Nation State* // *Medical Anthropology Quarterly*, 1990. Vol. 4. P. 421; См. также: Martin E. *Flexible bodies: tracking immunity in American culture from the days of polio to the age of AIDS*. Boston: Beacon Press, 1994.

Шкловский В. Воскрешение слова // Шкловский В. Гамбургский счёт (1914–1933). М.: Советский писатель, 1990.

Григорьев С.И. Смена научных картин мира и социология // Социс. 2000. № 9.

Григорьев С. Объект и предмет социальной логотерапии: контекст формирования научного статуса социальной терапии // Григорьев С. Искры сокровенного. Барнаул, 2000. С. 134.

Григорьев С. Социологическая концепция жизненных сил человека как основа развития социальной логотерапии: региональный контекст оптимизации управления социальным развитием // Григорьев С. Культурология развития российского университета. Избранные труды к 30-летию научной и педагогической деятельности. Барнаул; Москва, 2003. С. 169–183.

Wheeler L. Richmond. Vitalism: its history and validity. London: H.F. & G. Witherby Ltd., 1939.

Vitalisms from Haller to the cell theory / ed. by G. Cumino, F. Duchesneau. Firenze, 1997.

Benton E. Vitalism in the nineteenth-century scientific thought: A typology and reassessment // Studies in History and Philosophy of Science. 1974. Vol. 1. P. 17–48.

Fraser M., Kember S., Lury C. Inventive life: approaches to the New Vitalism // Theory, Culture, and Society. 2005. Vol. 22 (1). P. 1–14.

Greco M. On the vitality of vitalism. // Theory, Culture, and Society. 2005. Vol. 22 (1). P. 15–27.

Григорьев С. Витализм: эволюция философско-социологических воззрений // Жизненные силы русской культуры: пути возрождения в России начала XXI века / под ред. Т. Семилет. Москва: Магистр-пресс, 2003.

Факторы устойчивости малых национальных групп. Теоретико-методологические и прикладные вопросы исследования / под ред. С.В. Соболевой. Новосибирск: ИЭиОПП СО РАН, 2000.

Бобров М.Я. Философско-культурологическое осмысление жизненных сил человека как предпосылка становления виталистской социологической парадигмы // Современное понимание жизненных сил человека: от метафоры к концепции / под ред. С. Григорьева, Л. Деминой. Москва: Магистр-Пресс, 2000.

Бобров М.Я., Григорьев С.И., Ушакова Е.В. Общая энергетика, жизненные силы, здоровье и социальная активность человека (проблема взаимодействия). Современное понимание жизненных сил человека: от метафоры к концепции / под ред. С.Григорьева, Л. Деминой. Москва: Магистр-Пресс, 2000.

Растов Ю. Версии неовиталистского теоретизирования в современной российской социологии // Неклассическая социология в современной России: накопление методологического потенциала и технологических возможностей / под ред. С. Григорьева. Москва; Барнаул, 2003.

Нагайцев В.В. Специфика и тенденции развития социального протеста населения провинциального региона России (по материалам социологиче-

ских исследований в Алтайском крае в девяностых годах. Рукопись дисс. на соискание уч. степени канд. соц. наук. Барнаул, 2000.

Расизм в языке социальных наук / под ред. В. Воронкова, О. Карпенко, А. Осипова. СПб.: Алетейя, 2002.

Григорьев С. Анализ российских национальных особенностей на рубеже веков с позиции жизненных сил человека и общества // Современное понимание жизненных сил человека: от метафоры к концепции / под ред. С. Григорьева, Л. Деминой. Москва: Магистр-Пресс, 2000.

Григорьев С. Жизненные силы славянских народов: теоретико-методологические основы качественного социологического анализа // Григорьев С. Виталистская социология: парадигма настоящего и будущего. (Избранные статьи по неклассической социологии). Барнаул, 2001.

Григорьев С. Теоретические основы изучения жизненных сил национальных общностей. // Он же. Искры сокровенного. Барнаул, 2000.

Тощенко Ж. Экономический национализм // Общество и экономика. 2002. № 1.

Тощенко Ж. Этнократия: теория и современность (социологические очерки). М.: РОССПЭН, 2003.

Барсукова С.Ю. Вынужденное доверие сетевого мира // Полис. 2001. № 2.

Рязанцев С.В. Этническое предпринимательство как форма адаптации мигрантов // Общественные науки и современность. 2000. № 5.

Григорьев С. Совпадение социально-классовой и национально-этнической дифференциации населения как фактор и условие формирования идеологии консолидации российского общества рубежа XX–XXI веков, обеспечения его социальной безопасности // Формирование идеологии консолидации российского общества: актуальные проблемы и возможности их решения. Материалы «круглого стола» / под ред. Григорьева С. Барнаул; Москва, 2003.

Семилет Т. Культурвитализм – концепция жизненных сил культуры. Барнаул: Алтайский госуниверситет, 2004. С. 54.

Колтаков К.Г., Москвичев И.И. Этническая парадигма и конкуренция этносов как сторона глобального мирового кризиса // Жизненные силы славянства на рубеже веков и мировоззрений. Материалы международного конгресса / под ред. Т. Семилет. Часть 1. Барнаул, 2001.

Растов Н.Д. Геополитика и безопасность России // Жизненные силы славянства на рубеже веков и мировоззрений. Материалы международного конгресса / под ред. Т. Семилет. Ч. 1. Барнаул, 2001.

Субетто А. Идея коммунизма в XXI веке // Жизненные силы славянства на рубеже веков и мировоззрений. Материалы международного конгресса. Под ред. Т. Семилет. – Ч. 1. – Барнаул, 2001.

Иванов А. Современное звучание евразийства: роль и значение русской культуры в поликультурном пространстве континента // Жизненные силы славянства на рубеже веков и мировоззрений. Материалы международного конгресса / под ред. Т. Семилет. Ч. 1. Барнаул, 2001.

Григорьев С. Представление о смысле жизни и справедливости в современной России как проблема упрочения ментальных основ социальной защиты населения // Григорьев С. Искры сокровенного. Барнаул, 2000.

Субетто А. Патриотическое сознание начинается с понимания истории своей страны, своего народа // Духовное и социальное развитие России 1990-х гг.: проблема сохранения жизненных сил русского народа. Материалы региональной научно-практической конференции / под ред. Григорьев С., Семилет Т. Барнаул: Социологический факультет АГУ, 1999. С. 12.

Faubion J. Religion, violence, and the vitalistic economy. // *Anthropology Quarterly*. 2003. Vol. 76(1).

Blumenbach, J. *An Essay on generation*. London, 1792.

Лосский Н. *Современный витализм*. Петербург, 1922.

Reill P. *Vitalizing nature in the Enlightenment*. Berkeley: University of California Press, 2005.

Blumenbach J. *A manual of the elements of natural history*. London, 1825.

Larson, J. Vital Forces: regulative principles or constitutive agents? A strategy in German physiology, 1786–1802. // *Isis*, 1979. Vol. 70(2).

Lenoir, T. Kant, Blumenbach, and vital materialism in German biology // *Isis*. 1980. Vol. 71.

Кант И. *Критика способности суждения*. М.: Наука, 2000.

Д.А. Функ

О ЧЕМ ПОЕТ СКАЗИТЕЛЬ? ПРОБЛЕМЫ ФИКСАЦИИ И ПУБЛИКАЦИИ ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА ТЮРКОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ¹

Вопрос, вынесенный в заголовок, лишь на первый взгляд кажется не имеющим особого смысла. О чем же может петь сказитель? Разумеется, он исполняет эпическое / богатырское сказание, героическую поэму, то есть поет о богатырях и их великих подвигах. Но не все так просто. На самом деле этот вопрос оказался одним из самых сложных в целом в истории эпосоведения применительно к саяно-алтайским тюркам. Долгое время исследователи просто не замечали, или не считали нужным особо оговаривать то, что у некоторых групп хакасов и шорцев сказитель в процессе исполнения создавал не один, а два разных – разных, как минимум, по форме представления текста.

Впервые на это обстоятельство применительно к шорскому героическому эпосу указала Н.П. Дыренкова. В 1940 г. она писала: «Героические поэмы, на той стадии, на которой мы их наблюдаем у шорцев, представляют полустихотворные, полупрозаические произведения. Обычно стихотворный текст поэмы прерывается весьма значительными вставками прозаического текста» [Шорский фольклор 1940: XXXVII]. И чуть ниже добавляла: «...сказитель, пропев одно или несколько двустуший, излагает содержание пропетого ...» [Шорский фольклор 1940: XXXVIII].

К сожалению, далее этих замечаний исследователь не пошла. Впрочем, это не удивительно: без специальной аудиозаписывающей аппаратуры пытаться успеть записать от руки поющуюся часть эпоса – дело неблагодарное. То, что Н.П. Дыренкова смогла зафиксировать под диктовку, было сочтено ею «прозой» и именно поэтому в знаменитом томе «Шорский фольклор» при публикации героических поэм лишь несколько строк зачина и концовки, очевидно, четко организованных ритмически, были даны исследовательницей с раз-

¹ Работа выполнена по проекту «Историко-культурное наследие в современной картине мира народов Севера и Сибири» (рук. Д.А. Функ) в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России».

бивкой на стихи; основной текст сказаний был опубликован как прозаический, хотя во многих случаях его вполне (по крайней мере, частично) можно было представить и в виде стихотворного.

В виде прозы тексты нескольких эпических сказаний были изданы одновременно с книгой Дыренковой и шорским лингвистом Г.Ф. Бабушкиным [Бабушкин 1940].

Отойти от этого способа подачи текста и, по сути, вернуться к тому, что столетие назад применительно ко всем изданным им образцам фольклора сибирских тюрков предлагал начинающий тюрколог В.В. Радлов [Радлов 1886], попытался новосибирский поэт А.И. Смердов. Три из шести текстов, опубликованных им на русском языке, были переведены в форме, максимально приближенной к стихотворной. Это были сказания, записанные от Н.А. Напазакова – «Ай-Толай» [Ай-Толай 1948: 31–55], «Алтын-Кылыш» [Ай-Толай 1948: 56–95] и «Алтын-Сом» [Ай-Толай 1948: 96–122]. Но здесь стихотворный перевод являлся инициативой поэта, и насколько можно судить по рукописному оригиналу сказания «Алтын-Сом», не восходил напрямую к записанному под диктовку шорскому тексту.

Соответствия перевода шорскому рукописному оригиналу с бивкой на стихотворные строки впервые в конце 1940 – начале 1950-х гг. удалось достичь О.И. Благовещенской благодаря шорскому сказителю С.С. Торбокова. Два из шести эпических сказаний, «Каан-Чайзан и Пий-Чайзан» (3194 стихотворные строки) и «Кök-Адай» (1845 ст. стр.), подготовленных ею к изданию, выполнены в полном соответствии со стихотворными самозаписями эпоса и его подстрочными переводами [подробнее см.: Функ 2010].

Лишь в самом конце 1960-х гг. были сделаны первые магнитофонные записи шорского героического эпоса в аутентичной форме исполнения горловым пением в сопровождении игры на музыкальном инструменте и с пересказом пропетых частей. Именно так были записаны несколько сказаний от шорских сказителей-кайчы фольклористом А.И. Чудояковым¹. В 1970 – 1990-х гг. такими записями располагали уже несколько исследователей – фольклористов, этнографов, музыковедов.

В конце 1980-х гг. прекрасная характеристика манеры исполнения героического эпоса у хакасов была дана в статье А.К. Стоянова, где

¹ По описи материалов, оставшихся после смерти исследователя в 1994 г., довольно сложно судить, сколько именно текстов в такой форме исполнения записал А.И. Чудояков. Судя по времени звучания сохранившихся записей (она также указана в описи), кроме текста сказания «Кан-Перген» в записи от П.И. Кыдыякова, это могло быть также сказание «Кара-Кан», записанное от П.П. Токмагашева (в описи неточно указано – П.П. Токмашев). [См.: Труды А.И. Чудоякова 1998: 146].

в качестве примера был приведен небольшой отрывок в «повествовании хаем» (8 стихов) и «декламационном пересказе пропетого» (9 стихов) из сказаний «Девятилетняя Алып-Хан-Хыс» в исполнении С.П. Кадышева [Стоянов 1988: 588–590]. Однако выявленная/описанная исследователем специфика исполнения хакасского эпоса так и не была реализована при издании образцов хакасского фольклора.

Практически параллельно, в 1984 и 1987 гг., полевые экспедиционные работы среди шорцев вела музыковед И.К. Травина. Ей удалось записать на магнитофон два эпических текста: от М.К. Каучакова – большое сказание «Алтын-Эргек», состоящее из более чем 230 инструментальных и прозаических фрагментов, а также сказание (инструментальная версия без слов) «Ак-Салгын» – от А.В. Рыжкина. В 1995 г. исследовательница представила значительную часть собранных ею материалов и результаты их музыковедческого анализа в монографии, обильно иллюстрированной нотными записями текстов [Травина 1995]. В этой публикации значительное место было уделено именно героическому эпосу. И.К. Травина расшифровала четыре отрывка из сказания «Алтын-Эргек», рассматривавшихся ею в качестве лейтмотивов: мотив Алтын-Эргека, богатырь едет, богатырь ведет поединок, мотив печали [5, с. 53–63], а также привела нотную запись большого отрывка из сказания «Ак-Салгын» [Травина 1995: 64–69]. Подобные расшифровки, как уже отмечалось ранее [Функ 2005: 238], в шорском эпосоведении появились впервые.

Вскоре после выхода книги И.К. Травиной (впрочем, оставшейся практически незамеченной фольклористами), впервые была осуществлена публикация одного шорского эпического сказания в виде, который, как предполагалось, должен был быть максимально приближен к его фактическому исполнению в манере *кай*, то есть пения и «пересказа». Простая и вместе с тем яркая идея именно такого издания сказания «Кан Перген», записанного А.И. Чудояковым в 1967 г. от *кайчы* П.И. Кыдыякова, принадлежала ответственному редактору тома В.М. Гацаку, предложившему опубликовать текст так, как его исполняет сказитель, чередуя поющиеся и сказываемые части, и исходя при этом из идеи нерасторжимости текста [Шорские... 1998: 31]. Издание, действительно, получилось уникальным в своем роде. Смысловая (текстовая) часть каждой из 102 частей сказания была, по возможности, расшифрована и переведена.

Не будем особо останавливаться на разбивке «прозаической части» сказания «Кан Перген» (так же, как и второго опубликованного в той же книге текста «Алтын Сырык», исполненного тем же сказителем, но в сказовой манере, без пения) на стихи. Такой подход имеет право на существование, хотя очевидно, что значительная часть

«стихотворных строк» в таком случае (если каждая строка не была согласована с самим сказителем) оказывается созданной усилиями не сказителя, а издателя. При такого рода разбивке «стихи» в итоге – и это абсолютно естественно при сказовой манере исполнения эпоса – зачастую не имеют отчетливой рифмы.

Попробуем обратиться к форме представления в названной публикации собственно поющей части сказания. Именно здесь мы обнаруживаем, что изначально сформулированная идея публикации оказалась как минимум не до конца реализованной. Для наглядности приведу лишь две тирады из сказания «Кан Перген»:

Тирада 23

Расшифровка, сопровождающая нотную запись:

Хай-дей ю
 Қоноғо перди
 Қайран Қаан Перген адан көрүп
 Қайран турды
 Шақ по черде
 Қарақы амды пер
 Амды хе перди
 Алтынғызы ақ тен поэы
 Ақ туван чи ығырап келип
 Чайкок турған ам полған чи
 Аразымперей [10, с. 99–100].

Перевод:

«Славный Кан Перген видит, что “на этом месте снизу до хана-неба расстилается белый туман”» [Шорские... 1998: 274].

Не будем останавливаться на комментировании точности «перевода», но все же есть смысл заметить, что в шорском тексте нет ни малейшего намека на «хана-небо».

Тирада 26

Қайран пир полды, полды деи дей
 Шақ по пир черге дей дей
 Қадығок ағаш деи дей
 Қақшылаш қалды дей полды деи дей
 (...) қайран қара пир деи дей
 Түгедеш қалды дей до
 Уйдаа қушум дей полды дей до
 Уйдааң чаштоқ дей дей
 Адачақ чашқа деи до
 Палачақ таштап дей до
 Қазырлар қаптырды полды дей до
 Паладаң часток де и до
 Амды қарығаны дей дей [Шорские... 1998: 105–108].

Перевод:

«Описание битвы. Богатыри бьются, “будто твердое дерево о дерево ударяется”, так что “птицы, гнезда имеющие, гнезда теряют”» [Шорские... 1998: 275].

В обоих случаях т. н. декламационная часть сказания (т. е. «пересказ» пропетого) и в оригинале и в переводе была представлена в книге в стихотворной форме: «пересказ» 23-й тирады – в 10 строках, а 26-й – в 103.

Число примеров можно увеличить до размеров всего сказания, но даже из приведенных отрывков становится видно, что в этой публикации при «переводе» был четко выдержан «обратный» принцип представления оригинала читателю. Все поющиеся части эпоса в шорском оригинале состоят из частично расшифрованных слов/словосочетаний, не имеющих даже намека на поэтичность, а в русском переводе они даны в очень приблизительном прозаическом пересказе (это именно пересказ, а не перевод). При этом все прозаические (в лучшем случае – прозиметрические) части эпоса были представлены в виде текста, разбитого составителем на «стихотворные» строки.

Возможности и правомерности представления текста, исполненного в сказовой манере (ее можно также определять как прозиметрическую), в виде стиха, равно как и связанных с такого рода подачей материала проблем, мы уже касались чуть выше. Здесь же важно будет задаться вопросом о том, почему же поющая и, следовательно, поэтически строго организованная часть сказания вдруг оказалась практически без расшифровки и, следовательно, без перевода? Может быть, в силу непонятности поющих строк для исследователя?

Во вступительной статье к тому шорских сказаний А.И. Чудояков писал: «В этом произведении 102 отрезка разной длины и структуры, поющиеся в сопровождении *кай-комуса*, и 92 – сказываемые стихом. Часть тирад не сопровождается “сказовым” вариантом» [Шорские... 1998: 29].

«Некоторые пропетые тексты не поддаются расшифровке – все подчинено ритмообразованию и напеву, слова произносятся усеченными, искаженными, подчас не сочетаются между собой, изобилуют односложные слова типа *дей, ди, до, пир* и т. д.» [Шорские... 1998: 30].

Подготовленный том включает, помимо 53 полных нотировок поющих частей, «подтекстовки к нотировкам (где удалось расшифровать)». При переводе же на русский язык в случае с «подтекстовками» «с их словообрывами, принята предельно возможная смысловая подача, с вкраплением в кавычках предложений и слов, поддающихся расшифровке и переводу (курсив мой. – Д.Ф.)» [Шорские... 1998: 31–32].

Очевидно, что все 102 отрывка сказания, исполнявшиеся горловым пением под аккомпанемент *кай-комуса*, были настолько сложны

для понимания составителя и переводчика (с родным шорским языком), что справиться с задачей их расшифровки ему удалось лишь отчасти. В общем-то, это не удивительно, поскольку, как абсолютно верно заметил сам А.И. Чудояков, «все подчинено ритмообразованию и напеву». Но, как видится, здесь без внимания осталось одно ключевое слово: «всё», иначе говоря, без ответа остался напрашивающийся сам собою вопрос, – а *что* же именно было «подчинено ритмообразованию и напеву»? Неужели это были всего лишь какие-то «усеченные» и «искаженные» слова, «не сочетающиеся между собой»? Слова, которые сказитель пел лишь для того, чтобы параллельно с музыкой звучал еще какой-то наполовину бессмысленный текст? Но как же в этом случае быть с тем, что «часть тирад не сопровождается “сказовым” вариантом»? Это ведь может трактоваться лишь так, что смысл у поющих частей был, и что он был понятен слушателям, во всяком случае, тем, кто регулярно слушал этого сказителя.

Итак, что же все-таки, или о чем поет кайчы?

В попытке разобраться в поставленном вопросе мы оставим в стороне сказание «Кан Перген», поскольку у нас не было возможности задать вопросы кайчы П.И. Кыдыякову, умершему четыре десятилетия тому назад, и обратимся к собственным материалам, которые удалось получить в сотрудничестве с другим великолепным шорским кайчы – Владимиром Егоровичем Таннагашевым (1932–2007) [подробно о сказителе см.: Функ 2010а]. Как и Кыдыяков, он представлял ту же самую нижнемерасскую сказительскую школу.

В процессе регулярной работы с этим сказителем нам удалось провести несколько экспериментов по повторной записи почти десятка эпических сказаний в различной манере. Это были и исполнения горловым пением с «пересказом» пропетого, и повествования в прозиметрической форме, и самозаписи. Но долгое время мне не удавалось четко сформулировать для сказителя задачу, связанную с пониманием поющих частей эпоса. Я неоднократно просил сказителя пересказать пропетое «слово в слово», но он лишь «повторял» пропетое в прозиметрической/прозаической форме, утверждая, что именно это он и поет. Так продолжалось до тех пор, пока мне не удалось сформулировать – для самого себя – суть проблемы, точнее, вопроса: «а что именно не дает мне услышать (и понять) поэзию поющих частей эпоса»? И вот тут-то ответ нашелся практически мгновенно: во-первых, музыкальное сопровождение, заглушающее поющие слова, и, во-вторых, сама манера исполнения эпоса горловым пением, при которой многие слова не пропеваются целиком.

Оставалось лишь попросить сказителя исполнить поющиеся части эпоса без музыкального инструмента (*кай-комус*) и без использования техники горлового пения, обычным голосом. Владимир Егорович на удивление легко согласился, сказав, что «можно и так».

В итоге в моем распоряжении оказался большой фрагмент эпоса «Сорокагрудая Кыдай-Арыг», а именно эпизод, в котором описывается появление Кыдай-Арыг и первый бой с нею богатырши Алтын-Чюстюк. Изначально он был зафиксирован в самозаписи сказителя 2003 г. (полная запись текста), затем, примерно через 3 недели, в моей аудио- и видеозаписи исполнения этого же эпоса в прозиметрической форме (полная запись 2003 г.), и, наконец, в двух видео- и аудиозаписях названного эпизода, исполненных в манере *кай* и «обычным пением» а капелла без *кая* и музыкального сопровождения (материалы 2006 г.).

Подробный сравнительный текстологический анализ полученных материалов будет предпринят в отдельной большой работе, возможно, одновременно с публикацией данного яркого эпического сказания. Здесь же я хотел бы ограничиться лишь некоторыми общими замечаниями.

Ритмическая формула пропетых *а капелла* отрывков достаточно устойчива и представляет собой в большинстве случаев девяти- или десятисложник с отчетливым членением стиха на два полустиха.

Первый пропетый мне Владимиром Егоровичем без использования *кай-комуса* и без горлового пения отрывок из сказания о сорокагрудой Кыдай-Арыг состоит из восьми строк/стихов, где стихи 1–4 и 8 – это девяти- и десятисложники, а стихи 5–7 оказываются значительно длиннее (соответственно, 16, 15 и 13 слогов) за счет введения в них третьей важной по смыслу части, позволяющей завершить начатую в этом стихе мысль:

- | | | |
|---------------------------|------------------------|--------------------|
| 1. О-дур-чу-гай-(ын) | туш-га-(а)-рын-да, | |
| 2. Чер-лер ұс-тұ | ни-ги-лиш-че-(е) | |
| 3. Че-ген ар-а-зы | тар-та-лыш-ча-но. | |
| 4. Қай-ран-(ан) э-не-(е)н | ақ-тар бер-ған | |
| 5. Қай-ран-оқ а-ба | сен-нер-оқ айт-қы-(ы)н | ам на-ры сөс-чак |
| 6. Ақ-тар ча-рық-ка | эб-ре у-ғу-(у)л | кай-ран пар-ған-но |
| 7. Пис-тин-оқ чер-ге | өл-бес-пар-ба-(а)с | а-лып кир-чан |
| 8. Те-бек(?) тур-ға-ны | Ал-тын-Чұс-тұ-(ұ)к. | |

Та же базовая структура поющего стиха хорошо видна и в других записанных от В.Е. Таннагашева отрывках. Например, в описании появления самой сорокагрудой Кыдай-Арыг:

- | | |
|------------------------|-------------------|
| 1. Ат-тар аш-пас | ар-ға-лы зын-ға |
| 2. То-ғус ай қар'-ат | ке-лип тұш-тұ-лер |
| 3. То-ғус ай қар'-ат | ам-нар ұс-түн-ге |
| 4. Те-бир-е сал-чак | са-лып пар-тыр |
| 5. Те-бир сал-дың | (а)-ам ұс-түн-де |
| 6. Қы-рық эм-чек-тиг | Қы-дай-А-рыг |
| 7. Қый-нын шығ-нақ-тан | ча-дып сал-тыр. |

Несложно заметить, что абсолютно все поющиеся стихи являются составной частью поэтического текста (во-первых), вполне доступного для расшифровки (во-вторых).

Кроме этого, можно уверенно говорить о том, что сказитель был по-своему прав, когда утверждал, что разницы между поющимся и рассказываемым эпосом практически нет.

Продемонстрируем последнее утверждение на примере одного из приведенных выше отрывков (в записи без распевных слов) и соответствующего смыслового отрывка из самозаписи этого эпоса самим сказителем (в обоих случаях орфография дана в соответствии с современной нормой шорского языка):

Самозапись (2003 г.)	Пение а капелла (2006 г.)
Ат ашпас арғалығ сынға	Аттар ашпас арғалығ сынға
Тоғус пара ай қар'аттар кел түштүлер.	Тоғус ай қар'ат келип түштүлер
Тоғус пара ай қар'аттардың үстүнге	Тоғус ай қар'ат(тың) үстүнге
Тебир сал салдыр салтыр,	Тебир салчак салып партыр
Тебир салдың үстүнде	Тебир салдың үстүнде
Қырық эмчектиг қыс палазы чат салтыр.	Қырық эмчектиг Қыдай-Арығ
Қыс палазы қыйын чатқан озыба қыйғы кел салча ...	Қый(ы)н шығ(а)нақтан чадып салтыр

Начатая работа обязательно будет продолжена, причем не только на материалах эпоса «Қырық эмчектиг Қыдай-Арығ» (Сорокагрудая Кыдай-Арығ). В планах также издание эпического сказания о троеженце Ак-Хане, записанного на видео от В.Е. Таннагашева в 2003 г. Как показывает полученный опыт по «расшифровке» поющихся частей эпоса, есть все основания для подготовки этого сказания к изданию именно в таком виде, в каком оно звучало, с тем, чтобы поющийся стих и в записи и в переводе, действительно, оказался стихотворным текстом, а не намеками на смысл пропетого отрывка с включением слов и словосочетаний, которые случайно удалось разобрать.

Литература

1. Ай-Толай. Героические поэмы и сказки Горной Шории. Новосибирск, 1948.
2. Бабушкин Г.Ф. Шор ныбактары. Новосибирск, 1940.
3. Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен... Ч. 1: Поднаречия Алтая: алтайцев, телеутов, черновых и лебединских татар, шорцев и саянцев. СПб., 1866.

4. Стоянов А.К. Искусство хакасских хайджи // Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос. М., 1988. С. 577–590.
5. Травина И.К. Шорские народные сказания, песни и наигрыши. М., 1995.
6. Труды А.И. Чудоякова // Деятельность Андрея Ильича Чудоякова и духовное возрождение шорского народа. Новокузнецк, 1998.
7. Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей (комплексное исследование телеутских и шорских материалов). М., 2005.
8. Функ Д.А. Новый архивный источник для изучения культуры шорцев середины XX века // Этнографическое обозрение. 2010. № 2. С. 120–137.
9. Функ Д.А. «Последний сказитель»: В.Е. Таннагашев и современное состояние шорской эпической традиции // Шорский героический эпос. Т. 1 / сост., вступит. ст., подг. к изд., пер., примеч. и коммент. Д.А. Функа. М., 2010. С. 139–159.
10. Шорские героические сказания / вступ. ст., подг. поэтического текста, пер., коммент. А.И. Чудоякова; музыковедческая статья и подготовка нотного текста Р.Б. Назаренко. М.; Новосибирск, 1998. 463 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 17).
11. Шорский фольклор. Записи, перевод, вступительная статья и примечания Н.П. Дыренковой. М.; Л., 1940.

Т.Б. Щепанская

ПРЕДМЕТНЫЙ МИР ТЕХНИЧЕСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ В ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ: АТРИБУТЫ ПРОФЕССИИ

Материальная культура, когда-то один из важнейших объектов этнографической науки, с наступлением технической цивилизации оттесняется на периферию исследовательской программы. Массовое индустриальное производство, унификация предметной среды в условиях урбанизации как будто бы разводят вещественный мир и традицию (или традиционность). Этнографы заговорили о переносе внимания в сферу феноменов духовной культуры, как более показательных с точки зрения изучения этнических процессов. В 1980-х гг. Ю.В. Бромлей, в то время возглавлявший Институт этнографии АН СССР, пишет в подготовленном институтом программном сборнике «Современные проблемы этнографии»: «По мере индустриализации этнические функции материальной культуры все более снижаются... данная сфера особенно тесно связана с прогрессом производительных сил, сопровождающимся распространением стандартизированных фабрично-заводских изделий» [Бромлей 1981а: 363]. Провозглашая основным объектом исследований этнографии этнические процессы, этические специфику и различия в разных сферах культуры, Бромлей отмечает, что «...все большее перемещение в современных условиях этнической специфики в сферу духовной жизни настоятельно требует усиления внимания этнографов к этой сфере» [Бромлей 1981б: 85]. Позже, в 1990-е гг., его преемник на посту руководителя академического института – теперь Института этнологии и антропологии РАН – В.А. Тишков, подвергает критическому анализу и пересмотру положения этнографической школы Бромлея. Однако и в его трудах присутствуют высказывания о необходимости переноса внимания с вещественного мира на поведенческую, социальную, политическую, информационную сферы: «Переходя все в большей мере из сферы материальной в сферу духовной культуры и самосознания, этничность утверждает себя все более определенно как устойчивая совокупность поведенческих норм и социально-нормативной культуры, которая поддерживается определенными кругами внутриэтнической информационной структуры (языковые, родственные или другие контакты)» [Тишков 1997: 32].

Все это, во всяком случае, как тенденция, справедливо, если речь идет об индикаторах этнических границ и различий. Однако в условиях урбанизации дифференциация конструируется не только на базе этничности. Символические границы и коллективные идентичности формируются в рамках того, что называется *milieu* (среда, культурное окружение) – профессиональных, досуговых, субкультурных. О них уже начинают говорить как о «воображаемых сообществах» (основанных на общей идентичности и символике) [Sangren 1995: 97–130; Phillips 2002: 600] – по образцу «воображаемых сообществ» на базе национальной и этнической идентичности. Изучение материальной культуры в этом контексте интересно с точки зрения выявления вещественных маркеров символических границ. Вещи могут рассматриваться и как медиаторы внутри- и межгрупповой или межкультурной коммуникации.

В этой статье я рассматриваю предметы материальной культуры, значимые в рамках профессиональных субкультур (в России к. XX – нач. XXI вв.) и функционирующие как символические проекции профессиональной идентичности. Вещи рассматриваются с точки зрения спроецированной на них символики профессии, а также с точки зрения их роли в организации важных для профессионала коммуникаций.

Эта статья – часть многолетнего проекта по этнографическому изучению неформальных профессиональных традиций. В основе исследования – полевые этнографические материалы, собранные автором в 1998–2009 гг. в различных профессиональной среде, главным образом в Санкт-Петербурге. Основные методы – наблюдение и неформализованное интервью, интервью группы, видео- и фотофиксация мест профессиональной работы и ее атрибутов¹. Были собраны и обработаны систематические эмпирические данные (визуальные данные, расшифровки стенограммы интервью и участвующего наблюдения) о более чем 20 профессий и сфер занятости (научная и научно-преподавательская деятельность – теоретическая физика, физика полупроводников, физическая химия, геология, этнография,

¹ В тексте ссылки на полевые материалы даны в квадратных скобках: ПМА – полевые материалы автора; ПМ – полевые материалы, далее указана фамилия собирателя. Данные были собраны автором и студентами, которые работали по разработанному автором программе – в рамках учебных курсов «Антропологический практикум», «Антропология профессий» и «Антропология города» на факультете социологии Санкт-Петербургского государственного университета, и также «Гендер и Субкультуры», «Антропология работы», и т. д. – в рамках программы «Искусства и гуманитарные науки» филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета).

антропология, археология, фольклористика; медицина, ветеринария; педагогика; сценические искусства (артисты драматического театра, театра оперы и балета, музыканты – классического и эстрадного, направления, рок-исполнители); транспорт: гражданская авиация; междугородные перевозки, общественный транспорт, такси; сфера услуг: общественного питания; игровой индустрии; профессиональный спорт и др.). Углубленно и систематически освещены свыше двух десятков профессий/занятий, а фрагментарные сведения имеются еще о нескольких десятках других (отдельные интервью, материалы публикаций и т. д.).

Отбор сфер занятости для этнографического изучения производился по этнографическому принципу – важным критерием было присутствие самого объекта исследования: выбирались те занятия, где были зафиксированы сформировавшаяся профессиональная идентичность; неофициальная традиция; представление работников о своей сфере занятости как требующей профессионализма.

Рассматривая символические репрезентации профессии, нельзя пройти мимо ее атрибутики: от техники, инструментария, рабочей одежды и снаряжения до обстановки рабочего места. Эти вещи всегда или в отдельных ситуациях могут использоваться как вещественные символы профессии и проекции идентичности – знаки принадлежности к сообществу, обладания профессиональным знанием и авторитетом. Такую роль способны выполнять вещи, представляющие как объект профессиональной деятельности, так и ее техническое оснащение (инструментарий).

Атрибуты профессии: инструменты, экипировка – еще и символически достраивают тело как знаки принадлежности к профессии: «белый халат», «зеленые фуражки» – через атрибут обозначается в целом образ профессионала. Тело преобразуется в пространстве профессии: входя на отделение, врач надевает белый халат; стюардесса появляется на рабочем месте в форме, волосы ее согласно инструкции спрятаны под форменную шапочку, на лице ее немного косметики – макияж, прическа, длина форменной юбки и другие детали ее внешности регламентированы. При этом появление в форменной одежде в городе инструкцией запрещено. Профессиональные атрибуты (в частности, экипировка: мундир, спецовка, белый халат) – связующее звено между телом профессионала и пространством профессии. Символика вещественных атрибутов профессии играет заметную роль в конструировании профессиональной идентичности.

Получение атрибута (или права им пользоваться) – важный элемент ритуалов *посвящения в профессию*: зримый символ преобразования, происходящего с посвящаемым. В фольклоре студентов медицинских вузов такую роль играет белый халат. В некоторых ме-

дицинских вузах посвящение в студенты включает «клятву первокурсника» и получение белой шапочки. В. Монич, которая, будучи студенткой факультета социологии СПбГУ, проводила исследование среди студентов ПМУ (СПб.), цитирует их высказывания о том, что белый халат – знак принадлежности к медицинскому сообществу, знак особого предназначения и авторитета – важный и престижный символ профессии, потому что *«в их руках порою жизнь людей»*. Белый халат – символ знания, в котором будущие медики видят свое преимущество по сравнению со студентами гуманитарных и технических направлений: *«они учатся пять лет – и мы те же пять лет, но в наших руках знание... (гуманитарии) тоже учатся пять лет, но ничего не смогут сделать, если у них на руках будет умирать человек»*. Получение атрибута дает доступ в пространство профессии, закрытое для непосвященных. Так, В. Монич долгое время не могла добиться, чтобы ей разрешили присутствовать во время ночного дежурства ее информантов – студентов-старшекурсников. Через некоторое время студенты подарили ей белый халат – *«и после этого сразу же пригласили на ночное дежурство»* [ПМ: В.Монич, СПб., 2000]. Ср.: для посетителей больничных учреждений белый халат (обычно полученный на время в больнице или взятый у знакомых) играет роль временного пропуска, условия доступа в палаты к находящимся на лечении родственникам. Обладание своим собственным халатом – «пропуск» постоянный, и не только в «свою» палату. Описывая «процедуру дарения белого халата», В. Монич отмечает, что она происходила в торжественной обстановке: *«При этом меня просили беречь его и никогда не забывать, что я теперь тоже немножко врач»*.

Уже на старших курсах медицинского вуза многие студенты стараются приобрести свой собственный инструмент – хирургический, невропатологический и т. д. Здесь имеет значение не только знание критериев и правильный выбор инструмента, но и знание мест, где нужный инструмент можно купить или заказать. Такая информация обычно передается внутри сообщества. У моей мамы, невропатолога, было несколько молоточков, сделанных специально для нее на заказ. С мастерами подробно оговаривались качества, которыми должен был обладать этот инструмент для исследования коленного рефлекса: от плотности резины до веса и формы ручки. В ручке одного из молоточков была полость, в которой помещался дополнительный инструмент (на одном конце заостренный, на другом округлой формы). Интересно, что временное принятие в свою среду также может обозначаться выдачей медицинского инструмента (конечно, не самого лучшего). В. Монич пишет, что на определенном этапе исследования, когда к ее присутствию привыкли, ей подарили старый скальпель. Когда я читала лекцию в медицинском учреждении (это были курсы

повышения квалификации акушеров-гинекологов), мне в подарок – на память – дали замысловатой формы шприц.

Обладание собственным набором инструментов важно и для других специалистов, например, парикмахеров. Для работников правоохранительных органов подобное значение имеет получение права носить табельное оружие. Приведу отрывок из заметки в газете «Смена» (СПб.): «Милиционер – как ребенок, рождается через девять месяцев, – сказал на встрече с журналистами замначальника Учебного центра Северо-Западного УВД на транспорте Валерий Белоусов... слова о девятимесячном сроке рождения милиционера имеют смысл. Именно столько времени нужно, чтобы стать полноправным сотрудником органов. Около восьми месяцев он проводит в стенах центра, а затем направляется в действующее милицейское подразделение, где стажирется еще месяц. Только после этого он становится настоящим милиционером и ему выдается табельное оружие» [Черевко: 2]. Получение оружия, как и других средств осуществления профессиональной деятельности, выступает здесь как предметное выражение и признание профессиональной идентичности. Служившие в горячих точках военные дарят друг другу на память подарки, обычно имеющие отношение к оружию: например, прогоревший трассер или браслет из гильз от патронов [ПМ: Исакова К., 2002]. Близок к армейским и существующий у охотников обычай сохранять первую отстрелянную гильзу. После первого выстрела совершается ритуал: охотник пьет из гильзы водку и затем хранит гильзу как амулет [ПМА: сообщил Д.В. Громов, М., 2003].

Атрибутика профессии фигурирует и в обрядах посвящения летчиков, подводников, представителей других профессий. Везде обыгрывается идентификация посвящаемого с символами профессии (в данном случае – предметными), однако не только через приобретение их, но и через другие способы «знакомства». Во многих «мужских» по своей символике профессиях, особенно военных, такую роль играет битье. Так, машинисты-турбинисты, проходя посвящение в подводники, должны поцеловать кувалду, которая свободно подвешена и раскачивается от движения судна. «Если не достанется по зубам, то измажешься точно», – передают свои впечатления прошедшие этот ритуал [Ленкевич].

У военных летчиков посвящением считается первый самостоятельный полет. После приземления пилота подхватывают на руки и трижды ударяют «пятой точкою» о шасси самолета [Андреева 2000; Малаховский 2001]. Археологов во время обряда посвящения логонько хлопают по ягодицам лопатой. Парашютистов в честь первого и затем каждого «юбилейного» (50, 100 и т. п.) прыжка протаскивают по земле, заставляя целовать «ноль» (кружок, обозначающий место

приземления), ударяют по ягодицам ладонью или запаской (запасным парашютом), туристов-скалолазов при первом восхождении – топором-ледорубом [Ливанова: 25; Ферапонтов]. Ритуализованные действия этого типа подчеркивают тесное соприкосновение атрибута профессии с телом, соприкосновение это должно быть чувствительно для посвящаемого. Этот момент вписывается в концепцию обретения атрибута (или получения права им манипулировать) как символического преобразования тела: оно становится другим, приобретает новые, соответствующие профессии, свойства.

Получение атрибута профессии, как и обыгрывание «идентификации» с ним как символом профессии (битье, поцелуй и т. д.) в ритуалах посвящения должны обозначать приобщение к кругу профессионалов как «воображаемому сообществу». Такое сообщество осознается через общий символ – принадлежность к нему, соответственно выражается через приобщение к общему символу.

В ритуалах посвящения демонстративно выявлена связь вещественного мира профессии и телесности профессионала. Характерны моменты (особенно на завершающих этапах инициации) демонстрация силы, а если более точно – власти, телесного присутствия в предметной среде. В качестве примера приведу ритуалы, связанные с окончанием учебы в вузах – тоже один из эпизодов профессионального посвящения.

Н. Бравичева (в то время студентка филологического ф-та СПбГУ) в своих полевых материалах зафиксировала обычай выпускников одного из вузов системы МВД: в ночь выпуска «свежеиспеченные» профессионалы выламывают куски чугунных оград, тяжелые металлические вывески – и все это приносят в общежитие; курсанты, которые займут их места, должны будут все это вынести и пристроить на место [ПМ: Н. Бравичева. СПб., 2002]. Похожий обычай описывает пользователь Живого журнала атасимага у выпускников Военно-медицинской академии. Отмечу, что в качестве объекта приложения силы здесь фигурируют атрибуты профессии. В журнале атасимага размещен репортаж с фотографиями, на которых «новоиспеченные» *«врачи морских вооруженных сил таскают якоря, врачи военно-воздушных сил катают космическую капсулу»* [атасимага. livejournal.com, пост от 29 июня 2010 г.] (вероятно, спускаемый аппарат или его макет, стоящий в виде памятника во дворе учебного заведения. – Т.Щ.). Автор пишет также об обычае перекрашивать «символы родов войск» – на фотографии видно, как «космическую капсулу» – металлический шар – молодые военврачи красят из баллончика в цвета флага ВВС и рисуют на нем эмблему ВВС – раскинутые крылья. Обязанность вернуть и поставить все на место, перекрасив и очистив объект до первоначального вида, как и в первом

случае, ложится на первокурсников. В этих обычаях примечательно стремление продемонстрировать свою физическую силу – обозначить телесное присутствие в пространстве профессии (момент самоидентификации с пространством, его символического присвоения). Отмечу также и намеренное создание рискованной ситуации – все это проделывается в порядке молодечества, так чтобы не попасть на глаза руководству вуза (которое, вероятно, закрывает на это глаза, но сюжет остается).

Репрезентация идентичности

В дальнейшем, в повседневности, атрибутика продолжает восприниматься как предметное выражение профессиональной идентичности. В повседневном общении воспроизводится схема символической идентификации профессионала с его рабочим инструментарием. Профессиональные водители, летчики, капитаны судов и операторы разного рода технических устройств говорят, что *чувствуют* свою машину и даже *сливаются* с нею; то же отношение к инструменту характерно для музыкантов и системных администраторов. В разговоре с сотрудниками ФТИ (Физико-технического института им. Иоффе) я затронула тему отношения к оборудованию – установкам, на которых они проводят экспериментальные исследования. *«Каждый, конечно, имеет (свое отношение. – Т.Щ.), – отвечает сотрудница (60 лет). – У нас у каждого своя установка просто. А это у кого очень большие технологически – они обобщенно, какие-то... техника... а так – очень даже личное, и вообще это как бы даже и... думают: это такого-то установка, эта такого-то. – То есть уже известно по имени? – спрашиваю я. – Конечно. И с самого начала так было». – «И более того: никого не подтупу!»* – добавляет другая (сотрудница технологической группы, 40 лет). – *«Ну естественно»*, – подтверждает первая [ПМА. СПб., 2005].

Во многих профессиях существует запрет на пользование чужим инструментом, а иногда даже на прикосновение к нему без ведома хозяина. Запрет этот может иметь как рациональное, так и магическое обоснование: в среде музыкантов, например, бытует примета, что побывав в чужих руках, инструмент может утратить свои рабочие качества. Разрешение сыграть на своем инструменте означает высшую степень доверия. В интервью архитекторов отмечено негативное отношение к работе кого-либо другого у своего подрамника или за своим рабочим столом. Подобные обычаи также можно интерпретировать как проявление тенденции к символической идентификации профессионала со своим инструментарием, который становится как будто частью образа «я», уже не просто орудием деятельности, но персональным атрибутом.

По состоянию музыкального инструмента коллеги судят о его хозяине и вообще считается, что инструмент накладывает отпечаток на характер музыканта, точнее, его характер описывается через свойства музыкального инструмента. Примером могут послужить следующие рассуждения молодого виолончелиста о характере музыкантов: *«Считается, что пианисты самые интеллектуальные. У них самый огромный репертуар. Они самые развитые, разносторонне развитые... скрипка – это лидер, вторая скрипка как второй голос, виолончель создает низкие ноты, это основание квартета, и альт, вроде бы ничего не делает, но зато чувствует и слышит лучше всех»*. Похожие представления отмечены и у рок-музыкантов. Существуют анекдоты об отдельных инструментах и исполнителях: в среде классических музыкантов – об альтистах, в рок-среде – о басистах (исполнителях на бас-гитаре) [ПМ: Н. Выродова, Е. Задорожная, 2002]. Вообще шутки в адрес профессионалов нередко обыгрывают качества (недостатки) их инструментов: у архитекторов имеются шутки «про подрамник», а подшучивая над бас-гитаристом, иронизируют по поводу «нарисованных» на его бас-гитаре струн (дескать, они ему не нужны, он все равно не играет).

Идентификация с атрибутом профессии может быть выражена лексически. Так, операторы пейджинговой связи пользуются между собой лексикой, образованной от слова «пейджер», чтобы обозначить важные для работы понятия. Оператор пейджинговой связи (обычно девушка) в этом арго называется *пейджерастка*, отправить сообщение на пейджер – *пейджернуть*, повторить сообщение – *спейджернуть*, наделать ошибок при передаче – *напейджерить* и т. д. При этом собственно пейджер у них назывался *тыжик* (Ершова Н., 2002).

Символическая защита (граница)

В неформальном дискурсе различных профессий отмечен мотив «атрибут как защита»: профессиональный атрибут интерпретируется как защита от разного рода рисков, с которыми сталкивается профессионал в пространстве профессии. Причем эти риски могут быть и физического плана, и символического (страх перед экзаменом).

А. Рябикин, проводивший учебное исследование среди студентов-медиков, приводит историю, которую ему рассказали, объясняя значение медицинской одежды (халата, шапочки и маски): *«Препарировала я как-то труп без маски, – рассказывает студентка второго курса, имея в виду учебную практику в анатомической лаборатории. – Делаю я свое дело, все идет нормально. Вдруг смотрю – в мой глаз летит какой-то кусочек. Я закрыла глаза и чувствую, на моей реснице что-то висит. Я стираю кусочек жира. Препарирую дальше.*

Вижу – опять что-то летит мне в лицо и попадает мне на верхнюю губу. Оказался опять кусочек жира. С тех пор без маски я труп не препарирую» [ПМ: Рябикин А. СПб., 2000 г.]. Последняя фраза выражает прагматику рассказа – обоснование правила, предписывающего носить медицинскую униформу. Примечательно, что обосновывая ее, рассказчица обращается как к моделирующей ситуации препарирования человеческого тела – эта ситуация имеет для медиков значение своеобразного посвящения в профессию и, как всякий обряд посвящения, прочитывается как модель, объясняющая целый ряд основных профессиональных норм.

Однако студенты-медики носят белые халаты не только во время практических занятий, но и на обычных лекциях. Заметив это, В. Монич спросила у них, насколько это обязательно. Как оказалось, это обязательное требование только для студентов младших курсов, а старшекурсники «сами не хотят отказываться» от этой привилегии – право носить белый халат они воспринимают с гордостью за свою профессию. Кроме того, некоторые видят в этом и «магическую защиту»: «*От чего?* – спрашивает В. Монич. – *Спросит ли тебя преподаватель или нет?*» [ПМ: В. Монич. СПб., 2000].

Значение атрибутки как «защиты» воспроизводится в нарративах самых разных профессий. «*Раньше мы очень много занимались халтурой, – вспоминает о годах своей молодости бывшая балерина (55 лет), – тут потанцую на утреннике, там на концерте, то в Доме офицеров, то в Александринке. Мы с подружкой сами были маленькие, щупленькие, выглядели в 18 лет на 13, и у нас была огромная черная “Волга”, мы в ней по всему городу носились с этой халтурой. Работы много, времени мало, так мы прямо в пачке, касках, гриме ездили по городу. Один раз нас остановили за превышение скорости. Мы открываем окно, даем права, милиционер видит девочек в коронах, гриме, блесках и пачечках, уж не знаю, что он подумал, но он ни слова не говоря, пропустил нас дальше, даже не взял штраф»* [ПМ: Соколова Е., 2003]. В рассказах таксистов автомашины опытных водителей специально обустроены так, чтобы обеспечить защиту от нападения клиентов-«отморозков»: рассказывают о спрятанных в машине монтировках, бейсбольных битах и даже электрошоке под креслами, металлических листах, решетках и пуленепробиваемых стеклах, превращающих автомобиль в *танк*. По словам таксистов, «шашечки» сами по себе некоторым образом отпугивают «отморозков», которые чаще нападают на частных *извозчиков*, т. е. профессионализм сам по себе представляется определенной защитой, умение избегать опасностей – качеством, отличающим профессионала. Это качество проецируется и на атрибуты профессии.

Значение атрибута как «защиты» проявляется в поверьях о «счастливых» и «несчастливых» вещах (инструментах, деталях снаряже-

ния). Счастливыми дорожат, а от несчастливых предпочитают избавиться. Так, студенты-медики покупают новую форму (халат) после неудачно сданной сессии: «*Старая помнит, как ты чуть не завалил экзамен*» [ПМ: В. Монич. СПб., 2000–2001]. Парашютная система, с которой погиб человек, больше не используется. Таксисты присматриваются к машине, и если на ней несколько раз попадают хотя бы в мелкие аварийные ситуации, – меняют ее: «*Ну, мне кажется, – объясняет мне представитель этой профессии, – это бывает даже не в сфере такси, а у любого, кто покупает машину, – первая, вторая, третья авария, такие не большие, а... ну, есть такое выражение: «Значит, не твоя (машина. – Т.Щ.)». И люди как бы ремонтируют и продают*» [ПМА: СПб., 2005]. «Несчастливый» инструментариий интерпретируется как результат неудавшейся идентификации со своим владельцем – он «не твой», – т. е. идентификация «профессионал – инструмент» моделируется как элемент профессионализма и тем самым – условие успешного осуществления деятельности. Еще один мотив таксистских нарративов – уход из профессии водителя, которому так и не удалось подобрать «свою» машину.

Семантика атрибутики как «защиты» (реальной или символической) своего владельца связана с прагматикой ее как средства маркирования границы профессии как воображаемого сообщества. Атрибутика – право и умение ею пользоваться – отличают профессионала, одновременно обозначая границу, отделяющую его от мира непосвященных и среди прочего – от исходящих опасностей. Таким образом, «защитная» символика профессиональных атрибутов – еще одна грань их роли как символа профессии и идентичности ее носителей.

Опредмеченное знание

С идентифицирующей функцией атрибутики связан еще один семантический пласт – интерпретации, подчеркивающие ее «сложность» и недоступность непосвященным. В этом варианте атрибуты профессии выступают как опредмеченное знание, а владеющий ими тем самым выступает и как «обладающий знанием».

Сложность профессионального инструментария и оборудования – обычный мотив в профессиональном фольклоре. Реализуется он разными путями (через разные мотивы). Один из них – «опора на авторитет». Моряки-подводники на Северном флоте передают байку о посещении подводной лодки Юрием Гагариным: «Первый космонавт Юрий Алексеевич Гагарин, побывав в Гаджиево на борту подводной лодки, признался: “Ваши корабли посложнее космических”» [Короткова, 2000].

Ту же тему «сложности» развивает и мотив «секретов», особых качеств инструментария, которые могут распознать только настоящие

профессионалы; с этим связаны и мотивы уникальности, собственноручного изготовления, усовершенствования, специального заказа или придирчивого выбора инструментов и снаряжения. Чтобы все это осуществить, необходимы специальные знания, которыми может обладать только профессионал. Это знание доступно только человеку с особым профессиональным *складом ума* – физическим, инженерным и т. п., – без которого освоить технику невозможно. Символом такого знания и является уникальное оборудование.

Знание необходимо и для того, чтобы грамотно использовать профессиональную атрибутику. В фольклоре профессий распространены истории о неумелых новичках. *«Один раз я танцевал “Жизель”, – рассказывает артист балета Мариинского театра (20 лет), – а моей партнершей была новенькая, она первый раз танцевала в Мариинке, да и вообще у нее была премьера этой партии. Она волновалась просто ужасно, а там есть такое место, где нужно в арабеске (одна нога на полу, другая поднята назад) стоять около минуты. Она решила для верности как следует наканифолить туфли. Идет сцена на кладбище, она встает из могилы, проходит пару шагов, встает в арабеск и стоит как вкопанная. Уже прошло больше минуты, она должна уже подойти ко мне, чтобы начать адажио, а она вообще не двигается. Я понимаю, что она просто слишком наканифолилась, и теперь прочно прилипла к полу. Мне пришлось подходить к ней и помогать ей “отлипнуть”»* [ПМ: Соколова Е., СПб., 2003]. Новичок в этих рассказах оказывается на грани провала или подвергает опасности свою и чужую жизнь из-за неумения обращаться со своим снаряжением – незнания его «секретов»; как результат – ему требуется помощь более опытного коллеги (обоснованием чего, вероятно, и служат такого рода рассказы). Неумение новичка в них подается как обоснование зависимости его от старших, необходимости опеки на первых этапах его вхождения в профессию.

С профессиональной атрибутикой связаны и поверья – еще один род знания, уже внерационального, выраженного в форме примет или запретов. Один из самых распространенных – запрет ругать технику или снаряжение или же подшучивать по их поводу. Считается, что такие действия могут приманить неудачу – недоброе слово, сказанное сгоряча или в шутку, может реализоваться. Еще одна из балетных историй, рассказанная балериной (23 года) Мариинского театра: *«Как-то на гастролях в Японии я сидела за кулисами с партнером, нам уже выходить на сцену, а у него настроение ужасное, все уже устали от бесконечных гастролей. Он мне говорит: “Ну развесели меня как-нибудь”. Ну, я говорю: “Ну хочешь, развяжу завязку на пуанте и выйду так на сцену. Все будут только и следить за ней”. Все, конечно, было сказано в шутку, но когда я вышла на сцену, у меня дей-*

ствительно оторвалась лента от пуанта, а впереди еще целая вариация. Там сплошные прыжки, а у меня еле-еле держится тужель. Все японцы действительно уже на меня и не смотрели, только гадали, потеряю ли я касок или нет? Когда я закончила и зашла за кулисы, мой партнер меня чуть не убил, он подумал, что я действительно развязала тесемку, чтобы его повеселить» [ПМ: Соколова Е., СПб., 2003]. Подобного рода рассказы предполагают, что между вещью и тем, кто ею пользуется, существует какая-то (необъяснимая и не требующая объяснения) связь – еще одно проявление идентификации. У работников гражданской авиации существует запрет ругать техническое состояние воздушного корабля. Бортпроводница (24 года) рассказывала мне, что непосвященные люди нередко позволяют себе высказывания вроде: «Ой, долетим ли мы на этом корыте», – и поясняет, что в профессиональной среде «такие вещи запрещено говорить. Все, что связано с техникой, как бы, – у нас есть очень старые самолеты (но вот их списали – сто тридцать четвертые неизвестно какого он года)... Мы никогда не говорим, что вот, мол, старый самолет, – мы всегда вот, ну, среди стюардесс, говорим: вот, хорошая машинка, там, с ней начинаешь ласково разговаривать. Ну, ласково – по сокращениям, вот: Ил, Илюша...» [ПМА: СПб., 2005]. По объяснениям, это одна из самых распространенных в авиационной среде примет: ругать самолет, говорить о возможной аварии – нельзя, чтобы не попасть в аварийную ситуацию.

Еще одно распространенное поверье связано с падением на пол инструмента или другого атрибута профессии. У врачей существует примета: если уронил инструмент в операционной, – будет несколько экстренных операций во время твоего дежурства [записана от женщины 26 лет, акушера-гинеколога. – ПМА. СПб., МАПО, 2003]. У актеров падение текста роли предвещает провал спектакля или другие неприятности (забудешь роль, плохо сыграешь) – поэтому надо поднять и посидеть на ней (как бы восстанавливая идентификацию с этим атрибутом профессии после того, как не удержал его, потерял над ним контроль?). Существует и множество других примет, диктующих своеобразные правила (не всегда объяснимые рационально) обращения с инструментарием – о них мы будем говорить позже. Например, на инструментарий переносят приметы, связанные с дорогой (нельзя подметать землю или пол гаража перед пожарной машиной – как перед уходящим из дому, чтобы не замести дорогу), или запреты на некоторые «домашние» занятия (например, зашивать форму во время дежурства).

Анимизация инструментария

В разных профессиональных средах встречается отношение к рабочей технике и атрибутике как одушевленному существу. С нею

общаются как с виртуальным «партнером» по коммуникации. Во время беседы с сотрудниками ФТИ я поинтересовалась личным отношением к технике. *«Ну, есть отношения. Более чем технические. Есть, – подтвердила одна из присутствовавших (женщина, ок. 60 лет, физик). – Более того, вот у нас, например... мы разговариваем как с одушевленным, вообще... одушевленным, – отвечает другая (40 лет). – А если утром скажешь ей что-нибудь нехорошее, то она точно сломается... Есть люди, которым нельзя заниматься технологией категорически. Дак они у нас уже не работают»* [ПМА. СПб., 2005]. О том же примерно говорит и водитель такси, описывая отношение к машине, на которой работает: *«Многие садятся в машину и сначала поглядят... заводись, как, скажешь: – Ну, зайнька, поехали!»* Водитель *«должен уважать, любить и ухаживать и, знаете, даже так бывает, такое ощущение, когда ты намоешь машину, там протрешь, – и такое ощущение – она идет иначе: легче движение, ну все это. Это да, есть. Но это у любого водителя. Она тебе и отвечает тем же»* [М., ок. 35 лет. – ПМА. СПб., 2005]. Характерны ласковые обращения таксистов к своим автомобилям: водители называют их *зайнька, ласточка, лохматка* и т. п. [Белова 1999: 3; Карпенко 1999: 6; Хмельник 2000: 2]. *«Ты музейная сейчас стала – ну не знаю, тварь не тварь, животина – но ты для меня живое существо», – обращается А.З. Пятков, летчик-ветеран войны, участник знаменитых налетов на Берлин в 1941 г., к своей боевой машине Ил-4, увидев ее спустя много лет в музейном собрании¹. Продолжением «анимизации» (наделения душой, одушевления) профессиональных атрибутов является и приписывание им других характеристик личности: таких, как имя или пол.*

Номинация (наделение именем) – важное проявление стратегии приписывания инструменту черт живого существа. Петрозаводские студенты-медики называли Васей учебный манекен, глаза которого, как они объясняли, при правильном проведении процедур (искусственного дыхания) загорались зеленым цветом. Заметим, что в качестве повода для наделения манекена личным именем рассказчик приводит иллюзию коммуникации, т. е. персонификация связана с конструированием виртуальной коммуникации между профессионалом и одним из средств его профессиональной деятельности. В первой главе цитировалось высказывание М. Пореченкова об особом «уважительном», «как к людям», отношении актеров к театральным манекенам [ПМ: Зайцева (Кондратьева) Н. СПб., 2000].

Бывает, что коллеги, имитируя «общение» со своим рабочим инструментом, устраивают целые представления – в порядке шутки

¹ Цитируется по передаче РТР, посвященной летчикам-ветеранам Великой Отечественной войны, от 22.06.2002 г., рук. проекта А. Виноградова.

или разыгрывая друг друга. Среди операторов пейджинговой связи, как они вспоминают, *«одно время на пейджер друг другу было популярно скидывать сообщения типа: “не виляй бедрами, меня укачивает. Твой пейджер” или: “вытащи меня из кармана, задыхаюсь ведь. Твой пейджер”»* [ПМ: Н. Ершова. СПб., 2002].

Инструментарий: проекция гендера

Рассматривая символические репрезентации гендера, обратим внимание на символику материальных атрибутов профессии, прежде всего инструментария. Последний в фольклоре и просто повседневном дискурсе нередко одушевляется, и мало того рабочим инструментам приписывается пол.

Так, у рок-музыкантов отмечен обычай давать музыкальному инструменту имя или название, указывающее на мужской или женский род. *«Один владелец бас-гитары называет ее «басом» и обращается с ним по-мужски, а другой... свой инструмент называет «басухой» и будет общаться с ним как с герлой»* (герла, от англ. girl «девушка, девочка» – в молодежном сленге обозначение девушки или молодой женщины своего круга). [ПМ: З.Бредова, СПб., 1998 – 1999]. Приписывание пола связано с одушевлением инструмента, приданием ему качеств партнера по коммуникации как бы живого существа. Теоретически «пол» может быть и мужским, и женским, но в имеющихся в нашем распоряжении интервью музыканты мужчины говорят об инструменте как «женщине». При этом отношения со своим музыкальным инструментом моделируются как любовные или супружеские, в терминах «любови», «верности», «близости». «Лютне, как женщине, нужна верность», – так озаглавила И. Бондаренко интервью с исполнителем музыки барокко Антоном Бирули. *«Как-то я хотел бросить играть на лютне и поделился своими мыслями с другом. И он мне сказал: «Ты знаешь, это все равно, что сказать женщине: может быть, завтра я тебя брошу, а может, не брошу... сам понимаешь, что тогда будет». Надо быть верным, и все получится»* [Бондаренко: 5]. К той же модели описания своего отношения к инструменту обращается и рок-гитарист В. Гапонов: *«Понимаешь, когда в твою жизнь входит гитара, то все остальное, кроме нее и музыки, отходит на второй план. Разве можно бросить любовь? Да и работа приносит ни с чем не сравнимый кайф»* [ПМ: Н. Выродова, Е. Задорожная, 2002]. *«Вот я недавно купил новую гитару, – говорит другой гитарист, Алексей Летуновский, лидер рок-группы “Ливень”. – Не скажу, конечно, что у меня с ней роман, но что-то похожее. Бережешь ее, конечно, лелеешь»* [ПМ: Н. Выродова, Е. Задорожная, СПб., 2002]. Собственно, гитарист здесь обсуждает не столько пол, сколько свое отношение

к инструменту, а пол появляется постольку, поскольку это отношение моделируется по образцу любовно-брачных отношений.

В рамках этой модели приписывание рабочему инструменту женского пола означает конструирование маскулинной позиции профессионала. Это хорошо видно в интервью с водителем петербургского такси. Описывая отношение профессионала к машине, он говорил об уважении, необходимости «любить и ухаживать», и о том, что на заботу машина откликается как живая: *«Намоешь машину, там, протрешь, – и такое ощущение – она идет иначе: легче движения, ну все это»*. Услышав о «любви» и «заботе», я решила проверить возникшую у меня ассоциацию и задала вопрос, есть ли у машины пол, и если да, то какого она пола. *«Ну вообще для меня – женского, – уверенно ответил мой собеседник. – потому что я мужчина... естественно, для меня она женского рода, может, потому, что я мужчина... она для меня девочка: «девочка, поехали!» – бывает, просто в хорошем настроении – там, «девочка, ну...» это интересно, это игра, так же, как в жизни своя игра, чем она будет приятней, тем легче»* [М., ок. 35 лет. – ПМ: Т. Щепанская, СПб., 2005]. Здесь «женский» род автомобиля представлен как элемент маскулинности, «мужского» отношения к машине как «женщине». Суть этого отношения – власть, патерналистски понимаемая как власть-забота, позволяющая рассчитывать на ответную благодарность, выражающуюся в хорошей работе. Моделью такого рода власти служит отношение к женщине.

Настаивая на том, что приписываемый «род» машины зависит от пола водителя, мой собеседник утверждает, что водители-женщины обращаются к машине по-другому и даже по-другому глядят ее. *«Женщина водитель, даже как бы на этом сама женщина акцентировалась, – она вот: сидишь в машине, что-то разговариваешь – руки, и... они глядят машину иначе... сама женщина зафиксировала. Она, извините меня за такое сравнение, почему-то в основном гладит, э-э... переключение передач. Понимаете? А мужчина просто руль, и на руле есть выемки – и вот поглажу. Многие садятся в машину и сначала погладят. Я, бывает... заводишь, как, скажешь: «Ну, зайчика, поехали» Естественно, для меня она женского рода, может, потому что я мужчина»* [М. ок. 35 лет. – ПМ: Т. Щепанская, СПб., 2005]. Таким образом, «пол» инструмента конструируется в данном случае как проекция гендерной идентификации его владельца. Подобный феномен отмечен и в других профессиональных средах. Физики, например, говорят о личном – *«более, чем техническом»* – отношении к установкам, на которых проводят эксперименты: *«М. разговаривали, как с одушевленным... ну, например, вот у нас один технолог называет ее – у нас две установки: одна моя, другая его – он называет “Моя девочка”»: “Ну что ты, моя девочка, сегодня захандрила?”»* [Ж., 40 лет. – ПМ: Т.Б. Щепанская, СПб., 2005].

«Пол» инструмента, однако, может быть не только проекцией, но и продолжением идентичности своего обладателя, когда, например, инструмент профессиональной деятельности метафорически изображается как один из органов тела.

В фольклоре программистов [Маслов] компьютер может обладать как женскими, так и мужскими характеристиками. С одной стороны, женскими: компьютер ласково называют *писишка* (от PC – personal computer), а его составные части – *мама* (материнская плата) и *клава* (клавиатура); процесс работы на клавиатуре обозначается выражением *батонны жать*, заимствованным из тюремного сленга, что означает эротическое взаимодействие с женщиной. Программист, работающий на языке программирования Си, обозначается шутливо *насилъник*, а само программирование соотносится с любовью: «*Программирование (как и любовь) всего лишь одно слово. Но за ним скрывается множество занятий*» [Там же]. В этом случае женская метафорика компьютера предполагает мужскую позицию работающего с ним программиста¹.

С другой стороны, тот же компьютер имеет и мужские идентификации: электронного друга называют *писюк* (от того же PC), а когда он перестает реагировать на запросы пользователя, говорится, что он *повис*. Наличие связи между двумя машинами через модемы называется *карьер*, и лучшее пожелание тем, кто работает в электронных сетях, – «*Чтоб всегда карьер стоял!*» (модификация известного мужского тоста «*Чтобы (...) всегда стоял!*» с пожеланием устойчивой потенции). В программистском фольклоре имеются и более прямые указания на мужскую идентификацию электронной машины: «*Вопрос: что общего между ЭВМ и половым членом? – ответ: оба имеют два устойчивых состояния – либо стоит, либо висит*» [Маслов; Шумов 2003]. В этом случае «пол» приписывается машине уже не как «партнеру» программиста по коммуникации, а как вынесенному вовне его «рабочему органу», т. е. «мужская» характеристика машины здесь не подразумевает женской позиции работающего на ней человека, поскольку вообще не предполагает партнера. Следовательно, и в данном случае позиция программиста конструируется как маскулинная, а «пол» инструмента только усиливает, достраивая, его маскулинность, является вынесенным вовне ее продолжением и символом.

¹ Некоторые тексты дублируются в мужском и женском варианте. В противовес тексту «Почему компьютер лучше женщины» появлялись феминистские переделки типа «Почему компьютер лучше мужчины» или даже «огурца». Однако такие переделки имеют вторичный характер. Идентификация же машины с «любимой» или «женой» – весьма продуктивный мотив, реализующийся во множестве разнообразных вариантов.

В программистском фольклоре мужская идентификация рабочей машины обыгрывается как продолжение образа самого программиста, внешний «орган» его тела, в то время как женская метафорика ЭВМ отводит машине место (зависимого) «партнера» по коммуникации. В том и другом случае метафоры «пола» подразумевают (а следовательно, поддерживают конструкцию) позиции профессионала как маскулинной. Надо заметить, что профессия программиста до сих пор остается одной из тех, где ярко выражено мужское доминирование, как по численности работников, так и на символическом уровне («мужская» профессия).

Приписывание «пола» рабочему инструменту означает, что конструкции гендера размещаются в материальной среде профессии и тем самым включаются в комплекс профессиональной деятельности. Выполнение работы (программирование, мойка и переключение скоростей машины, игра на гитаре) одновременно становится и «деланием гендера».

Несмотря на то что приписываемый рабочему инструментарию пол может быть как «мужским», так и «женским», нет полной симметрии между мужскими и женскими образами профессионала, которые подразумеваются такой метафорикой. В большинстве имеющихся в нашей коллекции случаев профессионалу остается мужская позиция. Варианты отношения к инструменту с позиции женщины конструируются по аналогии или контрасту с мужскими, но как производные от них и чаще всего логически незавершенные. Так, в приведенном выше примере с водителями такси женщины, как утверждает рассказчик, по-другому глядят свою машину, но он ничего не говорит о «мужских» именах автомобиля и т. п. Любопытно было бы наблюдать, как подобная система идентификаций может измениться со временем, скажем, по мере возрастания числа женщин среди программистов или водителей и по мере того, как эти профессии будут становиться менее «мужскими».

Пока, однако, можно заметить, что метафоры «пола» инструмента характерны именно для мужских (на символическом и численном уровне) профессий. Вероятно, фемининность конструируется другими путями, не через символизацию инструмента профессиональной деятельности.

Наделение рабочего инструмента признаками одушевленного, а нередко и личного существа означает конструирование его образа как виртуального партнера по коммуникации – точнее, создание определенной схемы коммуникации, символом которой он и становится. Инструмент в этом случае – только образ, на который проецируется идентичность самого профессионала. Атрибуты профессии интерпретируются как опредмеченное знание (как техническое, так и до-

полнительное, внерациональное) и опредмеченная, нашедшая свое вещественное выражение коммуникация, набор коммуникативных правил, воплощенный символически в форме материального атрибута профессии. Ритуальная идентификация с этим атрибутом тем самым обнаруживает элементы символической конструкции идентичности профессионала: такие, как специальное, зачастую скрытое, знание приемов работы и набор коммуникативных норм.

Любопытный вариант интерпретации подобных опредмеченных коммуникаций предлагает Брюно Латур [Латур 2006], говоря об «антропоморфизации» предметов, особенно технических устройств, организация которых определяет заложенную в них программу действий и программирует действия пользующихся ими людей. Он подробно разбирает ситуацию с техническим устройством для плавного закрывания двери – «доводчиком»: когда он сломался, администрация вывесила объявление, что «Доводчик бастует», как бы приписывая ему тем самым антропоморфные свойства. Латур вписывает эту ситуацию в ряд аналогичных примеров коммуникаций с приборами – сколь странных, столь и обыденных: «Я постоянно говорю с моим компьютером, который дерзит мне; я уверен, что вы клянете свою старую машину; мы постоянно наделяем таинственными способностями гремлинов, живущих внутри всех мыслимых домашних приборов, не говоря уже о трещинах в бетонном покрытии вокруг наших атомных электростанций» [Там же: 209]. Он отказывается вслед за гипотетическими «социологами» признавать это явление только метафорой или «проекцией» человеческого поведения на холодный технический нечеловеческий объект, который по своей природе не способен испытывать никаких чувств» [Там же]. Латур формулирует рациональное, материалистическое обоснование антропоморфности механизма: «Доводчик и в самом деле антропоморфен, причем сразу в трех смыслах: во-первых, он сделан людьми, является конструкцией; во-вторых, он замещает действия людей и является тем делегатом, который постоянно занимает позицию человека; и в-третьих, он формирует человеческое действие» [Там же: 210]. Латур переопределяет понятие антропоморфности, возвращаясь к буквальному прочтению греческих слов и понимая под антропоморфным, «либо то, что имеет человеческую форму, либо то, что придает форму людям» [Там же]. Во вторую категорию попадают и многочисленные технические устройства, диктующие человеку скорость и ритм перемещения, позы, движения, прикладываемое усилие и т. д. В итоге Латур отказывается от разделения на человеческое и нечеловеческое, от идеи, что общество состоит из человеческих отношений, а техника – из нечеловеческих. Вместо этого он говорит о действии как функции, которая может осуществляться как человеческими, так и нечелове-

ческими «персонажами-заместителями», акторами. «Вы отделяете людей от нечеловеков, – пишет он. – Я не придерживаюсь этого предубеждения (хоть этого) и вижу только акторов – людей, нечеловеков, квалифицированных, малоквалифицированных – которые обмениваются своими свойствами» [Там же]. Таким образом, у него общество предстает как система таких опредмеченных взаимодействий-обменов, в которых когут участвовать как люди, так и вещи (технические устройства), которым делегированы те или иные трудовые операции.

Как с этой позиции можно рассматривать «общение» с машиной или прибором? Прямо перенося интенцию участников коммуникации (как общение их с партнером по трудовому процессу) или (на мой взгляд все-таки менее метафорично) интерпретировать это как автокоммуникацию? Какой тогда ее смысл? Один вариант: работник-профессионал, обращаясь «к прибору», программирует, проговаривает предстоящий план трудовых операций. Однако в таких обращениях, как правило, нет развернутого плана, только эмоциональные побуждающие сигналы. Второй вариант – самонастройка, попытка эмоционально подготовиться к действию, спроецированная на предмет. Третий – это ритуальное разыгрывание способов обращения с партнерами-людьми: «репетиция» взаимодействия с ними в конфликтной, затруднительной ситуации (чаще всего именно в них машина антропоморфизируется) или просто перед началом работы. На базе имеющихся у меня материалов эти варианты пока могут быть сформулированы только как гипотезы.

Литература

Андреева Н. Легко ли быть лейтенантом в России? // Саратовские вести. Еженедельный номер. № 38. 2000. 30 сентября.

Белова О. Психологи с железными нервами работают в такси //Смена. 1999. 27.08.

Бондаренко И. Антон Бируля: лютне, как женщине, нужна верность // Смена. 2000. 28.01. С. 5.

Бромлей Ю.В. Об этнографическом изучении современности // Современные проблемы этнографии (очерки теории и истории). М.: Наука, 1981. С. 355–373.

Бромлей Ю.В. О соотношении этнографии с историей и социологией // Современные проблемы этнографии (очерки теории и истории). М.: Наука, 1981.

Латур Б. Где недостающая масса? Социология одной двери // Социология вещей: Сб. ст. / под ред. В. Вахштайна. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2006. С. 199 – 222.

Ленкевич А. «Если Лица не столица, то Париж не Заграница» // Ежедневная электронная газета «Курьер Online». <http://kyurier.km.ru/view/a1F8FB76528364D96ACCB370CDDDB79841.htm>

Ливанова Н.Е. Фольклор парашютистов // Современный городской фольклор. М.: РГГУ, 2003.

Карпенко Ю. «Я частный таксист – не путать с чайником» // Смена. 1999. 23.09. С. 6.

Короткова З. «Каких утрат нам стоили моря» // Маленькие рецензии. [Рецензия на книгу] Н.А. Черкашин. Повседневная жизнь российских подводников: В отсеках холодной войны. М.: Молодая гвардия, 2000.

Малаховский Л. Посвящение в асы по-русски // Россия. 2001. 27.08. Текст статьи можно найти в Интернете по адресу: <http://www.rgz.ru>

Маслов А. Жаргонарий // Интнет-публикация на сайте: z.zz.land.ru, посвященном компьютерному фольклору и сленгу.

Монич В. Профессиональная медицинская субкультура (на примере студентов медицинского университета). Курсовая работа, 4 курс. Научный руководитель Т.Б. Щепанская. СПб., 2001.

Тишков В.А. Социальное и национальное в историко-антропологической перспективе // Очерки теории и политики этничности в России. М., 1997. С. 25–43 (опубликовано впервые: Вопросы философии. 1990. № 12).

Ферапонтов И.Е. Туристский быт и фольклор: Опыт системного анализа // Виртуальные мастерские в общественных науках. Фольклор и постфольклор: www.mpsf.org

Хмельник Т. Тяжела и неказиста жизнь обычного таксиста // Смена. 2000. 17.01.

Черевко И. Милиционеры согласились называться ментами // Смена. 1998. 4.12.

Шумов К.Э. Профессиональный миф программистов // Современный городской фольклор. М.: РГГУ, 2003. С. 128–164.

Anderson B. *Imagined Communities*. London: Verso, 1983.

Sangren P.S. Comments to: R.Aunger. On Ethnography. Storytelling or Science? // *Current Anthropology*. 1995. Vol. 36. № 1. February. P. 97–130.

Phillips T. *Imagined Communities and Self-Identity: An Exploratory Quantitative Analysis* // *Sociology*. 2002. Vol. 36 (3). P. 597–617. (BSA Publications Ltd; SAGE Publications. London, Thousand Oaks, New Delhi, 2002).

Н.И. Новикова

ПРИКЛАДНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ КАК НАУЧНОЕ НАПРАВЛЕНИЕ*

Существует разделение антропологии на теоретическую и прикладную, но границы между этими вариантами исследований достаточно гибкие. Новое теоретическое знание может быть использовано на практике так же, как и специально выполненное прикладное исследование. Прикладная антропология или антропология действия служит обеспечению лучшего понимания потребностей людей и проведению в жизнь административных решений в соответствии с культурными потребностями человека. В современных условиях антропологические знания востребованы обществом в различных сферах политики, практики и повседневности. Прикладная антропология преподается в некоторых вузах. Как учебная дисциплина она показывает, как и какие исследования могут проводиться для выработки механизмов изменения этнокультурных и этносоциальных процессов в современном обществе, и в первую очередь снижения негативных последствий развития, а также какую роль может играть антропология в повседневной жизни.

Прикладные исследования организованы разными способами. Это может быть специальное полевое исследование по четко составленной программе, в результате которого появляются новые антропологические знания, стандартизированные и сопоставимые. Такое исследование становится основой практических действий. Типичным примером подобной работы является этнологическая экспертиза влияния промышленного проекта (нефтепровода, дороги, промышленных вырубок леса и т. п.) на традиционный образ жизни коренных малочисленных народов Севера. Для выполнения такой экспертизы должно быть проведено специальное исследование, которое покажет современное состояние сообщества (социально-демографическая характеристика, система жизнеобеспечения, занятость, здравоохранение, образование, традиционная культура, язык и т. п.) и позволит

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 10-01-00105а «Отечественная этнография/этнология как практика междисциплинарных исследований»).

дать прогноз развития ситуации при выполнении проекта. Так как нет специального закона об этнологической экспертизе и возможности на ее основе прекратить какую-то деятельность, то эксперты могут предложить меры по минимизации отрицательных последствий или альтернативные варианты развития [Опыт проведения 2002; Люди Севера 2008 и др.].

Другим вариантом прикладных исследований может быть экспертное заключение, например, на какой-то текст – программу, законпроект или публикацию в СМИ. Или же специалисты по этнографии определенных народов могут подготовить концепцию музейной экспозиции или выставки, которая готовится в «непрофильном» музее. Этнографические знания могут быть полезными в школьном и дошкольном образовании, организации досуга и т. д. В этом случае мы не проводим новые исследования, а используем имеющиеся у нас знания для выполнения работы. Специальное направление экспертизы как этнологического мониторинга разработано В.А. Тишковым в рамках проекта «Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов», эксперты которого проводят исследования по 46 условным индикаторам [Тишков 2004: 15–16]. И, наконец, политики или различные организации могут воспользоваться уже опубликованными книгами и с их помощью обосновать свои планы. В последнем случае, у антрополога почти нет возможностей воздействовать на процесс принятия решений.

Прикладные исследования играли, во всяком случае, в течение XX в., значительную роль в развитии мировой антропологии, но в научной литературе их значение недостаточно осмыслено. В последние годы появились работы, рассматривающие непростые вопросы взаимодействия антропологии с политикой и бизнесом [Тишков 2001, Этнология обществу 2006, Никишенков 2008 и др.]. В конце 2010 г. проблема соотношения теоретических и прикладных исследований в антропологии и смежных дисциплинах обсуждалась в журнале «Антропологический форум» [Теоретические и прикладные исследования 2010: 7–144]. Во всех этих работах в той или иной степени объясняется, почему проводятся прикладные исследования, почему академические ученые ими занимаются, несмотря на то, что академическая наука более престижна. Пожалуй, именно для сотрудников Института этнологии и антропологии характерен большой интерес к таким исследованиям и большее осознание значения нашей науки для практики. В значительной степени это связано с подходами к этой проблеме директора ИЭА РАН В.А. Тишкова, который отметил в предисловии к одной из своих книг: «Я уже давно пришел к выводу, что “научное управление обществом” есть химера, но и управление обществом без добротной научной экспертизы – безответственная импровизация» [Тишков 2001: 5].

В Институте этнологии и антропологии РАН накоплен большой опыт сотрудничества с органами государственной власти, с общественными и другими организациями. Ученые ИЭА осуществляют консультативно-экспертную деятельность по всему спектру этнических и этнокультурных проблем. Этот опыт и послужил несколько лет назад основой для учреждения Этноконсалтинга. Деятельность Этноконсалтинга основана на сотрудничестве экспертов Сети этнологического мониторинга, Института этнологии и антропологии РАН и широкого профессионального сообщества для проведения прикладных исследований. Сегодня возможно уже говорить о некоторых итогах нашей деятельности в этом направлении и тех сложностях, с которыми сталкиваются специалисты при выполнении заказных работ. В данной статье рассматриваются некоторые аспекты прикладной антропологии на основании проектов, выполненных Этноконсалтингом в отношении коренных малочисленных народов Севера. Это лишь одно из направлений его работы.

Сохранение культурного многообразия населения страны и мирных отношений между разными группами населения – это сложная, но значимая для стабильного развития общества задача государственной политики. Но и повседневная жизнь людей, обеспечение возможностей для развития их языков и культуры, воспитания детей, решения проблем занятости и здравоохранения, развития декоративно-прикладного искусства и т. п. часто требуют специальных знаний и умений, рекомендаций со стороны экспертного сообщества. Прикладная антропология используется сегодня и в правозащитной деятельности. Вся эта работа может быть успешной именно благодаря знаниям, полученным в ходе активных полевых исследований, постоянной вовлеченности в жизнь изучаемых сообществ, мониторинга ситуации. Антрополог становится действующим политиком, но политиком «с одной речки», для которого первостепенное значение реформ, проектов определяется тем, стали ли люди на «его речке» счастливее. Прикладные исследования как раз и направлены на улучшение жизни людей, потому что существует определенный зазор между полезными с социальной точки зрения новыми техническими знаниями и их использованием населением [Клакхон 1998: 210–215]. Для того чтобы создать благоприятный климат для инноваций и/или защитить от них группы, образ жизни которых, возможно, будет подвергнут серьезной деформации, необходимы антропологические знания. Проведение экспертных работ требует овладения наиболее современными идеями и технологиями познания. Вопрос же о том, как академическое знание становится политическим действием, юридической нормой, элементом культурного ландшафта современных городов остается дискуссионным. Но, безусловно, существует связь

фундаментальных и прикладных исследований и это повышает меру ответственности всех, работающих в нашей сфере знаний, так как на основании текстов антропологов могут приниматься общественно значимые решения.

В разных странах, и особенно в разные периоды истории, прикладная антропология ставила перед собой различные цели, их выполнение зависело не только от академических знаний. Одной из главных проблем являются традиции науки, «которая со времен классиков эволюционизма была обращена в прошлое, а настоящее воспринимала преимущественно как “живую старину” <...> Поэтому многие антропологи питали симпатии к “вчерашнему” африканцу, меланезийцу, австралийцу, идеализировали его общинные и племенные порядки и почти совсем не замечали новых веяний, появившихся на надобщинном и надплеменном уровнях политической культуры, либо считали их вредной аномалией», – так пишет о классической британской социальной антропологии А.А. Никишенков [Никишенков 2008: 369–370]. Необходимо признать, что подобная характеристика применима ко многим отечественным исследованиям, особенно коренных малочисленных народов.

Прикладная юридическая антропология коренных малочисленных народов Севера

Среди североведов никогда не проводилось резкой грани между прикладной и теоретической антропологией. Основы этого единства были заложены в первые десятилетия XX в. В.Г. Богораз предлагал, чтобы органы государственного управления включали «ученых и исследователей, специалистов этнографов и лингвистов, которые одни компетентны судить об особенностях быта и духа инородцев и притом, по самому роду своих занятий привыкли подходить к туземцам вдумчиво и с любовью» [Богораз 1922]. Однако этот гуманистический посыл сегодня может приобрести патерналистский оттенок, когда заказчики сначала конструируют музейную экспозицию, а затем ожидают выполнения исследования в соответствии с ее целями. В современных условиях и для органов государственной власти, и для промышленных компаний более удобным является взгляд на сообщество аборигенов как на памятник культуры. Ведь гораздо проще занять освоенные под традиционное природопользование территории и дать деньги на музей, чем выстраивать партнерские отношения с охотниками, рыбаками и оленеводами при промышленном освоении Севера. Нам при проведении прикладных исследований приходилось объяснять заказчикам, что аборигены в современном мире выделяются благодаря традиционному природопользованию

и знаниям о природном и социальном мире, а вовсе не потому, что живут в чумах или кочуют по тайге и тундре.

Прикладные исследования требуют постоянного совершенствования, поиска и интерпретации новых этнографических фактов. Кроме того, при проведении прикладных исследований нужно, как минимум, не навредить изучаемому сообществу, помочь представить их взгляд на ситуацию. Это создает этические проблемы. С одной стороны, эксперты должны быть объективны и независимы, а с другой – выразить наиболее важные для сообщества задачи, подчас непонятные при непосредственном контакте с аборигенами для органов власти или промышленных компаний. Так, я наблюдала процесс Общественных слушаний по проекту строительства газопровода в долине реки Макензи в Канаде. При обсуждении вопроса о качестве питьевой воды основное внимание участников слушаний было сосредоточено на очистных сооружениях. А Дж. Клинек, адвокат, работающая с одной из общин Де чо (Deh Cho), спросила: «Что будет с аборигенами, которые берут воду из открытых источников, то есть пользуются неочищенной водой?» Если бы не она, этот вопрос вообще бы не возник. В Канаде в качестве таких экспертов могут выступать и антропологи, и адвокаты, так как в этой стране в гораздо большей степени, чем у нас развита юридическая антропология. Роль эксперта в данном случае заключалась в привлечении внимания министерств и промышленных компаний к специфическим вопросам, к особенностям положения аборигенных народов, если они занимаются традиционным природопользованием и живут «в буше».

У нас в стране не только в аналогичных ситуациях, но и в суде сказать о подобных особенностях могут только антропологи, давно работающие с участниками процесса и пользующиеся их доверием. Так, во время одного судебного процесса его участники не сказали о том, что во время совершения правонарушения с ними был маленький ребенок (в возрасте до года, т. е. «не имеющий зубов»). По представлениям ненцев и хантов, такой ребенок занимает пограничное положение между миром духов и людей, т. е. принадлежит и тому, и другому. Поэтому он и не был упомянут в суде, т. к. нельзя говорить чужим и при чужих о таком ребенке, чтобы не причинить ему вреда. Вместе с тем именно эти сведения могли бы способствовать иному решению суда, как объясняющие и оправдывающие поведение ответчика. Ненцам нельзя говорить, а эксперта-антрополога на суде не было. Согласно статье 14 Закона «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации», в суде могут учитываться обычаи и традиции этих народов, но в данном случае некому было привлечь внимание суда к этому обстоятельству. В России почти нет адвокатов, знакомых с жизнью аборигенов, поэтому необходимо участие антро-

пологов, знающих подобные тонкости культуры коренных народов. Однако применение знаний об обычаях и культурах народов в судебной защите требует серьезных междисциплинарных исследований. В рамках юридической антропологии могут быть предложены принципы обычного права как правила для суда, определенные критерии для определения того, какие обычаи могут стать основой для принятия справедливого судебного решения. Для использования обычая в суде он должен обладать признаками юстициабельности, потенциально соответствовать праву. Наиболее очевидными в этом смысле являются обычаи природопользования, основанные на неистощимом характере традиционного природопользования. В случае неоспоримого доказательства в суде, подобные обычаи могут быть использованы при защите прав аборигенов.

Необходимо исходить из того, что государство должно быть заинтересовано в сохранении северной природы, биоразнообразия, должно стремиться к устойчивому развитию, и поэтому поддерживать тех людей, образ жизни которых создает возможности для такого развития. Но на эту поддержку государства имеют право и моральное, и юридическое только те люди, которые ведут традиционный образ жизни. Именно поэтому нормы обычного права, регулирующие защиту исконной среды обитания, традиционного образа жизни, вошли в правовую систему государства – значит, они ей соответствуют. В суде в этом случае может быть доказана целесообразность применения подобной нормы, ее соответствие гуманистической и экологической направленности современного законодательства, и в первую очередь Конституции РФ.

В комментарии к закону «О гарантиях прав коренных малочисленных народов РФ» указывается, что в нем конкретизируются нормы, закрепленные в статье 46 Конституции РФ, в соответствии с которыми каждому гарантируется судебная защита его прав и свобод. Это право является особенно актуальным для коренных народов, так как их свободное существование в современном мире затруднено в виду разницы принципов и методов природопользования, мировоззрения, организации семейной жизни и часто самих основ существования и хозяйствования. В комментарии к закону подчеркивается: «В судебной практике значение традиций и обычаев как оснований для оценки юридических фактов практически общепризнанно, однако трудность состоит в том, что нередко судьи недостаточно осведомлены о традициях и обычаях участников судебного процесса. Это имеет особенно большое значение в тех случаях, когда речь идет об обычаях и традициях малочисленных народов, которые не общепризнанны и не закреплены в письменных источниках». Эта правовая норма «дает возможность исследовать обстоятельства дела с необхо-

димой полнотой и объективностью. Надо обратить внимание и на то, что Закон дает судам право принимать во внимание традиции и обычаи малочисленных народов при рассмотрении уголовных, гражданских и арбитражных дел» [Комментарий 1999: 146–148].

Необходимо учитывать, что применение обычного права для защиты прав коренных малочисленных народов не может рассматриваться как архаизация. Ведь в суде будут учитываться только те обычаи и традиции, которые «живы» сегодня, в тот момент, когда их применяют. Например, при возникновении конфликта с недропользователями из-за территории, можно апеллировать к обычаям только в том случае, если живущие там люди следуют этим обычаям и могут это доказать. Только тогда они будут оправданными в глазах судьи. Возникает обратная связь. Современное законодательство, учитывая обычаи и традиции народов, создает новые возможности для сохранения и развития их культуры, в первую очередь их знаний. А знания как раз и определяют их статус в государстве и международном сообществе. Для использования в суде обсуждаемый обычай должен быть действенным, осуществляющимся в настоящее время и должны быть четкие доказательства этого.

Использование обычного права позволит существенно усовершенствовать современную правовую систему государства. Позволю себе в этом вопросе сослаться на авторитетное мнение С.С. Алексеева: «В противовес распространенным представлениям об обычном праве как о примитивном, архаичном и исторически преходящем явлении, есть достаточные основания рассматривать обычное право в качестве рожденного самой жизнью классического образца совместимости, казалось бы, несовместимых качеств права: его свойства жесткого организма (институционности) и особенностей живого права. Ведь нормы обычного права являются нормативной основой правовых решений жизненных ситуаций... вот оно реальное соединение твердых основ поведения (обычаев в их основательном понимании) и “мгновения”, “повседневности” (решение дела, опирающееся на особенности данной ситуации, ее правовую суть)» [Алексеев 2000: 107].

Определение «принципов обычного права» при этом позволит найти компромисс между традиционным и государственным правосудием.

В разных странах предлагаются свои модели использования обычного права в суде. Например, в Канаде Верховный суд постановил, что при юридической проверке прав аборигенов должно быть доказано, что «искмое право основывается на практике, обычае или традиции, являвшихся неотъемлемой частью особой культуры конкретной группы аборигенов до контакта с европейцами» [Крибл 2002: 143]. Кроме того, интерес представляет изданный в этой стране под эгидой

Министерства юстиции на английском и французском языках своеобразный справочник – книга с иллюстрациями, посвященная традиционным ценностям коренных народов [Native Spirituality Guide, 1993]. Наблюдения над деятельностью судов в России показывают, что судьям подчас не хватает знаний, а признаться в этом им не позволяет статус или политическая целесообразность принятия тех или иных решений. Очевидно, что в нашей стране никто кроме антропологов не может написать такое руководство для судей. К тому же понадобится время для изменения правосознания юристов, понимания ими того, что несмотря на традиционный образ жизни аборигены являются гражданами государства и при возникновении судебных конфликтов обстоятельства их дела должны быть рассмотрены во всей полноте.

Одним из направлений прикладной антропологии является участие ученых в выработке социальной политики промышленных компаний. При этом их посредническая роль оказывается особенно важной. В этом случае, «антропологи должны выступать в роли переводчиков и посредников при интерпретации культур, будучи переводчиками не только языков и их диалектов, но также различных ценностей, мировоззрений и нужд (т. е. западных и коренных, поселковых и корпоративных). Опыт показал, что сложные вопросы успешно решаются там, где отзывчивые и энергичные представители компании, особо связанные с группой коренных народов, выполняют роль посредников между данной общиной и приезжими разработчиками. Важно, чтобы в общинах знали таких людей и доверяли им. Долгосрочное этнологическое исследование, проведенное в конкретном сообществе или общине, важно не только для развития антропологической научной теории, но также и для государственной политики и корпоративной стратегии» [Уилсон, Свидерска 2008: 27].

Прикладная антропология бизнеса

Прикладная антропология исходит из того, что необходимы знания всех акторов социального процесса, т. к. для того, чтобы способствовать установлению диалога между промышленными компаниями и коренными народами, нужны исследования тех норм, которые выработаны в этих сообществах. Особенно продуктивными становятся исследования в рамках антропологии организаций, в первую очередь государства, суда, промышленных компаний [Романов 2003; Лапаева 2005: 200–222]. Индикатором социально ответственной деятельности нефтяных компаний в мире часто становится их политика в отношении коренных народов. основополагающими в этом вопросе выступают как документы Всемирного банка и Европейского

банка реконструкции и развития, так и более общие международные нормы, а также корпоративное право. Такие нормы, выработанные внутри промышленных компаний или финансовых корпораций, могут рассматриваться как своеобразная форма обычного права.

Именно изучение корпоративных норм позволило выполнить один из проектов Этноконсалтинга. В 2009 г. группой экспертов по заданию Министерства регионального развития РФ был подготовлен проект «Российский стандарт социальной и экологической политики промышленных компаний, осуществляющих деятельность в местах традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока» [www.ethnoconsulting.ru]. Хотя этот документ еще не получил официального статуса, мы собираемся его обсуждать и пропагандировать среди всех заинтересованных лиц. При составлении проекта стандарта использовались международные документы, принятые для регулирования деятельности бизнеса в сфере прав человека, коренных народов, трудовых отношений, охраны окружающей среды и борьбы с коррупцией. К ним в первую очередь относятся Глобальный договор, документы Международной финансовой корпорации, Всемирного банка и Банка реконструкции и развития, Принципы Экватора, а также стандарты и руководящие принципы в отдельных отраслях – лесной, нефтегазовой и т. п. Большое значение для выработки стандарта имеют также Конвенция 169 МОТ и Добровольные руководящие принципы Агуэй-гу.

В Российской Федерации разработаны документы различной степени обязательности: Российский национальный стандарт добровольной лесной сертификации по схеме Лесного попечительского совета, Совместные экологические требования общественных и природоохранных организаций к нефтегазовым компаниям, Основные положения политики экологической и социальной ответственности горнодобывающих компаний, Социальная хартия российского бизнеса (РСПП), документы принятые отдельными промышленными компаниями. Они также были учтены при подготовке данного документа.

По разработанному стандарту предложены критерии оценки эффективности деятельности промышленных компаний в соответствии с ним. Разработчики этого документа исходили из того, что он станет основой определения рейтинга компаний, работающих в районах проживания коренных малочисленных народов Севера, имеющих особый правовой статус в государстве. Хотя ничто не помешает компаниям расширить сферу действия документа на все местное население, что станет безусловным свидетельством социальной ответственности бизнеса.

Для придания проекту большего значения необходимо, как минимум, начать процесс оценки деятельности компаний в соответствии с заявленными принципами или в рамках объединений их профессиональных или профсоюзных организаций, или со стороны организаций коренных малочисленных народов. Какую роль в этом процессе может играть государство, пока не ясно.

Для целей защиты окружающей среды, коренных народов, местных сообществ и продвижения социальной ответственности промышленных, в том числе нефтяных компаний, все эти стандарты и рекомендации имеют большое значение, но действительными регуляторами, скорее, выступают внутренние документы корпораций. Как отмечается в одном из учебников по корпоративному праву, «внутренние документы, или локальные нормативные акты, в корпоративной сфере – это нормативные акты, принимаемые субъектами частного права и обязательные для всех участников (акционеров), членов корпорации не в силу публичного принуждения, а исходя из самой сущности корпоративной формы организации предпринимательской деятельности, заключающейся в том, что участники корпорации при вступлении в нее добровольно приняли на себя бремя подчинения воли большинства, которая, в частности, выражается в принятии внутренних документов» [Корпоративное право 2008: 48]. Именно задачу внедрения норм в отношении аборигенов в корпоративную культуру компаний и ставили перед собой разработчики российского стандарта. Мы исходим из того, что добровольно взятые на себя обязательства являются наиболее действенными. Но для претворения этого и других подобных стандартов в жизнь потребуется развитие иной культуры, чем сложилась внутри нефтяного сообщества, компании в этом случае должны стать сопричастными жизни местного сообщества. Интересно, что аборигены также считают, для того, чтобы им соседствовать на севере с нефтяниками, нужно, чтобы те чувствовали в них соседа. Многие нефтяники не приветствуют такую политику, так как считают ее навязанной, они позиционируют себя инженерами и рабочими, которые получили специальные знания для добычи, транспортировки нефти, а не для того, чтобы заниматься политикой и социальной работой.

В компании «ЛУКОЙЛ» большое внимание уделяется развитию корпоративной культуры, рассматриваемой как «сочетание норм, ценностей и убеждений, которые определяют способ решения организацией проблем внутренней интеграции и внешней адаптации, направляют и стимулируют ежедневное поведение людей, а также сами преобразуются под его воздействием» [Политика управления персоналом ОАО «ЛУКОЙЛ», сайт www.lukoil.ru]. В 2004 г. компания «ЛУКОЙЛ» подписала Глобальное соглашение с международной

профсоюзной федерацией (ИСЕМ), которая объединяет в своих рядах профсоюзы, работающие в химической, горнодобывающей промышленности, энергетике и ряде других отраслей (штаб-квартира в Брюсселе). Глобальные соглашения представляют собой набор принципов, норм, стандартов, согласованных в ходе переговорного процесса, которые компания обязуется выполнять на всех своих предприятиях. В некоторых компаниях приняты специальные кодексы, например, Кодекс деловой этики компании «Роснефть» (2008), где прописаны не только принципы и нормы, но и санкции за их нарушения: «Нарушение норм Кодекса может привести к наложению административных санкций, снижению эффективности деятельности Компании и возникновению убытков, что прямо отразится на благополучии всех ее сотрудников. Каждый сотрудник несет ответственность за соблюдение этических норм. Строгое соблюдение данного кодекса обязательно для всех сотрудников, независимо от положения и занимаемой должности в Компании...» [Кодекс 2008: 16, www.rosneft.ru]. Подобные документы будут, вероятно, приняты и в других компаниях. В августе 2010 г. ОАО «Лукойл» приняло также аналогичный документ. В пресс-релизе на сайте компании указывается: «Кодекс является сводом наиболее важных правил делового поведения Компании и ее работников, этических норм внутрикорпоративных взаимоотношений, социальной ответственности, а также других наиболее приоритетных вопросов этики бизнеса». Пока трудно сказать, насколько эти нормы окажутся эффективными и повлияют на субкультуру нефтяников, внимания заслуживает тот факт, что в соответствии с положениями кодекса в Компании создана комиссия по деловой этике, которая регулирует корпоративные этические отношения. Таким образом, предусматривается процедура рассмотрения возможных конфликтов в этой сфере и создан орган, полномочный разбирать такие ситуации. Вместе с тем есть и некоторая избыточность провозглашаемых норм. В частности, «Кодекс исключает дискриминацию работников по признакам пола, возраста, расы или национальности, религии и политических убеждений» [www.lukoil.ru]. Создается впечатление, что для работников компании нормы корпоративных документов более значимы, чем нормы государственного права, и для того, чтобы они выполняли последние, им нужны дополнительные инструменты.

Этнологическая экспертиза как вид прикладных исследований

Особый интерес сегодня представляет обсуждение вопросов, вызываемых этнологической экспертизой как важнейшей формой при-

кладной антропологии. Понятие этнологическая экспертиза появилось в законодательстве Российской Федерации в 1999 г.: «Этнологическая экспертиза – научное исследование влияния изменений исконной среды обитания малочисленных народов и социально-культурной ситуации на развитие этноса» (ФЗ «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации»). При отмечаемых многими специалистами недостатках этого определения, в настоящее время этнологическая экспертиза стала уже элементом общественного правосознания на Севере, где она представляется как экспертное заключение о влиянии хозяйственных проектов на сохранение и развитие образа жизни коренных народов. Вместе с тем требуется более широкое ее применение – и в экспертизе законодательства, и в судебной деятельности, в оценке СМИ, различных социальных программ, организации образования, здравоохранения. Пожалуй, трудно назвать те сферы жизни, которые не могут быть подвергнуты этнологической экспертизе. Однако в законе не определен механизм проведения такой экспертизы. Можно отметить, что в разрабатываемом Государственной думой законопроекте «О защите исконной среды обитания и традиционного образа жизни коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока» предлагается процедура проведения этнологической экспертизы: определение стартовой ситуации, моделирование ситуации с учетом общих закономерностей и отношения населения, предложения по оптимизации решений и минимизации отрицательных последствий, предложения альтернативных путей развития.

Проведение этнологической экспертизы предполагает диалог: между антропологами и представителями изучаемого сообщества, между антропологами и политиками и чиновниками, между антропологами и промышленными компаниями и т. п. При ее проведении учитываются и традиционные знания исследуемых групп, в первую очередь в сфере экологии и природопользования, и обычное право, и существующие юридические практики, создается механизм учета их мнения. Основой такого подхода является изучение изменений образа жизни, причем антропологические методы позволяют исследовать и социально-экономические, и политические, и культурные, и демографические аспекты.

Этнологическая экспертиза рассматривается как поле пересечения историко-культурных, археологических, этнологических и юридико-антропологических исследований. Для демонстрации необходимости междисциплинарных исследований можно обратиться к проблемам, обусловленным разницей государственного и обычного правового регулирования охраны священных мест как одного из ключевых элементов культуры. Согласно обычному праву народов

Севера, они являются священными именно потому, что люди постоянно (иногда мысленно) совершают определенные действия в отношении таких мест для обеспечения благополучия своих семей и неразрывности культурного пространства. Специалистам известно, что священные места могут быть выявлены только этнографическими методами, к тому же люди часто не хотят привлекать к ним внимание посторонних, справедливо опасаясь негативных последствий. Однако сегодня такие места и другие элементы нематериального культурного наследия нуждаются в правовой защите.

Статус таких мест не определен в федеральном законодательстве, а требуемая историко-культурная экспертиза ограничивается археологическими исследованиями. Эта ситуация требует незамедлительного изменения, так как разрушение священных мест ведет, по представлениям аборигенов, к серьезным нарушениям их картины мира, сложившихся связей с духами. При проведении этнологических экспертиз на Сахалине и в Ямало-Ненецком автономном округе мы сталкивались с ситуациями, когда заявлений аборигенов бывает недостаточно для защиты их прав на свою культуру, почитание священных мест [Обзор документации проекта; Василькова, Евай, Мартынова, Новикова 2011].

В таких случаях необходима работа антропологов, включающая проведение исследования, написание экспертного заключения и привлечение общественного мнения к таким вопросам.

При проведении экспертизы в описываемых ситуациях мы сталкиваемся с правовой коллизией. Процесс экспертизы регулируется двумя федеральными законами: «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации», определяющим процедуру государственной историко-культурной экспертизы, и «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации», дающим определение этнологической экспертизы. В законе «Об объектах...» представлен государственный взгляд, по определению не учитывающий все, что не имеет материального воплощения. В результате процесс проведения этнологической экспертизы еще недостаточно урегулирован, и антропологи могут воспользоваться не юридическими, а общественными средствами. Мы можем в такой ситуации привлекать общественное мнение в расчете на добровольное изменение позиции компаний, либо опираться на протестные акции аборигенов. Складывается ситуация, при которой «вместо иерархического проекта ученых, изучающих Другого, возникает совместный проект, в рамках которого ученые оказываются более жестко встроенными в те сообщества, которые они исследуют». Для целей прикладной антропологии тогда используются средства воздействия на более широкую аудиторию, выступления

в СМИ или участие в общественных акциях [Калдвел 2010: 51–52]. Интересно отметить, что с такой ситуацией антропологи сталкиваются как в России, так и в США. Еще одним средством продвижения антропологических исследований является популяризация международных документов. Речь идет о важнейшем в доктринальном плане документе, хотя и не ратифицированном Российской Федерацией, Конвенции ЮНЕСКО об охране нематериального наследия (2003 г.). В статье 2 Конвенции дается определение нематериального культурного наследия – «обычаи, формы представления и выражения, знания и навыки, – а также связанные с ними инструменты, предметы, артефакты и культурные пространства, – признанные сообществами, группами и, в некоторых случаях, отдельными лицами в качестве части их культурного наследия». Такое нематериальное культурное наследие, передаваемое от поколения к поколению, постоянно воссоздается сообществами и группами в зависимости от окружающей среды, взаимодействия с природой и их истории и формирует у них чувство самобытности и преемственности, содействуя тем самым уважению культурного разнообразия и творчеству человека. Как видим, этот документ исходит из признания права определять значение культурного наследия исходя из традиций. Такой подход в России нашел подтверждение в законодательстве некоторых субъектов Федерации, но мало известен экспертному и политическому сообществу.

Наиболее комфортные условия создаются для экспертов в работе с сообществами коренных народов, так как именно здесь есть и опыт, и связи, и внятные общие цели работы. В «Этноконсалтинге» под общим руководством В.А. Тишкова в 2010 г. завершена работа по проведению этнологической экспертизы договора аренды общиной удэгейцев участка леса в Приморском крае. Инициаторами работы, финансируемой Всемирным фондом дикой природы, выступала сама община. Она активно участвовала в выполнении экспертизы. Результатом исследования стала книга. В предисловии, которое написал председатель общины, сказано: «Исследование, которое проводилось учеными в поселениях Красный Яр и Олон, показало, в первую очередь нам самим, что живы наш образ жизни и наша культура. Ничто не утрачено, и аренда лесного участка для собирательства, безусловно, поможет не только сохранению традиционного образа жизни, но и социально-экономическому развитию местного населения» [Звиденная, Новикова 2010: 6]. Этнологическая экспертиза в данном случае проводилась в тесном сотрудничестве с удэгейцами, они были заинтересованы в ней и в том, чтобы их ценные знания о лесе и его обитателях были учтены в планах лесоустройства Уссурийской тайги. Наша задача заключалась в том, чтобы представить максимально полную картину жизни местного сообщества, продемонстрировать

их зависимость от природных ресурсов и показать, что природопользование не приведет к разрушительным последствиям. Опыт деятельности общины показал нам, что именно эти люди в современных условиях занимаются защитой леса от незаконных вырубок, браконьеров и от пожаров, и их деятельность не нанесет ущерба природным ресурсам.

Некоторые прикладные исследования складываются сложнее. Определенным эталоном в отношении политики взаимодействия промышленных компаний и коренных народов стали документы Всемирного банка. Хотя сама политика Всемирного банка и не всегда соответствует этим стандартам, они могут рассматриваться как ориентиры при проведении этнологической экспертизы. Политика банка в отношении коренных народов регламентируется документом «Операционная директива 4.10. – Коренные народы»¹, который содержит требования к оценке воздействия проектов любой деятельности, осуществляемых на территории традиционного проживания коренных малочисленных народов. Документы Всемирного банка предназначены для его сотрудников и не претендуют на рассмотрение данного вопроса в полном объеме. В настоящее время на основании этих документов Всемирного банка разрабатывается концепция политики Европейского банка реконструкции и развития в отношении коренных народов².

Необходимо отметить, что директивные документы ЕБРР были разработаны под влиянием конфликтов, возникающих между коренными народами и промышленными компаниями, в частности, на Сахалине между «Сахалин энерджи» и коренными малочисленными народами Севера. Этот затянувшийся конфликт зимой 2006 г. подтолкнул компанию к проведению этнологической экспертизы документов по «Плану содействия развитию коренных малочисленных народов Севера Сахалина», которая явилась первым опытом проведения экспертизы сотрудниками Этноконсалтинга. В подготовленном заключении были отмечены недостатки документации и сделаны предложения по улучшению работы компании для минимизации конфликтогенности в отношениях с коренными народами.

Можно рассмотреть некоторые аспекты применения документов Всемирного банка при осуществлении проектов на Сахалине. Политика банка предполагает проведение консультаций с представителя-

¹ Документ принят в 2005 г. До этого действовала директива 4.20, принятая в 1992 г.

² В выработке новых документов ВБ и ЕБРР принимали участие ученые ИЭА РАН, в учтен опыт полевых исследований в регионах Российского Севера.

ми коренных народов, чьи интересы будет непосредственно затрагивать проект, социологическую оценку возможных положительных и отрицательных последствий проекта для коренных народов, рассмотрение альтернативных вариантов его осуществления в случае неблагоприятного воздействия на коренные народы, осуществление надзора за реализацией проекта. Проводится идентификация проекта, т. е. определяется, проживают ли в районе осуществления проекта коренные народы. При этом используются консультации с квалифицированными социологами, знакомыми с проблемами социальных и культурных групп в районе осуществления проекта.

Подобный подход может быть подвергнут критике, потому что, как показывает опыт, консультации уже с первых этапов должны строиться на научном анализе. Для подтверждения данного положения можно привести пример из опыта проведения этнологической экспертизы по Плану содействия развитию коренных малочисленных народов Севера о. Сахалин (по проекту Сахалин II). На первых этапах подготовки Плана проводилась «оценка возможностей развития, воздействия и рисков». В документации среди проблем названа «генетическая (или иная) неспособность или отсутствие предрасположенности к обучению у детей из числа коренных народов». Авторы документа указали, что такая информация была получена ими от «пожилых нивхских женщин, учителей, ногликской общественной организации». Эти данные были опубликованы в подготовленном компанией «Сахалин энерджи» «Плане содействия развитию коренных малочисленных народов Севера Сахалина. Первый пятилетний план (2006–2100 гг.)». Когда мы проводили этнологическую экспертизу плана и побывали в п. Ноглики, выяснилось, что на встречах с представителями компании жители заявляли лишь о трудностях, с которыми сталкиваются дети при обучении в современной школе в поселке. Они говорили о необходимости улучшить систему образования, сделать ее более эффективной для детей аборигенов, а не о «генетической (или иной) неспособности». Этот пример является наиболее одиозным, но не единственным. Любая полученная информация нуждается в научной интерпретации, анализе, она не может быть просто сама по себе использована как «этнологическая экспертиза».

Индикаторы качества жизни

Работа 2006 г. была первым шагом в нашем сотрудничестве с компанией «Сахалин энерджи». Следующим этапом явилась разработка Этноконсалтингом индикаторов качества жизни коренных малочисленных народов Севера Сахалина [Новикова, Степанов 2010].

Выработка индикаторов качества жизни коренных малочисленных народов Севера – актуальная задача, так как они могут представить реальную картину положения этих народов в современном обществе, на индивидуальном уровне и на уровне общин и других форм самоорганизации. Такие индикаторы явятся наиболее общими и измеряемыми социальными параметрами, которые будут сочетать объективные и субъективные показатели, анализ их будет осуществляться как качественными, так и количественными методами. Казалось бы, в такой работе должны быть заинтересованы в первую очередь органы власти, но пока нам не удалось в этом убедить. На необходимость выработки таких индикаторов откликнулась промышленная компания.

Результатом выполнения проекта явится исследование качества жизни коренных малочисленных народов Севера Сахалина на основании индикаторов, позволяющих выявить сравнимые и репрезентативные данные. Предусматривается, что разработанные индикаторы можно будет использовать при проведении государственного мониторинга – статистического наблюдения положения коренных малочисленных народов Севера и дополнения его социологическими и антропологическими исследованиями. Внедрение и использование качественных переменных, характеризующих положение коренных малочисленных народов Севера, будет способствовать развитию эффективного взаимодействия коренных малочисленных народов с органами власти, организациями и частными лицами, осуществляющими свою деятельность в районах проживания и хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Севера. Система индикаторов расширит информационную базу для проведения этнологической экспертизы состояния исконной среды обитания и традиционного образа жизни коренных малочисленных народов Севера, их современного социально-экономического развития. Принципиально важным для нашего подхода является сочетание формально-статистических показателей и данных, полученных в результате полевых этнографических исследований. В современных условиях это представляется особенно важным, так как государственная политика сегодня все больше строится на формальных «списочных» показателях. Импульсом для проведения данного проекта стали несколько факторов: изучение качества жизни в международном сообществе в рамках ООН, знакомство с канадским опытом в отношении коренных народов и необходимость дополнить существующие в России «списочные» данные. Перечень коренных малочисленных народов Севера (хотя и под другим названием) существовал в России уже в начале XIX в. Но принципиально важным является тот факт, что по «Уставу об управлении инородцев» статус групп этих народов не

был жестко детерминирован, как сегодня. В случае изменения занятий и условий проживания они могли переходить из одной группы в другую, то есть «с переменной образа жизни и степени образования» возникала необходимость изменения «образа самого их управления» [Устав 1999: 11–12].

В современных условиях такой список принимается постановлением Правительства и сегодня насчитывает 48 позиций. Он не только строго указывает на народы, в него входящие, но и привязан к списку «Мест проживания и традиционной хозяйственной деятельности» этих народов, который также принимается нормативным актом. В результате, отдельный гражданин или община коренных народов могут пользоваться своими законными правами только, если они включены в список народов и проживают в определенной правительством местности и занимаются определенными видами деятельности. Причем, если какой-то абориген, числящийся за одной местностью, переезжает, то он теряет свои права. Для разрешения этой коллизии должны быть приняты специальные документы на федеральном уровне¹.

Таким образом, принят не только список народов, но и отдельным распоряжением правительства «перечень мест традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Российской Федерации; перечень видов традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Российской Федерации»². В результате уже сегодня у некоторых общин коренных малочисленных народов возникают трудности при государственной регистрации. Складывается впечатление, что политика в отношении этих народов строится на очень формализованных, классификационных данных и не учитывает всего спектра особенностей жизни сообщества коренных малочисленных народов в современных условиях. Задача прикладной антропологии – дать более широкий взгляд, строящийся на действительных научных исследованиях. Система индикаторов качества жизни – один из таких подходов.

¹ Например, показательным является следующий документ – Постановление Правительства РФ от 02.09.2010 г. № 669 «О внесении изменений в Единый перечень коренных малочисленных народов Российской Федерации». В перечень регионов, на территориях которых проживает народ чукчи, добавлена Республика Саха (Якутия). В Единый перечень коренных малочисленных народов Российской Федерации внесена информация о том, что, наряду с Чукотским автономным округом и Камчатским краем, чукчи также проживают на территории Республики Саха (Якутия) [КонсультантПлюс: Федеральное законодательство ежедневно. Выпуск от 08.09.2010 – рассылка gaipronlaw].

² Документ от 8 мая 2009 г. № 631-р

Отдельной проблемой является взаимодействие антропологов и заказчиков. Сегодня до принятия специального закона об этнологической экспертизе план ее проведения составляется учеными и согласовывается с заказчиком. Особенностью итоговых текстов, пожалуй, является лишь обязательный раздел с выводами и рекомендациями, предложениями альтернативных вариантов. Можно сказать, что теоретические и прикладные исследования – это разные жанры, тексты, по-разному написанные. Если говорят, что информант превращает туриста в этнографа, то антрополога делает экспертом заказчик.

Литература

Алексеев С.С. Право на пороге нового тысячелетия: Некоторые тенденции мирового правового развития – надежда и драма современной эпохи. М.: Статут, 2000. 256 с.

Богораз В. Г. О первобытных племенах (Наброски к проекту организации управления первобытными туземными племенами) // Жизнь национальностей. 1922. № 1.

Звиденная О.О., Новикова Н.И. Удэгейцы: охотники и собиратели реки Бикин (Этнологическая экспертиза 2010 г.) М.: Стратегия, 2010. 154 с.

Василькова Т.Н., Евай А.В., Мартынова Е.П., Новикова Н.И. Коренные малочисленные народы и промышленное освоение Арктики: этнологический мониторинг в Ямало-Ненецком автономном округе. М.; Шадринск: ОГУП «Шадринский дом печати», 2011. 268 с.

Калдвелл М. Прикладная антропология в Соединенных Штатах: ангажированность, обязательства, этика // Антропологический форум. 2010. № 13. С. 47–58.

Клакхон К. Зеркало для человека. СПб.: Евразия, 1998. 352 с.

Корпоративное право / отв. ред. И.С. Шиткина. М.: Волтерс Клувер, 2008. 312 с.

Крибл Р. Нормативно-правовые основы положения аборигенов Канады // Обычай и закон. Исследования по юридической антропологии / отв. ред. Н.И. Новикова, В.А. Тишков. М.: Стратегия, 2002. С. 135–147.

Комментарий к Федеральному закону «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации» / под ред. Б.С. Крылова. М.: Изд. г-на Тихомирова М.Ю., 1999. 153 с.

Лапаева В.В. Российская социология права. М.: РАП, 2005. 251 с.

Люди Севера: права на ресурсы и экспертиза / отв. ред. Н.И. Новикова. М.: Стратегия, 2008. 510 с.

Никишенков А.А. История британской социальной антропологии. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. 496 с.

Новикова Н.И., Степанов В.В. Индикаторы качества жизни коренных малочисленных народов Севера Сахалинской области // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. Вып. 217. М., 2010. 46 с.

Обзор документации проекта «Сахалин-2», касающейся коренных малочисленных народов Севера острова Сахалин // *Люди Севера. Права на ресурсы и экспертиза* / отв. ред. Н.И. Новикова. М.: Стратегия, 2008. С. 288–311.

Опыт проведения этнологической экспертизы. Оценка потенциального воздействия программы ОАО «Газпром» поисково-разведочных работ в акваториях Обской и Тазовской губ. на компоненты устойчивого развития этнических групп коренных малочисленных народов Севера / ред. О. А. Мурашко. М.: Радунца, 2002. 134 с.

Романов П.В. Власть, управление и контроль в организациях: антропологические исследования современного общества. Саратов: Издательство Саратовского университета, 2003. 402 с.

Теоретические и прикладные исследования // *Антропологический форум*. 2010. № 13. С. 7–144.

Тишков В.А. Этнология и политика. М.: Наука, 2001. 240 с.

Тишков В.А., Степанов В.В. Измерение конфликта. Методика и результаты этноконфессионального мониторинга Сети EAWARN в 2003 году. М.: ИЭА РАН, 2004. 322 с.

Уилсон Э., Свидерска К. Горнодобывающая промышленность и коренные народы в России: регулирование, участие и роль антропологов // *Этнографическое обозрение*. 2008. № 3. С. 17–28.

Устав об управлении инородцев. Гл. VIII. О законах и обычаях // *Статус малочисленных народов России. Правовые акты*. Кн. 2. М.: Изд. г-на Тихомирова М.Ю., 1999. С. 11–12.

Хигс Ф. Принципы созидания обратить в реалии и факты жизни // *Социальное партнерство*. 2006. № 1. С. 12–13.

Этнология обществу. Прикладные исследования в этнологии. М.: Оргсервис-2000, 2006. 384 с.

Native Spirituality Guide. Royal Canadian Mounted Police; Department of Justice Canada; Minister of Supply and Services Canada, 1993. 11p.

Электронные источники: <www.ethnoconsulting.ru> <www.lukoil.ru> <www.rosneft.ru>

СТРАТЕГИЯ ПЕРЕМЕН И ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ¹

Важным фактором самоопределения нашей дисциплины, наряду с внутренней логикой развития науки, всегда были «внешние импульсы» [См.: Соколовский 2008: 34]. К ним можно отнести, например, исторические события первой трети XX в., когда кардинальные трансформации в жизни общества вызвали существенные изменения этнографии как науки. Именно в те годы неоднократно обсуждались основные теоретические вопросы этнографии, ее предмет, границы, методы, назначение (Этнографическое совещание 1929 г., Первое Всероссийское археолого-этнографическое совещание 1932 г. и др.). В ходе этих дискуссий советская этнография самоопределилась как отрасль исторической науки, со специфическим кругом источников и особой проблематикой. А в 1933 г. было создано академическое учреждение, призванное возглавить советскую этнографическую науку и создать концепцию развития дисциплины, которая отвечала бы новым социально-политическим и культурным условиям. В реализации этих задач далеко не последняя роль принадлежала руководителям Института этнографии АН СССР – чл.-корр. АН СССР С.П. Толстову (1942–1965) и академику АН СССР Ю.В. Бромлею (1965–1989), с именами которых связывают целые эпохи в истории нашей науки. На долю нынешнего директора ИЭА РАН академика В.А. Тишкова и возглавляемого им коллектива пришлось новые внешние вызовы, потребовавшие выработки адекватной стратегии научной деятельности в изменившихся условиях. Концептуальным подходом к будущему института и дисциплины в целом стал тезис директора о том, что «перемены в науке есть условие ее развития» [Тишков 1992: 6]. За этим последовала серия его инициатив в направлении модернизации этнографии. Некоторые изменения в науч-

¹ Постановлением Президиума АН СССР от 15 февраля 1933 г. в Ленинграде был создан Институт антропологии и этнографии АН СССР, из которого позднее сложился московский Институт этнографии АН СССР, переименованный в 1990 г. в Институт этнологии и антропологии. Сегодняшнее полное название института – Учреждение Российской академии наук Орден Дружбы народов Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (ИЭА РАН).

ной деятельности института в контексте этих начинаний будут рассмотрены в настоящей статье, которую предваряет краткий экскурс в историю.

Страницы истории

В первые годы существования института основное внимание ученых было сконцентрировано на вопросах общественного строя и формах патриархальных отношений народов СССР, что имело определенное практическое значение в связи с проводившимися в стране социально-экономическими преобразованиями. Этнографам предписывалось изучение становления социализма в быту различных народов и расцвета культуры. В тот период в качестве основного задания в план института была включена подготовка четырехтомника «Народы СССР», но Великая Отечественная война помешала осуществлению этого проекта.

В обстановке завершающейся войны и подготовки мирных переговоров на первое место в исследовательской работе выдвинулись проблемы этнического состава населения мира. Сотрудники института принимали активное участие в работе комиссий по определению новых границ в Европе, много внимания уделялось вопросам происхождения народов, в первую очередь славян. Разработка проблем этногенеза и борьба с расизмом как идеологией фашизма стали мощным импульсом для исследований по физической антропологии.

В послевоенные годы одной из главных задач советских этнографов стала подготовка начатой еще во время войны серии «Народы мира». Этот фундаментальный труд сыграл огромную роль в развитии этнографической науки, заставив обратить внимание на «белые пятна» и расширить рамки научных интересов специалистов. Заметное место в планах института занимала работа над этнографическими монографиями, посвященными отдельным народам СССР и зарубежных стран. Велось исследование по языку и фольклору.

Можно сказать, что к концу войны определились основные направления научных исследований института, важнейшие проблемы, программы разработки главных коллективных трудов, которые занимали советских этнографов в последующие десятилетия. Среди них особое место принадлежало следующим сюжетам: этнический состав населения отдельных стран и всего мира, этногенез и этническая история, проблема изучения общинно-родового строя и культурного наследия разных народов.

Между тем период «развитого социализма» вызвал необходимость поднятия этнографии на качественно новый теоретический уровень. Не случайно именно в те годы в институте велась активная

разработка общей теории этноса, которая считалась одним из ведущих направлений в советской этнографии. В 1960–1980-е гг. особую значимость приобрели также междисциплинарные исследования (этносоциология, этнодемография, этноконфессиональное картографирование и др.), становление которых было обусловлено необходимостью разработки важных в практическом отношении проблем и выгодно отличало ИЭ АН СССР от других обществоведческих институтов той поры.

Определенный интерес представляют сведения из паспорта института за 1985–1987 гг. о специализации научных кадров в тот период. Большинство сотрудников (144 чел., или 35 %) разрабатывали проблематику, обозначенную как «Этническая история и современные национальные процессы». На следующей позиции находились исследования по истории культуры народов СССР и мировой культуры (77 чел., или 19 % и 58 чел., или 14 % соответственно). Далее шли темы, связанные с особенностями исторического развития народов СССР в дооктябрьский период, религиоведением, а также историей Азии, Африки и Латинской Америки (по 25–28 чел., 6–7 %). Тринадцать человек (3 %) специализировались по проблемам теории всемирно-исторического процесса и столько же по общим закономерностям и особенностям развития общественных формаций [Текущий архив ИЭА РАН].

Что касается качественной оценки научной деятельности, проведенный С.В. Соколовским анализ публикаций в центральном журнале советских/российских этнографов «Советская этнография»¹, позволил ему охарактеризовать ситуацию в этнографии 1980-х гг. как «период застоя» на том основании, что «исследования во многих направлениях оказались либо свернутыми совсем, либо их интенсивность снизилась, а нетрадиционные жанры – индикатор творческой потенции сообщества – вообще исчезли со страниц журнала» [Соколовский 2003: 13].

В конце 1980 – начале 1990-х гг. назрела необходимость новых перемен, связанная с общественно-политическими трансформациями постсоветского периода. «Сама жизнь внезапно обнажила иллюзорность идеалов и обреченность социальных институтов, в незыблемости которых еще позавчера, казалось бы, не было сомнений. Мы иными глазами взглянули на окружающий мир, на самих себя, на профессию и согласились в убеждении, что дороги назад нет», – такими словами открылся в 1992 г. центральный журнал российских этнографов / этнологов / антропологов с обновленным названием «Этнографическое обозрение». В этом же году на его страницах разверну-

¹ С 1992 г. – «Этнографическое обозрение».

лась оживленная дискуссия вокруг статьи В.А. Тишкова «Советская этнография: преодоление кризиса». В ней новый директор института писал о кризисе современной исторической науки, который, по его мнению, заключался прежде всего «в ломке привычных стереотипов и устоявшихся схем, в назревании глубокой трансформации исследовательских методов и научных подходов» [Тишков 1992: 5–20]. Что изменилось в этом контексте с тех пор?

Обновление научных приоритетов

Косвенным источником информации об изменении исследовательских приоритетов, переориентации научного поиска сотрудников института на новую предметную область изучения может стать сравнение основных направлений научно-исследовательской деятельности института за 1990 и 2010 гг., формировавшиеся, как правило, исходя из научных интересов отдельных ученых и специализации структурных подразделений.

1990 г.

Теоретические проблемы этнологии и антропологии.

Происхождение этнических общностей, роль этнического фактора в процессе антропосоциогенеза; история первобытного общества.

Этногенез и этническая история народов мира, проблемы культуругенеза.

Современные этнические процессы в СССР зарубежных странах.

Этнополитические проблемы советского общества, национальные движения в СССР, этническая конфликтология.

История религии и ее роль в современном мире.

Этническая экология; фольклор, традиции и обычаи народов мира.

2010 г.

Теория и история этнологической и антропологической науки.

Этнология русского народа, других народов России и сопредельных стран. Происхождение и этнокультурный облик народов мира.

Физическая (биологическая) антропология и эволюция человека.

Религиоведение; кросскультурная психология и этносоциология.

Межэтнические отношения и конфликты;

Медицинская антропология и гендерные исследования, аудиовизуальная антропология.

В последние два десятилетия институт обновил и расширил тематическое поле исследований, сохранив при этом преемственность. Сегодня в рамках самостоятельных исследовательских групп или подразделений развиваются *гендерные исследования, медицинская антропология, аудиовизуальная антропология*. Успешно разрабатывается новое теоретическое направление эволюционной антропологии – *этология человека*, связанная с поиском универсалий человеческого

поведения¹. Институт включает отечественную этнологию в мировую социально-культурную антропологию, развиваются *физическая (биологическая) антропология, политическая и юридическая антропология, конфликтология*. Стоит упомянуть и еще об одном, по сути, новом направлении в нашей науке – опыте изучения современных *этногенетических мифов*, которое показывает большую и неоднозначную роль образов прошлого как в эмоциональной жизни людей, так и в ходе этнополитических процессов². На новом теоретическом уровне рассматриваются *проблемы расизма и ксенофобии* в современном мире³. Попытки осмысления состояния и перспектив развития нашей дисциплины предпринимаются в рамках активно развивающейся в последние годы *антропологии академической жизни*⁴.

В новых условиях одним из приоритетов стало изучение русского народа, его истории, культуры, современного социального и политического статуса в различных регионах России и за ее пределами. Отечественная тематика стала более разнообразной и более отзывчивой к актуальным проблемам современной жизни страны. В то же время по понятным причинам сузилось число исследований по зарубежным темам, явно ослаб интерес ученых к таким «классическим» проблемам, как ранние этапы человеческой эволюции, историческая лингвистика, социальная организация.

¹ Бутовская М.Л. Язык тела: природа и культура. М., 2004; Агрессия и мирное сосуществование: универсальные механизмы контроля социальной напряженности у человека. М., 2006; Бутовская М.Л., Дьяконов И.Ю., Ванчатова М.А. Бредущие среди нас. Нищие в России и странах Европы, история и современность. М., 2007; Сборники статей под редакцией М.Л. Бутовской: Агрессия и мирное сосуществование: универсальные механизмы контроля социальной напряженности у человека. М., 2006; Человек в прошлом и настоящем: поведение и морфология. М., 2008; Морозов И.А., Бутовская М.Л., Махов А.Е. Обнажение языка (кросскультурное исследование семантики древнего жеста). М., 2008.

² См.: Shnirelman V.A. Who gets the past? Competition for Ancestors among non-Russian Intellectuals in Russia. London, 1996; Idem. The Value of the Past. Myths, Identity and Politics in Transcaucasia. Osaka, 2001; Шнирельман В.А. Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. М., 2003; Он же. Быть аланами: интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке». М., 2006.

³ Шнирельман В.А. Лица ненависти (антисемиты и расисты на марше). М., 2005; Он же. «Чистильщики московских улиц»: скинхеды, СМИ и общественное мнение. 2-е изд. М., 2010; Он же. «Порог толерантности». Идеология и практика нового расизма. Т. 1–2. М., 2011.

⁴ Сборники под редакцией Г.А. Комаровой «Антропология академической жизни» (М.: ИЭА РАН, 2008; М.: ИЭА РАН 2010).

В 1990-е гг. в работе института был сделан акцент на изучение современных проблем общественной жизни России. Следует заметить, что тема современности получила определенное развитие в этнографии еще в 1920-е гг. в связи с практическими задачами переустройства жизни «национальных окраин». На рубеже 1940-х и 1950-х гг. намечилось стремление к приоритетному изучению современности, а с 1960-х гг. такие исследования приобрели широкий размах. Первоначально это выразилось в подготовке серии монографий о культуре и быте современного села (т. н. колхозные монографии). Затем перед этнографами были поставлены задачи изучения быта рабочих, всего городского населения. Разрабатывались проблемы семьи, существенное внимание уделялось изучению таких вопросов, как национально-смешанные браки, соотношение родного языка и этнического самосознания, двуязычие и его функции и др. Своеобразным итогом работы института в области этнографии современности стала коллективная монография «Современные этнические процессы в СССР», вышедшая двумя изданиями (1975, 1977) и в 1981 г. получившая Государственную премию СССР. Однако по образному выражению В.Н. Башилова развитие этого направления в советский период *скользило по крутому ложу идеологии*: «Мелочный надзор за творчеством ученого отнюдь не ограничивался анекдотическими придиранками к отдельным фразам и вычеркиванием всего, что «не положено» <...> В результате у исследователей вырабатывалась привычка смотреть на свой собственный (даже еще не написанный) текст глазами цензора» [Башилов 1992: 4–5].

Весьма показательны недавние рассуждения на сей счет ведущего североведа З.П. Соколовой: «В свое время, в 1950–1960-х гг., в нашем институте появилось новое направление: тогда его называли *изучение современности*. Не все приняли его, многие не хотели работать в данном направлении. Еще только разрабатывались его методы и тематика, и чаще всего этнографам приходилось заниматься малоинтересной работой по фиксации развития хозяйственных занятий в колхозах, совхозах (хотя мы не были экономистами), а также таких изменений в материальной культуре, как типовое строительство, появление мебели и занавесок в домах, покупной одежды и обуви, стеклянной, фарфоровой посуды и пр. Это было скучно и одинаково у всех – и у русских, и у народов Кавказа, и у народов Сибири. Сотрудники нашего сектора нашли в этой работе свою нишу – мы писали о недостатках в социально-экономическом и культурном развитии народов Севера <...> Но все написанное в виде специальных докладных записок уходило в соответствующие органы и не было опубликовано. Только в этом столетии мы смогли это сделать в пяти книгах “Этнологической экспертизы”, но не менее половины авторов не до-

жили до этих времен. Сейчас ситуация иная – разработана методика и тематика исследований современного развития культуры народов и выходит немало интересных работ» [Соколова 2009: 10].

В.А. Тишков поставил перед этнографами задачу *видеть архетипическое и культурно-значимое в окружающем нас сегодняшнем мире*: «Этнография должна не только искать утраченную норму-традицию и совершать необходимые исторические экскурсы, но и, прежде всего, уметь видеть культурные практики современного общества». И не только видеть, но и оказывать позитивное воздействие на социальную действительность, нести профессиональную ответственность за состояние изучаемых больших и малых культур, за сохранение мира и согласия в многоэтнических сообществах: «Для общественной науки встает фундаментальный вопрос: если мы *ведем обществом*, то какими путями можно и необходимо оказывать позитивное воздействие на это общество, прежде всего, по части его стабильности и развития?»

В соответствии с этой логикой в институте особое внимание уделяется вопросу практической реализации научных разработок, связанных с потребностями российского общества и государства. Ведутся работы по заказу государственных министерств и ведомств, научное консультирование госструктур, социологические и экспертные исследования, разработка проектов нормативных правовых документов федерального уровня, этнологическая экспертиза.

В 1990-е гг. в институте организовано несколько подразделений, занимающихся актуальными вопросами современной этнологии и разработкой на их основе практических рекомендаций для государственных органов разного уровня. Центр по изучению и урегулированию конфликтов (в дальнейшем – Центр этнополитических исследований) и Центр по изучению межэтнических отношений ведут исследования по широкой этнополитической тематике. В 1993 г. на базе института была создана Сеть этнологического мониторинга, которая освещает состояние этнических отношений в 40 субъектах Российской Федерации. Еще одной инициированной В.А. Тишковым новацией в этом направлении стало создание серии «Исследования по прикладной и неотложной этнологии», в рамках которой к настоящему времени опубликовано более 200 научных докладов по актуальным этносоциальным проблемам. Совсем недавно институт стал основным учредителем Этнологического консалтинга, развернувшего инновационную деятельность в области практического использования результатов этнологических и антропологических исследований.

В 1990–2000-е гг. было реализовано несколько крупных инновационных программ – «Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе», «Мо-

сква многонациональная: формирование гражданской солидарности, культуры мира и согласия», «Столица многонациональной России» и др., результатом которых стали десятки публикаций. Общая же библиография трудов сотрудников института за этот период содержит более 1000 названий книг и представляет собой впечатляющую картину исследований как по широте своей тематики, так и по конкретным результатам¹.

Стоит отметить, что работа по целевым научным программам и крупным проектам при поощрении индивидуальной инициативы сотрудников и самостоятельности научных подразделений со стороны дирекции – важнейшая тенденция в организации научно-исследовательской деятельности института последних десятилетий. По мнению В.А. Тишкова, «столь большой научный коллектив с разнообразной тематикой работ и общественно-политическими ориентациями ученых может успешно существовать при условии раскрепощения и поощрения индивидуальной инициативы сотрудников, повышения самостоятельности научных подразделений, развития всевозможных внешних связей». Огромную роль все эти годы играли дополнительные возможности, которые наиболее активные ученые получали через систему грантов двух отечественных фондов поддержки научных исследований – Российского гуманитарного научного фонда и Российского фонда фундаментальных исследований, что позволило преодолевать трудное положение с финансированием научных исследований в РАН.

В 2000-е гг. в исследовательской работе института на передний план вышли разработки по программам Российской академии наук. Институту этнологии и антропологии была доверена сложная и ответственная функция головного учреждения по общеакадемическим программам фундаментальных исследований: «Этнокультурное взаимодействие в Евразии» (2003–2005), «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям» (2006–2008), «Историко-культурное наследие и духовные ценности России» (с 2009 г.). Помимо координации масштабных разработок, осуществляемых академическими учреждениями Москвы, Санкт-Петербурга и региональных научных центров РАН, институт выступил инициатором научного синтеза и общественно-значимых обобщений, получивших отражение в итоговых фундаментальных публикациях².

¹ Основные итоги деятельности и списки публикаций института содержатся в ежегодных отчетах ИЭА РАН и на сайте института www.iea.ras.ru

² Этнокультурное взаимодействие в Евразии / отв. ред. А.П. Деревянко, В.И. Молодин, В.А. Тишков. Кн. 1–2. М., 2006; Адаптация народов и культур

Можно ли говорить о радикальном разрыве института с прежними научными традициями? Сам В.А. Тишков отвечает на этот вопрос следующим образом: «Исповедуя своего рода методологический индивидуализм и предрасположенность к научным инновациям, я всегда считал одним из принципов научной деятельности внимание к вопросам научной преемственности и воздаяние должного вклада в науку представителям старшего поколения. Именно по этой причине я провел серию разговоров-интервью с выдающимися представителями отечественной этнологии. Эта книга («Наука и жизнь. Разговоры с этнографами». М., 2008. – *Е.П.*) – мой дар памяти выдающимся коллегам и это мой посильный вклад в воссоздание истории и сохранение научной преемственности между поколениями» [Тишков 2008: 189; 2008а: 5].

В качестве ярких и убедительных примеров сохранения преемственности лучших институтских традиций можно отметить историко-этнографические и энциклопедические издания – «Народы России», «Народы и религии мира» (за этот цикл работ коллективу ученых была присуждена Государственная премия Российской Федерации в области науки и техники за 2001 г.), «Народы России. Атлас культур и религий». С начала 1990-х гг. ведется работа над проектом создания многотомной историко-этнографической серии «Народы и культуры», аналогичной «Народам мира». На основе материалов фотоархива института публикуется серия этнографических альбомов. Продолжаются изыскания в области классической этнографии. В частности, в последние годы опубликованы содержательные работы, посвященные обрядовой и праздничной культуре русских, феномену русской бани, хлебу и напиткам в культурах народов мира¹. Вместе с тем идея прогрессивного развития науки подразумевает взаимодействие преемственности и обновления.

Новое понимание дисциплины

Одной из первых новаций в направлении модернизации нашей дисциплины стало переименование в 1990 г. Института этнографии. «Пожалуй, основной вопрос, который встал передо мной как

к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям / отв. ред. А.П. Деревянко, А.Б. Куделин, В.А. Тишков. М., 2009.

¹ Баня и печь в русской народной традиции / отв. ред. В.А. Липинская. М., 2003; Морозов И.А., Слепцова И.С. Круг игры: Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (конец XIX – начало XX в.). М., 2004; Хлеб в народной культуре: Этнографические очерки / род ред. С.А. Арутюнова, Т.А. Ворониной. М., 2004; Хмельное и иное: напитки народов мира / отв. ред. С.А. Арутюнов, Т.А. Воронина. М., 2008.

директором института в условиях глубоких российских трансформаций, был вопрос определения границ и статуса, а также обновления теоретико-методологических основ дисциплины, которая до этого самоидентифицировалась как этнография, – вспоминал позже В.А. Тишков. – Мне было ясно, что существующий мировой контекст и номенклатура гуманитарного знания, а также радикальные подвижки в отечественном обществознании, когда рухнули целые дисциплины и появились новые интересы и новая информация, не оставят в покое так называемую традиционную этнографию» [Тишков 2008: 191].

В 1997 г. на II Конгрессе этнографов и антропологов России среди наиболее перспективных направлений и задач отечественной этнологии В.А. Тишков назвал «утверждение широкого понимания социальной антропологии как науки о человеке и создаваемых им культурных и социальных форм существования в исторической и современной перспективах» [Тишков 1997: 25]. Процесс обновления начался через «возвращение забытых имен», перевод и издание зарубежных текстов с целью пересмотра существовавшей теоретической базы (в этой связи можно отметить серию «Этнографическая библиотека», в которой вышли в свет более 20 книг)¹.

Большой резонанс в профессиональной среде вызвало появление в свет в 2000-х гг. новаторских публикаций В.А. Тишкова, особенно книги «Реквием по этносу»². В этих трудах была пересмотрена господствовавшая в отечественном обществознании теория этноса и ее

¹ Морган Л.Г. Лига ходеносауни, или ирокезов. М., 1983; Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983; Мид М. Культура и мир детства. М., 1988; Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника. М., 1989; Богораз В.Г. Материальная культура чукчей. М., 1991; Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991; Сумцов Н.Ф. Символика славянских обрядов. М., 1996; Мосс М. Общества, обмен, личность. Труды по социальной антропологии. М., 1996; Максимов А.Н. Избранные труды. М., 1997; Ван Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999; Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. М., 2001; Пирцио-Бироли Д. Культурная антропология Тропической Африки. М., 2001; Лич Э. Культура и коммуникация: логика взаимосвязи символов. М., 2001; Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры. М., 2004; Л. Уайт. Избранное: Эволюция культуры. М., 2004; Эванс-Причард Э. Теории примитивной религии. М., 2004; Шлее Г. Управление конфликтами: теория и практика. М., 2004; Годелье М. Загадка дара. М., 2007; Шеффер И. Лапландия. М., 2008; Райхл К. Тюркский эпос: Традиции, формы, поэтическая структура. М., 2008 и др.

² Тишков В.А. Общество в вооруженном конфликте. Этнография чеченской войны. М., 2001; Он же. Этнология и политика. М., 2001 (2005); Он же. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003 и др.

политические воздействия, предложена новая трактовка феномена этничности, выдвинут ряд фундаментальных концептуальных положений и теоретических новаций о природе феномена этничности, основах устройства многоэтнических государств, государственного устройства России, о стратегии и механизмах национальной политики.

Идеи и положения В.А. Тишкова находят сегодня все более широкий отклик в науке и в общественной практике. Однако говорить о полной смене научной парадигмы среди сотрудников института было бы упрощением. Приведу лишь два высказывания наших коллег по этому поводу. «Несмотря на то что советское этнографическое наследие было подвергнуто критическому пересмотру, реальность этноса как феномена была поставлена под сомнение лишь небольшой частью ученых. Идея о замене этого центрального концепта советской этнографии на “этничность” – категорию “западной” культурной антропологии, которая на первых порах вызывала энтузиазм, не оправдала надежд» [Филиппова 2008: 17]. «Наряду с появлением в отечественной науке в последние годы разнообразных исследовательских подходов, значительная часть российских этнологов по-прежнему придерживается эссенциалистских воззрений. К тому же современная российская этнология испытывает большие трудности в конструировании собственного дисциплинарного поля и не без труда отвоевывает свое место в постоянно меняющемся научном мире, где с ней конкурируют смежные науки» [Комарова 2008: 9–10].

Среди причин «завидной устойчивости теоретического багажа советской этнографии 1960–1980-х гг. и даже более ранних периодов», о чем пишет В.А. Тишков [Тишков 2003: 32] и на которую обращают внимание коллеги, – не только определенная инерция нашего мышления, она действительно имеет место. По себе могу судить, что не так-то просто забыть или хотя бы переосмыслить усвоенную в университетские годы «научную идеологию», представление о «подлинно научном» знании и способах его получения. В какой-то мере широкая приверженность к «старым» подходам может быть объяснена и практикуемой в институте известной толерантностью к «разномыслию» (свидетельство тому – сохранение вплоть до самых последних лет рубрики «Теория этноса» в журнале «Этнографическое обозрение»). Тем не менее в институтском коллективе есть ощущение, что ситуация постепенно меняется, «прежде всего благодаря работам тех ученых, которые не боятся нарушать дисциплинарные границы, не тратят время и силы на бесплодные дебаты о “сущности этноса” и предпочитают изучать не “народы” или “этносy”, а социальные и культурные феномены, остерегаясь при этом упрощающих реификаций» [Филиппова 2008: 17].

Мне представляется, что идея единства в многообразии, о которой в другом контексте говорит Валерий Александрович, претворяется им и в институтской административной политике. Исследователи вправе сами определять свою научную идентичность: в области этнографии – этнологии – антропологии. Этнография занимает в институте вполне достойное место как «цеховая основа дисциплины». Ее методы остаются «торговой маркой» нашей науки, а полевые работы по-прежнему являются основой научной деятельности института.

Отсутствие в институтской исследовательской практике обязательной привязки к какой-нибудь одной метатеории, вероятно, можно считать определенным достижением. Вместе с тем существует потребность в более активном обсуждении насущных теоретико-методологических проблем нашей науки. В какой-то мере эти вопросы поднимаются на страницах «Этнографического обозрения», в рамках работы методологического семинара института, на конгрессах этнографов и антропологов России и других мероприятиях, но этого явно недостаточно.

В итоге можно отметить, что сегодня, после избавления ученых от необходимости вести исследования в рамках общепринятых догм, заметно трансформировалась предметная область этнологической науки, прежде всего благодаря увеличению удельного веса разработок по проблемам современности и расширению арсенала применяемых методов, идет процесс смены научной парадигмы. Особо значим тот факт, что несмотря на проблемы общей дезинтеграции в постсоветский период ИЭА РАН сохранил позицию ведущего в России научного центра в области этнологии, социально-культурной и физической антропологии. Мобилизации и координации усилий ученых в выявлении и решении актуальных проблем нашей науки служит созданная опять же по инициативе В.А. Тишкова Ассоциация этнографов и антропологов России. Проводимые ею один в два года конгрессы¹ стали представительным собранием для самооценки дисциплины и ее места в современной жизни, поиск которого продолжается.

¹ Второй международный конгресс этнографов и антропологов (1–5 июня 1997). Резюме докладов и сообщений. Ч. 1. Уфа, 1997. 216 с.; Ч. 2. 189 с.; III конгресс этнографов и антропологов (г. Москва, 8–11 июня 1999 г.). Тезисы докладов. М., 1999. 401 с.; IV Конгресс этнографов и антропологов России (Нальчик, 20–23 сентября 2001 г.). Тезисы докладов. М., 2001. 312 с. V Конгресс этнографов и антропологов России (Омск, 9–12 июня 2003 г.). Тезисы докладов. М., 2003. 380 с.; VI Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов (Санкт-Петербург, 28 июня – 2 июля 2005 г.). СПб., 2005. 532 с.; VII Конгресс этнографов и антропологов России: доклады и выступления (Саранск, 9–14 июля 2007). Саранск, 2007. 512 с.; VIII Конгресс этнографов и антропологов России: тезисы докладов (Оренбург, 1–5 июля 2009). Оренбург, 2009. 600 с.

Литература

- Басилов В.Н. Этнография: есть ли у нее будущее? // СЭ. 1992. № 4.
- Комарова Г.А. Антропология академической жизни в постсоветском контексте // Антропология академической жизни: адаптационные процессы и адаптивные стратегии / отв. ред. Г.А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2008. С. 5–25.
- Соколовский С.В. Советская этнография в конце XX в. (библиометрическое исследование) // ЭО. 2003. № 1. С. 3–54.
- Соколовский С.В. Российская антропология и проблемы ее историографии // Антропология академической жизни: адаптационные процессы и адаптивные стратегии / отв. ред. Г.А. Комарова. М., 2008. С. 26–52.
- Тишков В.А. Советская этнография: преодоление кризиса // ЭО. 1992. № 1. С. 5–20.
- Тишков В.А. Современная Россия и российская этнология // Второй международный конгресс этнографов и антропологов (1–5 июня 1997). Резюме докладов и сообщений. Ч. 1. Уфа, 1997. С. 23–27.
- Тишков В.А. Устойчивость и подвижность этнокультурных границ. М., 2008.
- Тишков В.А. Наука и жизнь. Разговоры с этнографами. СПб., 2008.
- Филипшова Е.И. От советской этнографии к постсоветской этнологии: смена имени или парадигмы? // Новые методы и подходы в социальной антропологии: российско-французский диалог (25–27 сентября 2008 г.). Программа и тезисы докладов. М., 2008. С. 17.

Раздел II

ПОНИМАНИЕ И УПРАВЛЕНИЕ КУЛЬТУРНЫМ РАЗНООБРАЗИЕМ

ОБРАЗЫ ЗЕМНОГО РАЯ И АДА В АДЫГСКИХ ТОСТАХ*

«Райское счастье» и «адские муки» в бытовом общении и языке фольклора

Представления о потусторонней жизни в раю или в аду распространены у большинства народов мира. И повсюду они причудливо соединяются и взаимодействуют с аналогичными представлениями о жизни на этом свете – с образами земного рая и ада. В наш лексикон вошли используемые для высокой оценки качества жизни и ставшие привычными выражения типа *райское счастье, райские условия, райская жизнь*. Вместе с тем хорошо известны и не менее употребительные словосочетания прямо противоположные им по значению: *адские муки, адские условия, адская работа*.

Перед нами полные экспрессии и очень удобные для повседневного общения метафоры, позволяющие обозначить состояния если и не абсолютного, то наиболее полного счастья и несчастья, благополучия и неблагополучия, комфорта и дискомфорта. Они служат маркерами восприятия бытия в различных жизненных ситуациях, на различных этапах жизненного пути личности, общества, народа.

Своеобразно представляют образы земного рая и ада в отдельных жанрах фольклора: в мифах, пословицах, поговорках, сказках, преданиях. В фольклоре адыгов, особенно яркое и неожиданное отображение находят эти образы в жанре тостовых посланий. Традиционно они представляют собой сравнительно крупные поэтические произведения, насчитывающие десятки стихотворных строк. Тексты, тостовых посланий, хранящиеся в большом количестве в Архиве Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований РАН, являются описаниями различных сторон и деталей быта и образа жизни средневековья. Но по характеру решаемых нравственных вопросов выходят далеко за пределы конкретно-исторических (пространственно-

* Работа выполнена в рамках программы Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России» по разделу 6. «Историко-культурное наследие в языках, литературе и фольклоре народов России». Проект «Благопожелания, молитвы и тосты в речевой культуре адыгских народов».

временных, материально-предметных) рамок. Это вечные вопросы о смысле бытия, о правильном выборе себя и своего места в жизни.

Рай и ад в композиционной схеме адыгских тостов

Адыгские тосты предлагают выбор из двух вариантов – блаженства и муки. Первый из них представлен в заздравной части – *хох*, а второй в следующей за здравицей насмешливо-бранной части – *хон*, адресованной врагам, завистникам, тем, кому не по душе добрые пожелания здравицы. Хохи состоят из пожеланий объекту послания (отдельному человеку, семье, стране) добра, здоровья, счастья, удачи, благоденствия. Как правило, это яркий, возвышенный образ желанной, запрашиваемой райской жизни. В поэтических обращениях к Богу (Тха) специально подчеркивается, что щедро даря людям счастье и процветание на земле, он также милостиво, широким жестом открывает для них врата рая на небе.

В отличие от этого следующая за здравицей брань предлагает вариант мучительной, адской жизни на этом свете. Земной ад отображается с помощью негативных пожеланий или проклятий, живописующих крайне неблагоприятные условия человеческого существования: нищета, неудачи в делах, неприглядный внешний вид, насмешки и презрение окружающих и т. д. Роль связки здравицы с бранью выполняют устойчивые выражения типа: «Тот, кому наша здравица не по нраву»; «Тот, кто позавидует этому, кто зло затаит и воспримет это враждебно»; «Тот, кто настроен к нам враждебно» и т. д.

В качестве иллюстрации к сказанному приведем с некоторыми сокращениями один из примеров объединения позитивных пожеланий «хоха» с негативными пожеланиями «хона» или «брани», выделив жирным шрифтом формулу перехода от благих пожеланий к проклятиям:

О Аллах!
 Дай нам [силы] щедро людей одаривая,
 О даренном не жалея,
 Души имея крепкие, стальные,
 Все [как один] в Кабарде здоровыми,
 С волами откормленными стоящими на привязи,
 С проса снопами тяжелыми, неподъемными,
 С сотнями стогов сена,
 Богатыми хлебами наслаждаясь,
 О Аллах, жизнь нашу дай нам так прожить!
Тот, кому это не по нраву,
 Чтобы в дом к нему никто не входил,
 Чтобы чужаком его называли,
 Чтобы мать его ходила в стоптанной обуви,

Чтобы дом у него покосился,
Чтобы люди на него с презреньем смотрели,
Чтобы подачками для бедных не наедался...
Чтобы отталкивающим было его лицо,
Чтобы не было у него друзей, его окликающих,
Колчеруким, колченогим,
Кривым, косым,
Глухим, немым,
Слепым, незрячим,
О Аллах, так пусть он долго живет!¹

Нетрудно заметить, что здравица-хох – это форма общения с Богом, перенесенная из обрядов жертвоприношения (в том числе из обрядов святой евхаристии) в застольный этикет. В качестве первоосновы используется здесь измененная литургическая речь с обилием свойственных этой речи риторических приемов. Так же, как и молитвы, они обращены к высшим силам, приобщают к групповым интересам и запросам религиозного сообщества, скрепляют узы дружбы, вселяют уверенность в будущем, в успех общего дела. По традиции, идущей из глубины веков, благосклонностью и помощью Бога стремятся заручиться, предпринимая или завершая любое сколько-нибудь важное дело. Хохом-молитвой ознаменовываются День весеннего равноденствия, праздники первой борозды и урожая, закладка нового дома и новоселье, отправка свадебного поезда и счастливое возвращение уезжающих, военные операции и успешное завершение этих операций. Мир традиционных адыгских тостов – ярко выраженный поэтический мир, в котором люди хотят жить, с которым связаны их самые сокровенные мечты и желания. Например, тосты в честь Родины особенно распространенные в Кабарде заканчиваются пожеланиями типа:

Наш Тха, Тха могучий,
Тха всесильный,
Долголетие дарующий,
Тысячелетия здравствовать,
О, Аллах,
Родине нашей дай!²

Распространены стандартные описания радости и полноты бытия, жизни не обремененной сомнениями, лишениями, страданиями. Часто встречаются такие клише в тостах, посвященных календарным

¹ Иванов Хусейн Ельмурзович, 1914 г.р., сел. Ст. Черек, Кабардино-Балкария. Архив КБИГИ. Ф. 12. Оп. 1. Ед. хр. 16. Паспорт № 1. (Здесь и далее тексты даются в переводе с кабардинского языка на русский).

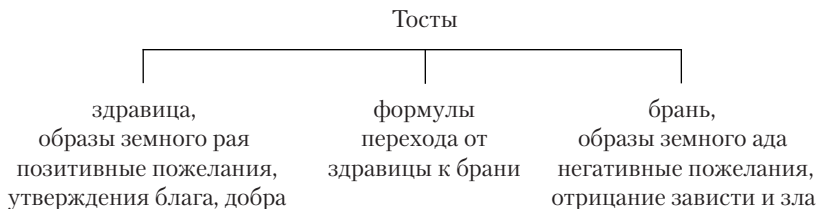
² Архив КБИГИ. Фонд 10ю. Ед. хр. 16. Паспорт 13.

праздникам, например, празднику Нового года (весеннего равноденствия), празднику первой борозды и т. п. После множества адресованных всей общине или всему народу пожеланий, непосредственно связанных с характером события или торжества, звучат стандартные пожелания типа:

Печали не зная,
 Об увиденном (о прожитом) рассказывая,
 В этом мире дай нам счастливо жить!
 (Адыгские здравицы, 50)

Брань, в отличие от подобных просьб, состоит из комического свойства проклятий в адрес предполагаемых противников здравицы. Человек взывает к языческому Богу Тха, к мусульманскому Аллаху, к другим сакральным покровителям с просьбой сделать противника здравицы уродливым, жалким, бессильным, смешным. Предрекает неудачи в делах, грязь и беспорядок в доме, сварливость жены, невоспитанность детей, отсутствие признания и авторитета в глазах народа. Просит о том, чтобы все это было постоянным и бесконечно долгим состоянием, парализуя волю, усиливая чувство безысходности, превращая долгую, беспокойную и безрадостную жизнь злодея в пытку, в сплошную муку.

Ритуальная брань воспринималась как сильно действующее средство отрицания и наказания зависти и зла, как инструмент защиты добрых пожеланий здравицы от порчи и дурного глаза. И хотя не все и не всегда прибегали к этому средству, сохранялся общий канон, согласно которому насмешливо-бранное дополнение к здравице считалась важной составной частью тостов. С учетом сказанного композиционную схему традиционных адыгских тостов (застольных хохов) можно представить следующим образом:



В торжественной обстановке застолья мастерски исполненная здравица с последующими возлияниями поднимает настроение, объединяет группу пирующих вокруг важных ценностей и высоких идеалов. В соединении с ритуальной бранью ее нравственная сила увеличивается вдвойне. Возникает сложное произведение, в котором

противопоставляются образы земного рая – *дуней жэнэт* и земного ада или адских мук – *дуней хъэзаб*.

Топография земного рая и ада

Символы благополучия в здравице и символы неблагополучия в брани группируются вокруг определенных констант человеческого существования. Среди них важное место занимает, приобретая символическое значение топография земного рая и земного ада.

Обычно образ райской жизни ассоциируется с золотой страной и долиной, вызывая ассоциации с ветхозаветным Эдемом, ср.:

Уей-уей, наша страна золотая,
 Золотая долина,
 Почести (княжения) раздающая без корысти,
 Корыстных правителей отвергающая,
 Величественный дом,
 В котором зубров в жертву богам приносит,
 Который выстроен на месте удачном, приносящем счастье,
 Где звучит каждодневно великое множество здравец,
 Дом, в котором дверные косяки из дерева приносящего счастье,
 Край удачи и изобилия!¹

Золотая долина адыгских тостов – замкнутое, защищенное, в том числе и добрыми ангелами (*мэлэч*) благодатное пространство, что почти целиком совпадает с характеристикой Эдема, на страже которого стоит херувим с огненным мечом. Эту долину прославляют как божество, называя иногда Анатолией (Анадолэ) и тем самым сближая с локализацией Эдема в библейских текстах (Северная Месопотамия). В стандартном зачине многих адыгских тостов поочередно обращаются к Богу (Тха), Великому Богу (Тхашхо) и к Анатолии (Анадола), которая является здесь чем-то в виде заветного места, гения территории:

О наш Бог,
 Великий Бог,
 Анадола,
 Золотая долина!
 (Адыгские здравицы, 67)

Земной рай представляют часто в виде величественного, крепкого, надежного жилища или дома, в котором люди живут счастливо как одна большая и дружная семья. Удачным, обеспечивающим благополучие считается само место, выбранное для дома. В адыгских то-

¹ Этлигов Магомет Жанхотович, 1890 г.р., аул Вакожиле, Карачаево-Черкесия // Архив КБИГИ. Ф. 12. Оп. 1. Ед. хр. 16. Паспорт № 13.

стах – это место, где сбываются мечты человека о счастье, о земном рае. Обычно оно находится в верхней престижной части поселения. Здесь останавливаются и заседают могучие нарты, князья, правители и даже Боги – небесные покровители и защитники земного рая. Так же, как и у древних греков, у адыгов Боги мыслятся зачастую как живые полнокровные участники застолья:

Дом, устроивший это торжество,
 Уий, Аллах!
 Чтобы был местом для заседания богов,
 Для собрания князей,
 Чтобы славным (сильным) домом был,
 Чтобы местом убоя могучих быков был,
 Чтобы уходящий из дома в него приносил,
 Чтобы приходящий в дом там оставлял.
 Тысячи лет дай этому дому так стоять!¹

Идея сближения с всемогущим Тха, желание сделать его своим союзником, защитником, покровителем лежит в основе всех здравиц. Показательно, что в других вариантах тоста в честь дома, в котором происходит торжество, боги изображаются не только почетными членами застолья, но и активными участниками пира, высказывая за пиршественным столом добрые пожелания в адрес хозяев дома, в адрес всех его обитателей, ср.: *Чтобы Боги [в этом доме] здравицы провозглашали, / Чтобы князья в нем собирались...*² Такие формулы вызывают в памяти характерные для Древней Греции представления о *теоксении*, о сюжетах, согласно которым Боги едят и пьют с мирянами, и, являясь корифеями, хозяевами торжества, приглашают гостей на пиршество.

Дом противника здравицы – завистника, злопыхателя, становится объектом прямо противоположных пожеланий-проклятий. Это дом, расположенный в самом неудачном и не престижном месте на окраине села. Все обходят его стороной, считая гиблым местом, рассадником змей, мышей, лягушек, хомяков и других земных – адских тварей. Впечатляет развернутое описание невыносимых условий, в которых живут обитатели «нехорошего» дома, ср.:

А у тех, кто, отвергнув наши пожелания,
 Зло против нас затаил,
 Чтобы на их чердаках хомяки рыскали,
 Чтобы в их кунацкой двести мышей носилось,
 Чтобы из ветхих одеял клочьями шерсть торчала,

¹ Дышеков Якуб Псабидович, 1881 г. р. аул Зеюко, Карачаево-Черкесия // Архив КБИГИ. Ф. 12. Оп. 1. Ед. хр. 16. Паспорт № 10.

² Дышеков Якуб Псабидович, 1881 г. р. аул Зеюко, Карачаево-Черкесия.

Чтобы дети у них, клянча кусочек мяса, бегали,
Чтобы хрупким был каркас их арбы,
Чтобы колеса арбы были без ступиц,
Чтобы оси колес были кривыми,
Чтобы на двух мужчин была одна лошадь,
Чтобы на трех мужчин было одно гумно,
Чтобы гумно это было пустым,
Чтобы и собака не прижилась в их доме,
В доме покосившемся,
С вечно голодными обитателями,
Вшами покрытыми,
С застольем без напитков,
С очагом без огня,
Со скудной пищей,
С перепачканной мебелью,
Грязными, замызганными,
Жизнь, отмеренную им, пусть закончат!¹

Проклятия насылаются, как видим, на близкое и относительно стабильное жизненное пространство личности: социальное, предметное, психологическое. Все признаки этого пространства свидетельствуют о неблагополучии дома. В их числе 1) несчастливое и непрестижное месторасположение (гибкое место в нижней части села, являющееся обиталищем змей, лягушек и других подобных тварей); 2) запущенность различных сегментов жилища (чердак, оккупированный хомяками, кунацкая, полная мышей, очаг без огня); 3) убогость внутреннего убранства комнат (грязная мебель, грязные и ветхие постельные принадлежности); 4) упадок хозяйства (пустое гумно, разваливающаяся без ступиц и с кривой осью арба); 5) бедность и одичание домочадцев (голодные, покрытые вшами, грязные, неопрятные, неумытые).

Дополняет удручающую картину адского пространства отсутствие в доме собаки. Согласно сложившейся традиции, это плохой знак, символ бедности, неустроенности и семейного неблагополучия. Но наряду с таким обычным использованием данного символа, вводится еще один утонченный вариант, когда собака все же имеется, но она заброшена, оставлена без внимания и потому обессилена настолько, что уже не в состоянии лаять: *«Чтобы, если и есть у них какой-либо старый пес, бессильным залаять [на кого-либо] его сделай»*².

Такие формы семантического асимметризма постоянно используются в тостах в честь дома и семьи. Например, в заздравной части

¹ Дышеков Якуб Псабидович, 1881 г. р. аул Зеюко, Карачаево-Черкесия.

² Иванов Хажмурат, 1906 г. р., г. Нальчик, Кабардино-Балкария // Архив КБИГИ. Ф. 12. Оп. 1. Ед. хр. 16. Паспорт № 4.

тоста семье желают больших табунов лошадей, а в насмешливо-бранной – не просто отсутствия лошадей, а наличия одной лошади на двоих мужчин (*лIуtI зэуэиэу*), что воспринимается особенно комично¹. В других случаях признаком несостоятельности дома становится наличие одного топора на две семьи (*унитI зы уэцу*), одного гумна на три семьи (*унищыр за хэмму*), отсутствие зернохранилища (*хэмэшыниэу*)². В том же направлении действует постоянно подчеркиваемое в тостах нежелание односельчан посещать дом завистника и неудачника. В двери «адского» дома никто не входит, в то время как «райский» дом является местом заседания и пиров самых знатных и уважаемых людей и даже Богов.

Противопоставление свойств, которыми наделяют обитателей земного рая и земного ада

Мы убедились, что внимание оратора сосредоточено на доме в самом широком нравственно-экологическом смысле. А противопоставление образов благополучного (благоденствующего) и неблагополучного (пришедшего в упадок) дома настолько выразительно и очевидно, что могло бы стать предметом специального сравнительно-семиотического исследования.

То же самое касается противопоставления качеств, которыми наделяют своих «героев» в первой позитивной части тоста и во второй – негативной. Здесь также наблюдается резкий контраст. Хозяину дома, в котором проходит пир, желают здоровья, богатства, доброй славы, а его завистникам – вечных мук, лишений, невзгод. Типичной является следующая здравица:

Тот, кому принадлежит этот напиток...
 Чтобы был здоров душой и телом,
 Чтобы в отношениях между родственниками не вносил раздоры,
 Чтобы врагам не давал глаз поднять,
 Чтобы наездники ожидали его с надеждой,
 Чтобы ожидающих не задерживал,
 Чтобы на его пашнях богатый урожай взрастал,
 Чтобы выросшее в жертву богам приносил,
 Чтобы табуны коней умножались,
 Чтобы овцы в загонах не ущемались,
 Чтобы опорой бедных был,
 Чтобы братья и сестры преуспевали с ним вместе,

¹ Тутов Шеретлуко, 1886 г. р., Малгобег, Моздокский р-н, Северная Осетия-Алания.

² Темиров Х.Б., 1923 г. р., аул Хумара, Карачаево-Черкесия // Архив КБИГИ. Ф. 12. Оп. 1. Ед. хр. 16. Паспорт № 30.

Чтобы среди преуспевающих славились первыми,
Чтобы все что пожелает, шло ему в руки,
Чтобы славен был и именит,
Чтобы о доблестях его ходили легенды,
Чтобы рассказывая о них, не могли закончить,
Чтобы, закончив, вновь начинали,
Чтобы в далеких краях промышлял,
Чтобы до тех пор, пока его ноги носят,
Люди нуждались в нем,
Так многие годы жить,
Пусть даст ему Бог!¹

Перед нами подробное описание черт, которыми желает наделить автор послания хозяина дома. Сначала он ходатайствует перед Богом о том, чтобы тот имел благоприятные базовые физические и психологические характеристики: здоровый дух, физическая сила и энергия, щедрое сердце. Затем переходит к тому, как именно должны раскрыться эти черты в его отношениях с социальным окружением. Хозяину дома желают быть человеком, который – не разъединяет, а сплачивает, объединяет свой род и надежно защищает его от врагов и недоброжелателей; пользуется большим уважением в референтной группе и оправдывает ожидания ее членов; снимает большие урожаи с полей и за счет этого причащается Богам; имеет большие табуны лошадей и отары овец, используя свое состояние для помощи бедным и нуждающимся; дает возможность своим братьям и сестрам преуспевать вместе с ним; является именитым, благородным мужем, о доблестях которого ходят легенды; человеком, слава которого идет за ним во все самые дальние края; человеком, которого везде с нетерпением ждут, как самого желанного гостя.

Как видим, перед нами идеальный образ мужчины – авторитетного, богопослушного, соблюдающего обычаи народа. И потому счастливого, пребывающего в земном рае².

Моделируемая в застольных проклятиях слава завистника, в отличие от этого, недобрая. Его представляют жалким, беспомощным, мелким воришкой, попрошайкой, человеком, не умеющим вести дела и организовать свой быт и потому лишенным уважения, доверия, авторитета. Характерны пожелания бедности, неприглядного внешнего вида, мизерного социального статуса и капитала:

¹ Тамбиев Хаблаца Нухович, 1870 г. р., сел. Кахун, Кабардино-Балкария // Архив КБИГИ. Ф. 12. Оп. 1. Ед. хр. 1а. Паспорт № 14.

² Несомненно, такие тексты создавались в среде свободного крестьянства (лъхукъуэщауэ), представители которого были земледельцами, скотоводами и в то же время рыцарями, готовыми в любой момент встать на защиту Родины или отправиться с группой наездников в дальний поход.

Тот, кому сказанное не по нраву,
Чтобы оставался зимой без тулупа,
Чтобы летом оставался голодным, без урожая,
Чтобы пищей ему были подачки соседей,
Чтобы в надежде на поминальную пищу жил,
Чтобы дети у него были раздетыми,
Чтобы лоботрясом прослыл,
Чтобы обижался и злился по каждому поводу,
Чтобы добрым словом никто о нем не обмолвился,
Чтобы никто не доверял ему свои тайны,
Чтобы голова была коростой покрыта, словно просяной шелухой,
Чтобы все самое скверное с его именем связано было,
Чтобы в каждом дворе собак на него спускали,
Чтобы курил, собирая окурки,
Чтобы лицо у него было морщинистое как высохший бурдюк,
Чтобы походка его была неровной,
Чтобы, услышав кудахтанье кур, вздрагивал,
Чтобы постоянно его избивали,
Чтобы выбитые зубы разлетались,
Чтобы не в силах был даже украсть что-либо,
Чтобы местом его дома была самая плохая часть села,
Чтобы завидующими глазами хлопал и озирался,
Чтобы на улице как от паршивого пса от него шарахались,
Чтобы, отвергнутый всеми, не вылезая из очажной дыры,
Дни свои Тха пусть даст ему так прожить!¹

Это набор типичных свойств, которые пророчит автор застольных проклятий условному противнику здравницы. Желает, чтобы он оставался нищим, голодным, раздражительным, подозрительным, безвольным, лишенным сочувствия и уважения. Присутствует здесь и очень важное для семантики проклятий указание на то, что речь идет о завистнике: «Чтобы завидующими глазами хлопал и озирался». Это человек с дурным глазом и приносящий несчастье и потому отвергнутый обществом, помещенный в отведенное ему адское пространство.

Портрет ущербной личности дополняется не менее впечатляющей картиной отталкивающей внешности, которая по замыслу послания призвана усилить картину неприглядности зла. Объекту сатирических проклятий желают оставаться вечно грязным, неухоженным, растерянным, поникшим и т. д. Акцентируют внимание на различных формах физической ущербности, представляя завистника колчерикум, колченогим, кривым, косым, глухим, немым, слепым, с лицом морщинистым, похожим на высохший бурдюк, с головой, покры-

¹ Семенов Лаби, 1924 г. р., сел. Старый Черек, Кабардино-Балкария. Архив КБИГИ. Ф. 12. Оп. 1. Ед. хр. 16. Паспорт № 1.

той коростой, словно просяной шелухой, с жадно и растерянно, как у щенка, смотрящими и т. п.

Завистник должен быть узнаваем и выделен из общей массы людей своим не вполне обычным, ужасным внешним видом. Это один из главных мотивов жанра застольных проклятий. В ряде случаев он раскрывается еще более резко и отчетливо через уподобление героя застольных проклятий существу, внешность и образ жизни которого соединяют в себе черты человека, зверей, растений, что это метафора изгнания завистника из человеческого общества, из земного рая. А его жизнь в земном аде воспринимается как чисто биологическое существование на фоне социальной смерти.

Пародийное снижение героя застольных проклятий знаменует преодоление зависти и зла. С другой стороны, это оригинальный и эффективный способ заклеить человеческие слабости и пороки, показать, каким не надо быть, чтобы тебя не осмеяли, не подвергли остракизму. Здравница, дополненная ритуальными проклятиями, позволяет судить о том, какими были представления народа о настоящем, благородном и ущербном, неблагородном человеке, приносящем только беды и несчастья. Дидактическое, нравственно-экологическое значение тостов выступает при этом на первый план.

Столь же выразительно противопоставление социального и психологического благополучия женщин в земном рае и в земном аде. В позитивной (заздравной) части тоста хозяйке желают райской, светлой жизни и на этом свете, и на том:

Наша щедрая хозяйка-матушка,
Райской жизнью Бог тебя да осчастливит!
Милостыню щедро ты раздаешь,
Пищу обильную прекрасно готовишь,
Пищу прекрасную сладкую,
Яйца по пятницам (соседям) рассылаешь,
Суп просяной щедро для гостей наливаешь,
С белоснежной вуалью, наша матушка!
Рано вставать привыкшая,
Твои привычки для нас хорошим примером останутся,
Нуждаясь в чем-либо, ты не плачешь, не жалуешься,
Да откроются для тебя врата рая,
Да станет твоя загробная жизнь светлой,
Бог да дарует тебе для нас долгую жизнь!

(Адыгские здравницы, 92)

Обозначение лица, в честь которого произносится тост, перерастает здесь в большой по объему дифирамб, за которым следует сравнительно краткое пожелание. Оно состоит всего из трех стихотворных строк, в которых пожелания земного рая и долгих лет жизни на этом свете соединяются с пожеланиями «светлой загробной жизни», в веч-

ном небесном рае. Иными словами, величание преобладает здесь над пожеланием, сближая этот блок в составе здравицы с одой.

Резко контрастирует с этим образ женщины в застольной брани. Сварливую и неопрятную жену представляют как часть «адского пространства», отведенного мужу-злодею и завистнику:

О Аллах!
 Чтобы их старый дом кособоким был,
 Чтобы бока их дома насквозь прогнили,
 Чтобы хозяйка дома ходила в юбке, запачканной навозной жижей,
 Чтобы все [соседские женщины] зло судачили о ней,
 Чтобы родившиеся дети ходили в рубашах из мешковины,
 Чтобы рубашку не умела шить,
 Чтобы то малое, что сшила, выглядело неопрятно,
 Осуждая неопрятных,
 Чтобы сама была по уши в грязи,
 О Аллах, дай им так долго жить!¹

Точно так же противопоставлены образы других членов семьи. В здравице дети – воспитанные, ухоженные, доставляющие радость своим родителям, в брани – босые, рахитичные, голодные, постоянно просящие еды. Девушки и молодые невестки райского дома скромны, жизнерадостны, опрятны, красивы. В адском доме девушки и невестки болтливы, невоспитанны, непричесанны.

Переживание и осмысление старости

В здравицах человеку желают счастливой, спокойной старости, когда, говоря словами Цицерона, «жизнь, прожитая прекрасно в нравственном отношении, пожинает последние плоды в виде авторитета»². Дополнительно к всеобщему уважению – это старость верующего человека, которого любит и осеняет добрым взглядом Создатель, укрепляя волю, умножая его нравственную силу, ср.:

Чтобы их старцы почтенные
 Из их благом приобретенного имущества
 Средства для хаджа (паломничества) выделяли,
 Чтобы их бороды пышными были,
 Чтобы их чалма оставалась их детям в наследство,
 Чтобы их младшим они указания (наставления) давали.
 Украшая мечеть пусть такими они живут.

¹ Таов Бахситджарий, 1882 г. р., сел. Малка, Кабардино-Балкария // Архив КБИГИ. Ф. 12. Оп. 1. Ед. хр. 16. Паспорт № 2.

² Хасанов Камбот Салихович, 1866 г. р., с. Псыгансу, Кабардино-Балкария // Архив КБИГИ. Ф. 12. Оп. 1. Ед. хр. 1. Паспорт № 18.

В застольной брани в отличие от этого представлен образ несчастливой, беспокойной, тревожной, безобразной старости, которая является для завистника наказанием за его грехи. В одном из тостов за противодействие здравнице в честь родного края ему желают превратиться в девятилетнюю ящерицу, которая бьется в конвульсиях, не будучи в состоянии сдвинуться с места:

«Эта страна сейчас так [хорошо] живет,
 Почему ей так жить удается?
 Не дадим (не позволим) ей благоденствовать!», – говоря,
 Если сегодня какой-либо враг на нас пойдет,
 О, Аллах, дай ему серыми камнями купаясь,
 Грубым, шершавым старым сукном обтираясь,
 Прыгая вперед,
 Тотчас назад отлетая,
 Достигшей девятилетнего возраста ящерицей,
 Аллах всемогущий пусть его оставит!

(Цицерон, 23)

Смысл такого сравнения можно понять, лишь приняв во внимание, что обычно ящерица живет не больше семи лет. Здесь же речь идет о девятилетнем возрасте, то есть о возрасте запредельного истощения и дряхления, когда ящерица если еще и жива, то теряет способность передвигаться, и, разлагаясь, покрывается слизью, становится отвратительной на вид. Поэтому тщетны и комичны ее попытки двинуться с места. Получается почти как у Козьмы Пруткова: «несусь, не двигаясь вперед». Вдобавок ко всему автор послания просит оставить его в таком жалком состоянии навсегда, навек. Это гротеск весьма характерный для общей направленности застольных проклятий. В нем сочетаются образы гниющего тела, безобразной, мучительной и вечной старости, которые символизируют жестокое наказание носителей зависти и зла.

Проблема дееспособности и успешности.

Она ставится и решается с использованием основополагающих моральных принципов и категорий. Нравственно оправданным деянием открывается добрый и беспрепятственный путь, а злым и враждебным ставится мощный заслон.

Поэтический образ доброго и удачного (успешного) пути представлен в пожеланиях типа:

Чтобы мы стояли на пути добра,
 Чтобы путь этот успешно прошли,
 Чтобы дальше Млечного пути летали,
 Чтобы сказка стала былью,

Чтобы удача оказалась в наших руках,
За то, чтобы мы так жили, я поднимаю свой тост¹.

Между тем активность «героя» застольных проклятий блокирована – физически, социально, психологически. Не случайно образ этого человека предстает неизменно с акцентом на патологической и одновременно комической озабоченности, нерешительности, беспомощности, недееспособности. Его попытки что-либо предпринять или сделать не имеют успеха и вызывают лишь смех. Некоторые проклятия в этом смысле особенно показательны и поучительны, ср: *Чтобы и рад был бы уже хоть что-либо украсть, / Но не было у него сил даже для этого.* Это образ человека смешного и жалкого вдвойне, во-первых, потому что под бременем нужды он готов нарушить нравственные заповеди и пойти на воровство, а, во-вторых, потому что не способен даже на это. Речь идет, одним словом, о человеке аморальном и безвольном в одно и то же время. В адыгской картине мира именно такое сочетание личностных свойств воспринимается как самое большое несчастье и наказание, ср.:

Чтобы дел у него было по горло,
Но ни одно не смог исполнить,
Чтобы душа была полна желаний,
Но тело оставалось скованным,
О Аллах, я прошу тебя, сделать его таким!²

Завистника желают видеть в состоянии полной прострации, когда беспомощность достигает апогея и вступает в неразрешимое противоречие с большим желанием и объективной необходимостью действовать. Стандартные приемы отражения такой коллизии в стихах, в устойчивых пожеланиях-проклятиях можно отнести к известным в фольклористике «формулам невозможного» [Веселовский, 363]. Но в адыгских тостах используются формулы особого рода, представленные в виде насмешливо-веселой, притворно-негодующей брани. Это существенно дополняет наши представления о психологии и поэтике невозможного в устном народном творчестве. Герой застольных проклятий сморщился от зависти и злобы, от сознания, что он не может, не в состоянии нанести вред объекту зависти. На фоне постоянных неудач возникает хроническая неудовлетворенность условиями и обстоятельствами жизни.

В застольных проклятиях эти мотивы широко и разнообразно представлены в формулах типа: *Чтобы казалось ему, что слишком*

¹ Жамбеев Нартшу Нартшаевич, 1876 г. р., сел. Урух, Кабардино-Балкария // Архив КВИГИ. Ф. 12. Оп. 1. Ед. хр. 1. Паспорт № 7.

² Товатов Камбулат Батырбекович, 1868 г. р., хут. Авалово, Ставрольский край.

*мало он ест, / И слишком много работает; Чтобы казалось ему, что слишком мало ему дают, / И слишком много он сам отдает (работает)*¹. Следствием постоянной неудовлетворенностью жизнью должны стать по замыслу оратора такие качества и состояния завистника, как мнительность, нервозность, суетливость, раздражительность, болтливость: *Чтобы обижался и злился по каждому поводу; Чтобы не сдержан был на язык; Чтобы беспрерывно и без толку болтал*². Во всех своих неудачах завистник обвиняет других более удачливых людей в своем ближайшем окружении, погружаясь все глубже в состояние так называемого «каузального бреда зависти» [Шеек, 36].

У людей, с которыми сталкивается завистника его судьба, он вызывает стойкую антипатию, как человек никчемный, неблагонадежный, опасный. Все его бранят, ругают и никто не любит, не уважает, не доверяет своих тайн, не навещает, не зовет с собой по делу, не приглашает в свою компанию. Но дело осложняется еще и тем, что и самому завистнику желают пребывать в постоянной ненависти к людям, никому из них не доверяя, воспринимая свое социальное пространство как крайне неблагоприятное и глубоко враждебное.

Тот факт, что завистника представляют еще и смешным, только раздвигает масштабы его трагедии, превращая ее в трагикомедию. Ведь смех, кроме того, что он нейтрализует, «убивает» зло, блокирует и некоторые важные для нормальных взаимоотношений чувства. Мы имеем в виду такие переживания, как жалость, сострадание, понимание. В созданной застольными проклятиями фольклорной картине мира завистник не заслуживает ни жалости, ни сострадания. Фактически – это состояние социальной смерти. И отсюда тема бессилия и опустошенности человека, балансирования между жизнью и смертью: *Не живым, но и не мертвым, / Не мертвым, но и не живым, / Пусть остается на этом свете*³

Приобщение к Богу и отлучение от него

Для того чтобы лучше передать драму человеческого существования, состояние уныния и растерянности, в котором, согласно замыслу послания, пребывает завистник, оратор прибегает еще к одному особенно сильному средству. Он пророчит ему жизнь, в которой от него отвернулись не только люди, но и Боги. Для этого в качестве

¹ Этлигов Магомет Жанхотович, 1890 г. р., аул Вакожиле, Карачаево-Черкесия.

² Этлигов Магомет Жанхотович, 1890 г. р., аул Вакожиле, Карачаево-Черкесия.

³ Дышеков Якуб Псабидович, 1881 г. р., аул Зеюко, Карачаево-Черкесия.

концовки многих тостовых проклятий используется заимствованная из бытовых проклятий формула *Ялыкх, къэгъанэ*, что означает буквально: «О Аллах, таким его оставь». Автор желает, чтобы Создатель отвернулся от злодея так же, как отвернулись от него люди. Это самое большое наказание. «Отлучение» от Бога окончательно добивает завистника. Ведь единение с Богом является мощным источником как физических, так и духовных сил.

В здравницах такое единение присутствует в полной мере и особенно показательны в этом отношении льстиво-почтительные обращения к Богу, акцентирующие внимание на всемогуществе и вездесущности Творца: *О наш Тха, Тха Великий! / С просьбой, к которому обращаются все, / Сам никого, ни о чем не просящий!*¹ Это одна из самых распространенных формул. В различных вариантах она используется во многих тостах. Но существуют и другие более масштабные обращения. Среди них особенно показательны приветствия-панегирики. Они содержат фрагменты библейских сказаний о сотворении и обустройстве мира, о божьей благодати и божьем наказании, а заканчиваются обычными для таких случаев просьбами о милости и благосклонности Бога, ср.:

Наш Тха, Тха Великий!
 Земную громаду без подпорок поддерживающий,
 Обильные реки и моря для наших нужд создающий,
 Растениям для нас произрасти повелевающий.
 Все беды, все наказания исходят от тебя,
 И все блага от тебя исходят.
 От твоих наказаний,
 О Аллах, спаси нас и сохрани,
 Благ, которыми наделяешь,
 О Аллах, нас не лишай!

Любопытно, что вступление начинается с обращения к языческому Тха, а заканчивается мольбой, обращенной к мусульманскому Аллаху, что является отражением религиозного синкретизма. Иногда обращаются к отдельным языческим божествам, особенно к *Тхагаледжу* – Богу плодородия и *Амишу* – Богу скотоводства (домашних животных). Такие обращения приурочены к аграрным праздникам и обрядам, а также к религиозным торжествам, где они предваряли гимны в честь этих божеств, перерастающие в мольбу о ниспослании богатого урожая и умножении скота. Встречаются и упоминания различных персонажей христианства. Например, у шапсугов в текст тостовых посланий включается Святой Георгий

¹ Иригов Бозий Мисостович, 1888 г. р., сел. Плановское, Кабардино-Балкария // Архив КБИГИ. Ф. 12. Оп. 1. Ед. хр. 16. Паспорт № 29.

(Аушджэрдж) – покровитель воинов, наездников. В текстах, записанных у моздокских кабардинцев, общим местом являются поэтические обращения к Иисусу Христу, к Марии Богородице, к Святой Троице и т. д. Создается, одним словом, возвышенный образ божеств, посредников между людьми и реальными событиями, происходящими в мире.

Еще более показательны в этом отношении вежливо-скромные формулы, отсылающие слушателей к знаниям и силе красноречия Богов языческого пантеона, Аллаха, пророка Мухаммеда и т. д. Например, большое распространение имеет, особенно среди кабардинцев, устойчивое выражение: «Я не мастер произносить здравицы, / Компанией, здравия которой пожелают Аллах и пророк Мухаммед, / Тха пусть нас сделает!» Эта формула любопытна как своего рода форма приглашения Аллаха и пророка Мухаммеда к праздничному столу. Как отмечалось ранее, участие сакральных покровителей в застолье, их выступления с тостами в честь торжества считаются самыми лучшими способами достижения желанного оборота событий. Тем самым устанавливается новая, еще более близкая и важная для успеха общего дела, связь с могуществом высших сил.

В одном из вариантов указанной формулы четко отображена особая грань всемогущества и превосходства Богов – указание на то, что они знают и могут выразить то, что людям знать и выразить, по определению не дано. «Мы не мастера произносить тосты, / Просто говорим, что знаем. А то, что не знаем, Аллах пусть для нас доскажет!»

Внимание привлечено на присущей Богам силе красноречия и внушения, не идущей в этом плане ни в какое сравнение со скромными возможностями самого оратора. Аллаха и Тха объявляют знаками тостов и молитв, что уже само по себе любопытно, как одно из проявлений творческой фантазии верующих, для которых Создатель, Творец – один из главных персонажей застолья. У горных (причерноморских) шапсугов поучаствовать в наилучшем формулировании добрых пожеланий призывают и так называемых Богинь Тхашрыпхо, что также весьма показательно. В адыгской мифологии они выступают в роли Богинь судьбы, сопоставимых с греческими Мойрами и римскими Парками. Всему, что сказано или предначертано этими Богинями, придается большое значение:

О Аллах, всего, что надо сказать, мы не знаем,
Поэтому сестры Тхашырыпхо пусть нас дополняют,
Об этом просим тебя!

¹ Сизо Хаджет Салиховна, 1912 г. р. аул I-й Красноалександровский, Краснодарский край. Материалы полевых исследований автора в 1987 г.

Существует множество аналогичных формул, и это разновидности уже упоминавшихся ранее, гонофорических, скромно-почтительных обращений к Тха, или к Аллаху. Эффектная концовка тоста очень важна. Она придает выступлению необходимую законченность и выразительность: оратор справился с задачей, запрос сделан в лучшем виде. И теперь участникам застолья остается только одобрить (возгласами «Аминь», *Тха да скажет*, «Аллах да скажет») высказанную заявку на успех, отпить из чаши, пущенной по кругу, глоток хмельного напитка, и надеяться на лучшее.

Как видим, своим содержанием и общей направленностью тосты консолидируют и воодушевляют пирующих, приобщают к силе и могуществу божеств, вселяют уверенность в успехе общего дела. И особенно важен здесь момент символического участия высших сил в застолье, их готовность присоединиться к всеобщему веселью и действовать в унисон с запросами публики. В адыгском застолье многое напоминает атмосферу, символику древнегреческих пиров и созвучно эмоциональной оценке Клеодора из «Пира семи мудрецов»: «Ибо что такое стол как не алтарь Богов, пекущихся о дружестве и гостеприимстве» (Плутарх, 256). Пирьи считаются у адыгов важным и богоугодным делом, а время, проведенное за пиршественным столом, в общении с Богами, друзьями, мудрыми старшими – дополнительным резервом к тому времени, что отпустила человеку судьба. «Время, проведенное за пиршественным столом, в общую продолжительность жизни не входит», – говорят обычно в этой связи.

Притворная благожелательность застольной брани

Льстиво-почтительные обращения к Богу, типичные для здравицы, содержатся иногда и в зачине застольной брани: *Наш Тха, всеильный Бог, / У тех, кому наша здравица не по нраву...*¹ Это производит комический эффект. Ведь сразу после такого вступления оратор бранит, фактически проклинает завистников. Следует тирада, представляющая в деталях картину безрадостной жизни воображаемых противников здравицы. И все это подается в празднично-игровой, шутливой форме, вызывая у сотрапезников смех.

Комический эффект производят случаи, когда оратор куражится, демонстративно называя свои проклятия добрыми пожеланиями, то есть высказываниями, ничем не отличающимися от позитивных по-

¹ Этлигов Магамет Жанхотович, 1890 г. р., аул Вакожиле, Карачаево-Черкесия.

желаний здравицы. Понятно, что это специальный прием, – утонченное притворство, ср:

Это все, что относится к [моей] здравице.
Для тех, кому она нравится,
О Аллах, сделай все, о чем сказано.
Но и тем, кому сказанное не по нраву
Я тоже хочу пожелать «добра»,
Пусть, Тха, и для них делает все, о чем я прошу!¹

Далее следуют насмешливо-бранные пожелания или проклятия. Поэтому традиционно заздравное вступление и пожелание добра приобретает пародийное звучание, когда сообщается одно, а подразумевается другое, когда формулы, взятые из контекста здравицы, переносятся, «трансплантируются» в ткань застольной брани.

То же самое относится и к концовкам проклятий, в которых зачастую злодею желают как и в здравицах, богатых урожаям, бесконечно долгих лет жизни, повторяя, зачастую без всяких изменений, формулы, используемые для благопожеланий. Но ведь желают на самом деле богатых урожаям сорняка, за которыми даже не видно всходов пшеницы. Точно такое же переосмысление буквального значения происходит в пожеланиях долгих лет жизни. Парадокс и комизм ситуации в том, как именно желают завистнику прожить эти бесконечно долгие годы: в забвении, в нищете, в лишениях, без всяких шансов на уважение и на улучшение условий существования. «Покинутый Богом и людьми» – таков вердикт, который выносит народная фантазия завистнику. Это едкая, язвительная ирония, переходящая в сарказм.

В этом же направлении действует стилистическая симметрия пожеланий долгих лет жизни. В первой заздравной части тоста пожелание долголетия, как правило, подчеркнуто гиперболическое и условное: человеку, семейно-родственному коллективу, стране желают счастливо жить сотни, тысячи лет. Но сомнений в том, что это искренняя благожелательность не возникает.

В застольных проклятиях, в отличие от этого пожелание долголетия обнаруживает себя как притворная благожелательность. Так же как и притворное негодование, оно производит комический эффект, порождает смех, обусловленный внутренним противоречием формы (орнаментальной рамки) и содержания инвективы. Но дело не только в этом. Явное, нарочитое противоречие между значением и смыслом высказываний устанавливает и поддерживает специфиче-

¹ Беканов Гид Машевич, 1886 г. р., гор. Чегем I, Кабардино-Балкария // Архив КБИГИ. Ф. 12. Оп. 1. Ед. хр. 1. Паспорт № 24.

скую – озорную, праздничную атмосферу застольного общения. По воздействию на слушателей, этот прием напоминает подмигивание, с помощью которого говорящий призывает относиться к его словам не так как обычно, а мобилизуя чувство юмора. Благодаря этому автор послания заявляет о себе как об эстетической, артистической личности. Переиначивая стандартное пожелание долгих лет, он обязывает, принуждает завистника жить в предложенных ему невыносимых условиях вечно. И как бы подмигивая, просит публику по достоинству оценить этот юмор.

Перед нами характерная для смеховой культуры разновидность поэтических тропов, близкая по своему значению к вышучиванию. Можно назвать такой троп «вербальным подмигиванием», сохранив, таким образом, его связь с известным мимическим знаком.

К сказанному, относительно пожеланий-проклятий мучительно долгой жизни, следует добавить некоторые особенности адыгского восприятия мира, позволяющие лучше понять эстетизм таких формул. Дело в том, что жить до глубокой старости, когда твои сверстники уже ушли из жизни, когда забота о твоей персоне тяжким бременем ложится на родных и близких, считается не вполне приличным и сущим наказанием для самого старца. Обычно по этому поводу шутят: «Жил до тех пор, пока его одряхлевшую душу не залатали кожей от старой обуви». Но в случае с застольными проклятиями мотив неприлично долгой жизни предстает в еще более острой трагикомичной форме. Оратор настоятельно просит, умоляет Бога продлить тяжесть условий существования завистника, желает жить ему бесконечно. Это считается еще более суровым наказанием, чем быстрая смерть. В конце одного из текстов так и сказано:

С малым счастьем,
И долгой жизнью,
Тха, дай ему долго небо коптить!
(Адыгский фольклор, 59)

Автор послания желает продлить земную жизнь противника, но с одним очень важным условием: превратив ее в ад уже на этом свете. Застольные проклятья строятся так, словно присутствие таких слабых, несчастных, опустошенных, запуганных, нерешительных завистников необходимо и полезно, как живой пример их несостоятельности. Вполне понятна и другая подоплека такого поворота сюжета: чем больше продлится земной ад для злодея, тем жестче наказание, которое ему ниспослано сверху, тем очевидней для людей справедливость божьего суда и неотвратимость наказания зла. Это своего рода проклятие безрадостной и мучительно долгой жизни, активность, в которой отражается стремление человека взять под свой жесткий

контроль разрушительную силу зависти и зла, отвести этому пороку такое место в нашей жизни, которое не сможет помешать нормальному развитию личности и общества.

Литература

Адыгские здравицы (на кабардинском языке) / сост. З.П. Кардангушев. Нальчик, 1985.

Адыгский фольклор (на кабардинском языке). Т. 1 / сост. З.П. Кардангушев. Нальчик, 1963.

Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л., 1940.

Плутарх. Застольные беседы. Л., 1990.

Цицерон. О старости, о дружбе, об обязанностях. М., 1975.

Шеек Г. Зависть. Теория социального поведения. М., 2010.

ПРАКТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА ИСЛАМА

В 2006 г. американский исламовед Девин ДеВис в своей рецензии на книгу Якова Рой «Ислам в Советском Союзе» выступил с обширной критикой «советологического исламоведения». ДеВис обратил внимание на то, что используя неадекватные данные и проблематичные источники, советологи повторяли тот язык описания ислама, который создавался советскими экспертами для управления мусульманскими окраинами. Одним из клише советско-советологической экспертизы было, в частности, противопоставление «официального» ислама «неофициальному/ народному/ бытовому» – первый из которых будто бы является «настоящим», а последний будто бы содержит в себе большое количество неисламских черт и особенностей. В этой оппозиции рецензент увидел «по сути, абстрактный идеал ислама, определяемый в достаточно узких терминах, которые исключают многое из повседневной сути религиозной жизни в большинстве традиционных мусульманских обществ» [DeWeese 2002: 309]. На многочисленных примерах ДеВис показал, как категории «официальный» и «неофициальный» вступают в противоречие с действительной картиной многочисленных трансформаций религиозных институтов и иерархий, ритуалов и связей, интерпретаций и идентичностей, происходивших в «советском» исламе.

Критику ДеВиса «экспертного» знания об исламе, в одном случае об исламе вообще, в другом – о «советском» исламе, можно отнести и к «постсоветскому» исламу. Советский Союз исчез, распался на различные государства со своими собственными траекториями и динамиками развития, но взгляд «экспертов» на проблемы этого огромного пространства ислама по-прежнему формирует упрощенные схемы, в которых между собой сталкиваются «плохие» и «хорошие» мусульмане. Правда, теперь эта пара выглядит иначе: вместо оппозиции «официальный/ неофициальный» предлагается новая оппозиция – «традиционалисты» и «фундаменталисты». Первым приписывается умеренность, «либерализм», укорененность в истории, связь с национальными особенностями конкретного общества, тогда как вторым – агрессивность, радикализм, догматизм, иностранное, т. е. чуждое происхождение, опасный космополитизм. Такая пере-

конфигурация представлений о мусульманском обществе на бывшем советском пространстве произошла как в результате изменения глобальных политических проектов и коалиций, в которые оказались так или иначе вовлечены постсоветские страны, так и в результате поисков новых способов объяснения и контроля за исламскими ресурсами внутри каждой из них.

Продолжая критику «экспертного» знания об исламе, можно утверждать, что деление «постсоветского» ислама на «традиционный» и «фундаменталистский» столь же сомнительно и ангажировано политическими предпочтениями, как и деление «советского» ислама на «официальный» и «неофициальный», которое изначально будто бы содержит в себе непримиримый конфликт и опасность для единства и стабильности региона. Вместо этой дихотомической схемы в политическом поле наблюдаются гораздо более сложные и запутанные отношения между разными группами и «партиями», которые так или иначе апеллируют к исламским ценностям. Еще более проблематичным выглядит эта модель, если с уровня политических демонстраций, где публичные мусульманские лидеры сами порой ориентируются на «экспертные» высказывания, спуститься на уровень локальных сообществ. Здесь собственно религиозные разногласия оказываются в сети разнообразных родственных, общинно-территориальных, экономических, административных отношений и подчиняются нередко практической логике, создавая в каждом конкретном мусульманском сообществе совершенно особый расклад сил, групповых интересов, способов легитимации.

В данной статье речь пойдет о религиозном конфликте, который вспыхнул в О. в конце 1980-х гг. и разгорелся в начале 1990-х гг.¹ Меня интересует не исламоведческая, а сугубо социологическая или антропологическая перспектива анализа, поэтому в очерке я буду опираться на идеи и словарь, которые предложил для описания религиозного поля французский социолог Пьер Бурдьё. В частности, я буду исходить из его мысли, что «...анализ внутренней структуры религиозного учения должен обязательно учитывать социологически сконструированные функции, которые они несут, во-первых, для групп, которые их производят и, во-вторых, для групп, которые их потребляют...» [Бурдьё 2005: 23]. Я покажу, что описание религиозной борьбы с по-

¹ Кишлак О. расположен в одном из районов Ленинабадской (ныне Согдийской) области Таджикистана – вблизи границы с Узбекистаном. В кишлаке проживают узбеки, в начале 1990-х гг. здесь числилось около 800 хозяйств и 4,1 тыс. жителей, в сельсовете в целом более 2,5 тыс. хозяйств и около 14 тыс. жителей. Основным занятием населения было полеводство (прежде всего хлопковое производство в местном колхозе), горное животноводство и садоводство.

мощью простой дихотомии «традиционалисты/ фундаменталисты» значительно искажает ту реальную картину противостояния и коалиций, которая существовала и существует в этом кишлаке. Я покажу, что религиозное противостояние имело не только и не столько богословско-идеологический характер, но и самым тесным образом было связано с локальной политикой, с конкуренцией за различные символические и материальные ресурсы, с перераспределением диспозиций и капиталов в период кризиса и перестройки государства. Я покажу также, что все участники этой борьбы использовали самые разные инструменты, включая родословные, титулы, ритуалы, святые места, дома для молитв и пр., для легитимации своих претензий и делегитимации претензий своих соперников, а собственно религиозные аргументы в этой дискуссии дополнялись морализаторством, обвинениями в корысти и лицемерии, личными обидами и неприязнью. Я покажу, что каждый из героев моей статьи отстаивал свое понимание «правильного» или «неправильного» ислама, свою версию «ортодоксии» и «подлинности», стремился казаться «настоящим» мусульманином. В этих социальных и интеллектуальных координатах все стороны конфликта, если изучать их биографию и взгляды, одинаково могут быть объявлены «традиционалистами» или «фундаменталистами», что делает эти определения абсурдными и бесполезными.

Ишан, Ходжа, Тура

Бурдьё писал, что «...формирование поля религии является результатом монополизации корпорацией специализированных служителей культа права сношения со сверхчувственным миром...» [Бурдьё 2005: 19]. Имея перед глазами главным образом европейскую историю христианства, французский социолог говорит о трех типах таких служителей, называя их «колдунами», «священниками» и «пророками» [Бурдьё 2005: 39–54, 59–62]. Колдун – это «независимый мелкий предприниматель», который нанимается для магического решения конкретных проблем, действует скрыто без какой-либо институциональной и догматической поддержки. Священник – это институционализованная должность, рутинно производящая религиозную продукцию и наделяющая легитимностью существующий порядок. Пророк – это независимый реформатор, который появляется в эпоху кризисов и, апеллируя к священным текстам, догматам и личной набожности, предлагает заново перераспределить религиозный капитал с тем, чтобы затем в случае удачи превратиться в священника.

Религиозное поле в О. поделено между тремя группами – «потомками святых», *махсумами* и *хаджжиями*, о которых можно, рискуя,

конечно, смешать христианские реалии с мусульманскими, сказать, что они отчасти – только в социологическом смысле – соответствуют бурдѣвскому делению на колдунов, священников и пророков. Все они по-разному ведут себя в религиозном поле, а вместе образуют тот «рынок религиозных благ», где обеспечивается «производство, воспроизводство, хранение и распространение религиозных продуктов» и где «потребители, наделенные необходимым минимумом религиозной компетенции», удовлетворяют те или иные свои потребности [Бурдѣ 2005: 20, 42]. Конкуренция на религиозном поле имеет своей целью накопление авторитета и укрепление социального статуса, а также перераспределение материальных активов – платы за разнообразные религиозные услуги, величина которых напрямую зависит от объема символических ресурсов, которые служители культа могут предъявить и отстаивать.

Свой анализ я начну с группы «потомков святых», которые занимают довольно специфическую нишу (см. [Privratsky 2004]). Данная группа не принимала непосредственного участия в конфликте, о котором пойдет далее речь. Тем не менее обойти ее молчанием невозможно. Во-первых, потому что с «потомками святых» у многих жителей О. ассоциируется ислам как таковой, они символизируют его и несут в себе его сакральную силу, о чем другие группы знают и учитывают в своих действиях. Во-вторых, потому что во многих других мусульманских сообществах «потомки святых» не остались нейтральными наблюдателями аналогичных конфликтов, что заставляет видеть в них по крайней мере потенциальных участников событий в О., по каким-то причинам не ставших активной стороной конфликта.

В селении О. «потомки святых» представляют собой пришлую группу. Они делятся на три семьи – *ходжа, ишан, тура*.

Первыми пришли в О. *ходжи*. В памяти населения осталось имя Рахматуллахона, который жил примерно в середине XIX в. У него был сын Ишанхон-ходжа. У Ишанхон-ходжи были четыре сына, двое из них были убиты во время Гражданской войны, в 1918–1921 гг., главой местных басмаческих отрядов, который – так объясняют его поступок местные жители – рассматривал *ходжей* как своих реальных соперников за лидерство. Два других брата, Бурхон-ходжа и Сайидгози-ходжа, по причине своего малолетства никакой конкуренции неформальным лидерам кишлака составить не могли.

Семья *ишанов* появилась в О. примерно в начале XX в. В отличие от *ходжей*, которые вели свою родословную от *чор-ѐр* («праведные» халифы Абу Бакр, Умар, Усман и Али), *ишаны* возводила свой род непосредственно к пророку Мухаммеду (точнее к его дочери Фатиме и ее мужу Али), т. е. они считали себя более знатными, чем *ходжи*. Предком *ишанов* называют Абдусаттархон-ишана, который жил

в таджикском селении А. Его многочисленные потомки расселились по разным кишлакам Узбекистана и Таджикистана и числятся сегодня кто узбеками, кто таджиками. У внука Абдусаттархон-ишана – Акбархон-ишана, которого в 1930-е гг. репрессировали, одна из жен была из О., дети от этого брака – Омониллахон и Иноятуллахон – остались жить в кишлаке, обзавелись здесь родственниками и превратились в узбеков. У брата Акбархона – Джакпархон-ишана жена также была из О., где теперь живет его сын Мухтархон, тоже узбек.

Семья *тура* появилась в О. позже других «потомков святых» и, в отличие от последних, они приехали издалека. Если *ходжи* и *ишаны* родом из соседнего селения А., и чтобы поддержать свой статус, апеллируют главным образом к своим ближайшим предкам, имена которых все еще на слуху у населения района, – *тура* используют другую стратегию: они возводят свою родословную к Бахауддину Накшбанду, известному среднеазиатскому суфию и основателю суфийского братства Накшбандия (см. [Акимушкин 1991])¹, ныне популярному полумифическому святому. Поскольку Накшбанд жил в Бухаре, то и своих предков *тура* называют выходцами из этого города. Ближайшим же предком *тура* был Мирзахамдам-тура – он жил в Коканде, где до сих пор находится родовое кладбище их семьи. У Мирзахамдама был сын Искандерхон-тура, он тоже одно время жил в Коканде, в 1930-х гг. – возможно, скрываясь от репрессий, поселился в О. Искандерхон женился на женщине из А., у них родилась дочь Мукаррам. Мукаррам вышла замуж и уехала, но после того, как ее муж погиб на войне, она вернулась с сыном Азамхоном в отцовский дом в О. Любопытно, что Азамхон взял фамилию Искандеров, тем самым связав себя в глазах местных жителей с именем деда по матери, уже признанным здесь святым.

Родословные (*шаджара*) и титулы – это главный символический капитал «потомков святых». Наличие в генеалогическом древе имен известных деятелей раннемусульманской истории, популярных деятелей центральноазиатского ислама и членов местных знатных династий поднимает «потомков святых» над всеми остальными людьми, наделяет их особенными качествами и особой судьбой, притягивает к ним внимание, вызывает почтение и боязнь². Этот капитал, достав-

¹ В отношениях «потомков святых» с жителями О. важную функцию играет суфийская символика и терминология. И хотя эти отношения нельзя назвать собственно суфийскими в классическом, богословском смысле этого понятия, осознанная или неосознанная апелляция к суфийской традиции является тем ресурсом, который позволяет легитимировать статус «потомков святых».

² В центральноазиатской культуре существует, в частности, нормативный этикет по отношению к «потомкам святых»: обязательным является почти-

шийся по факту рождения, позволяет, не прикладывая каких-либо специальных усилий, воздействовать на окружающих, чем «потомки святых» стараются пользоваться – кто более умело, кто менее.

Впрочем, подлинность родословной не всегда может быть очевидной. Ее порой нужно доказывать и отстаивать, тем более что большинство таких родословных на самом деле являются сфабрированными. Обвинения в фиктивной принадлежности к «потомкам святых» или хотя бы сомнения в святости тех или иных персонажей, включенных в родословия, слышатся чаще всего со стороны конкурентов. Отчасти между *ходжами* и *ишанами*, а в основном между обеими этими семьями, с одной стороны, и *тура*, с другой, существует негласный спор за право считаться более знатными и более «святыми». *Ходжи* и *ишаны* считают семью *тура* ниже себя, а сами *тура* ставят себя выше *ходжей* и *ишанов*. Правда, эта конкуренция не перерастает в открытый конфликт и имеет лишь риторический характер.

Одним из важных элементов стратегии наращивания символического капитала и сохранения идентичности является для «потомков святых» практика заключения эндогамных браков. Причем браки внутри одной родственной группы сочетаются с браками между различными «святыми» семьями. Здесь конкуренция за право быть более «святым», чем остальные группы, уступает место союзу разных групп. Брачная стратегия позволяет наследовать сакральный капитал других семей. Замечу, что национальная принадлежность в брачных предпочтениях «потомков святых» не играет роли, уступая место сословной идентичности. Особенно тесными в О. стали родственные связи между *ходжами* и *ишанами*. Они охотно обмениваются брачными партнерами и фактически составляют сегодня одну большую семейную группу.

Брачные интересы *тура* уходят за пределы О. – туда, где сохранились родственные связи Искандерхона. Мукаррам вышла замуж за Тура-ходжу из окрестностей Коканда. Ее сын Азамхон-тура женился на девушке из семьи *ишанов* (но неместных), а сын Азмахона, Аббасхон-тура, женился на девушке, которая принадлежит к родственникам его деда – Тура-ходжи.

Важным ресурсом «потомков святых» в селении О. являются семейные *мазары* – места, где захоронены их предки. Несмотря на гонения, прерывание письменной традиции, распространение светского образования и пр., потребность в «святых» местах сохранилась, оста-

тельное обращение к ним с использованием специальных титулов и слов вежливости; строго запрещено их ругать или причинять им какой-то вред; считается благим делом (*саваб*) оказать им помощь, как-то одарить и т. д. Нарушение этих требований может, по все еще живущим представлениям, принести несчастья.

лось значительное число людей, которые стойко держатся этой связи с ними и включают ее в свою повседневную практику. *Мазары* любого типа (а кроме семейных существуют еще «природные») выполняют, в частности, функцию традиционного врачевания, а также обетов и пожеланий, гаданий и способов сакрального воздействия на события. Многие связи с *мазарами* были ритуализированы локальной традицией, их посещение (*зиёрат*) по определенным поводам стало частью ритуальных семейных и календарных циклов. Паломники, посещающие места захоронения «святых», приносят их потомкам приношения – *назр* (деньги, предметы одежды, продукты питания), которые становятся их своеобразным доходом, а также производят ту славу, тот символический капитал, которым *ишаны*, *ходжи* и *тура* очень дорожат. «Потомки святых» пытаются рекрутировать новых паломников с помощью поддержания ценности своих родословных и титулов, рассказов и баек о предках и их чудесах, случаях удачного излечения, исполнения желаний, удачных предсказаний, какого-то общения (во сне) со «святыми», утрашения тех, кто не почитает *мазары* и т. д.

Один такой семейный *мазар* принадлежит *ходжам*. Там похоронены Рахматуллахон, его сын Ишанхон-ходжа, другие члены рода. *Мазар* – место паломничества жителей *кишлака*, которые по праздникам и по случаю каких-либо торжественных или печальных событий в семейной жизни приходят к могилам. *Мазар* расположен во дворе дома, где живет Сайидгази-ходжа, в самом центре О., отдельно от основного *кишлачного* кладбища, что подчеркивает его исключительный статус.

У *ишанов* собственного места захоронения в О. нет. Главный *мазар* их предка Казихона, куда стекаются паломники и почитатели этого умершего «святого», находится в соседнем селении Д., смотрителем могилы является Темирхон – сын Акбархон-ишана и сводный брат Омониллахона и Иноятуллахона. Темирхон считается в районе «большим» *ишаном* и числится таджиком, в отличие от своих братьев. Ветвь *ишанского* рода, обосновавшаяся в О., не стремится создавать свой отдельный семейный *мазар* из уважения к памяти Казихона и, видимо, из-за отсутствия харизматических лидеров в своих рядах, предпочитая использовать славу уже существующих захоронений своих родственников как по мужской, так и по женской линии. Так, Джакпархон-ишан, который породнился с *ходжами*, после своей смерти был похоронен вместе с предками *ходжей* в их *мазаре*.

Конкуренцию погребению *ходжей* составляет семейный *мазар*, в котором захоронен Искандерхон-тура. Этот *мазар* также расположен во дворе жилого дома – там, где живет Мукаррам. Хотя могила *тура* более новая, и в ней похоронен только один человек, паломничество к нему имеет достаточно массовый характер. Сюда приходят

со своим пожеланиями и приношениями не только жители О., но и других селений района – как узбекских, так и таджикских. Сейчас *назр* принимает Мукаррам, но ее собирается заменить Аббасхонтура, к которому, несмотря на его молодой возраст, люди старшего поколения уже сейчас обращаются на Вы, называют его «Турам», т. е. «мой тура». Причиной такой популярности *мазара* является его связь с Бахауддином Накшбандом, на чье имя, собственно, все приношения и делаются.

Принадлежность к «святым» семьям автоматически включает любых выходцев из них в число потенциальных религиозных лидеров. В прошлом, по-видимому, именно «потомки святых» выполняли в О. функцию *мулл*, т. е. читали молитвы на семейных и других ритуалах, руководили коллективными религиозными собраниями и т. д. Во многих других селениях до сих пор эта практика сохраняется, но в О. мужчины из «святых» семей ограничиваются сегодня лишь функциями ухода за *мазарами* и обслуживания паломников. И хотя религиозный статус позволяет им претендовать на большее, но наличие в кишлаке многочисленных конкурентов из числа *махсумов*, о которых пойдет речь ниже, значительно снижает их шансы стать *муллами*. Я слышал, что к Мухтархон-ишану иногда обращаются как к *мулле*, например, скрепить молитвой брачный союз, но эти случаи бывают крайне редкими и обусловлены нетипичными поводами.

Впрочем, женщины из «святых» семей, например, три дочери Бурхон-ходжи, играют более широкую и значительную роль в религиозной жизни О. Они являются *бу-отин*, т. е. руководят всеми религиозными мероприятиями, которые проводятся женщинами (см. [Fathi 1997]). В качестве очень «сильной» и влиятельной *бу-отин* числится Мукаррам из семьи *тура*.

Махсум и Хаджжи

Кроме *мазаров* и разного рода магических практик, которые монополизированы «потомками святых» или куда они вытеснены конкурентами, существует довольно большое религиозное поле с многочисленными ритуалами по случаю разного рода семейных событий – рождение ребенка и положение его в колыбель (*бешик-туй*), обрезание (*хатна-туй*), заключение брака (*никох-туй*), похороны и неоднократные поминки и пр., ритуалами во время мусульманских календарных праздников (*руза-хайит*, *курбан-хайит*, а также древний весенний обряд *худойи*) и некоторыми другими. Ключевыми фигурами в этой части религиозного поля являются *муллы*, т. е. своего рода священнослужители, которые обслуживают и контролируют повседневную мусульманскую жизнь. Из их числа выбираются или

выдвигаются *имамы*, т. е. главные *муллы*, которые руководят ежедневными (в том числе пятничными-*джума*) коллективными молитвами-*намазами* в *мечетях* или, если *мечети* не функционируют, в частных домах. Звание главного *муллы*, или *имама*, было неформальным и его носитель определялся в силу какого-то, не всегда единогласного, консенсуса активных верующих по поводу уровня знаний и авторитета конкретного претендента на эту должность.

Здесь нужно сделать одну оговорку, прежде чем идти дальше. В исламе собственно священнослужителей, строго говоря, не существует. Нигде формально не прописана необходимость существования такого сословия и условия его формирования. Каждый мусульманин, который получил достаточное образование и пользуется авторитетом у окружающих, может выполнять функции руководителя коллективными молитвами, судьи, учителя и т. д., т. е. имеет право называться *муллой*. Однако в реальности всегда имело и имеет место явная тенденция к превращению группы «образованных и авторитетных мусульман» в нечто похожее на сословие «приватизировавших» исламское знание священнослужителей, с наделением их определенными дополнительными привилегиями, знаками отличия, титулами, которые передаются иногда по наследству независимо от заслуг и достоинств конкретных людей. К этому надо добавить, что в советское время, когда власть пыталась жестко контролировать ислам, наряду с неофициальными *имамами* существовал крайне немногочисленная когорта официальных (зарегистрированных государством) *имамов*, которые напоминали священнослужителей христианства-православия и были, по сути, проводниками государственного влияния на верующих. В конце 1980-х гг., еще в Советском Союзе, отношение к религиям, в том числе к исламу, значительно смягчилось, открылось множество новых *мечетей*, почти во всех селениях были выбраны официальные *имамы*.

В советское время в О. функцию *мулл* монополизировала группа, одним из наиболее характерных прозвищ которых является титул *махсум*, который указывает на принадлежность к роду человека, получившего в прошлом мусульманское образование и общее признание в качестве *муллы*. Группа *махсумов* подразделяется в свою очередь на множество больших и более мелких семей. Я скажу несколько слов об основных из них.

Одна из самых известных семей возводит свой род к Сапармат-домла¹. У Сапармата было несколько сыновей, все они считались *муллами*, не все из них выполняли обязанности священнослужителя (*муллочилик*). Самый известный *мулла* из сыновей Сапармат-домла –

¹ Домла, домулла – учитель.

Абдуджаббар-махсум, который учился в высших учебных заведениях (*медресе*) Коканда и, по некоторым сведениям, Бухары, работал буд-то бы *имамом* в одной из *мечетей* в Катта-кургане (крупное селение между Бухарой и Самаркандом). Долгое время Абдуджаббар-махсум был неофициальным *имамом* в О. и руководил коллективными *намазами*, которые совершались негласно в молельном доме при местной конторе ковроткаческой артели. У него было несколько сыновей от разных жен, в том числе Абдулходи-махсум, который продолжил семейную традицию религиозного служения.

Старший брат Абдуджаббара – Абдулгаффар-махсум не практиковал *муллочилик*. Некоторые из его детей ушли из религиозной сферы. Дочь Тоджинисо одной из первых стала с открытым лицом работать продавщицей в магазине, что для своего времени было смелым поступком. Старший сын Абдулпатто был коммунистом, был короткое время заместителем председателя колхоза, потом стал заведующим магазином. Однако двое других сыновей все-таки стали *муллами*. Один из них – Абдумутал-махсум родился в 1919 г., работал плотником при школе, в середине 1980-х гг. стал выполнять обязанности *муллы* в одном из выселков О. Второй – Абдукаххар-махсум (по прозвищу Кейшик, т. е. сухорукий) стал неофициальным *имамом* после дяди Абдуджаббар-махсума, умер в 1985 г. У Кейшик-махсума было семь сыновей, двое из них стали *муллами*.

Подробно родственные связи между потомками Сапармат-домла посторонние люди знают не очень хорошо – иногда их называют просто братьями (*ака-ука*).

После смерти Абдукаххара *имамом* в О. стал Абдумумин-махсум, представитель другой семьи *махсумов*. Его отец Шорахмат учился в кокандском *медресе* и когда-то, еще до Абдуджаббар-махсума, считался *имамом* в О. Сам Абдумумин родился в 1937 г., в конце 1950-х гг. уехал из *кишлака*, долгое время жил в Узбекистане и в Киргизии, работал шофером, слесарем, часовым мастером. На *муллу* он учился где-то в Коканде. Вернулся Абдумумин-махсум в О. через двадцать лет. В конце 1980-х гг. при прямой поддержке местных властей он был избран официальным *имамом*.

В О. есть еще несколько более или менее известных семей *махсумов*, но их члены сегодня редко практикуют *муллочилик*. В 1995 г., в момент моего исследования, территория *кишлака* была поделена между *муллами* таким образом: главный в О. – *мулла* и он же официальный *имам* – Абдумумин-махсум, его основной территорией была нижняя часть селения; верхнюю часть «обслуживал» Абдулходи-махсум; кладбище и жителей около кладбища «обслуживал» Абдулло-махсум; в двух ближайших к О. выселках *муллами* были Абдумутал-махсум и довольно молодой по сравнению с другими

махсумами Кушназар-махсум, сын Кейшик-махсума. Каждый из них читал молитвы на всех семейных ритуалах, которые проводились на «его» территории. Ритуалы являются для *махсумов* источником скромного, но стабильного дохода, включающего в себя небольшую сумму денег, сверток-*дастархан* с материями и едой. Кроме того, такие мероприятия, проходящие с участием большого числа людей, позволяют *махсумам* публично поддерживать и укреплять свой символический и социальный капиталы, налаживать полезные связи, влиять на общественную жизнь, навязывать свое право вмешиваться и регулировать частную жизнь людей.

Авторитет *махсумов* распространяется на женщин, принадлежащих к этим семьям. Жены и дочери *махсумов* часто выполняют роль своеобразных священнослужительниц – *бу-отин* – для женщин, так как религиозная женская практика в исламе отделена от мужской. Одной из самых популярных в О. *бу-отин* является дочь Кейшик-махсума. Во время семейных и календарных мероприятий *бу-отин* частично дублирует на женской половине молитвы и действия *муллы*, которые тот произносит и совершает в собрании мужчин, но какой-то строго очерченной территории для их деятельности, как у мужчин-*махсумов*, не существует. *Бу-отин* руководят также специальными женскими ритуалами, на некоторые из которых мужчины, в том числе *муллы*, не допускаются (*бусешанба, мушкул-кушод, ашур-оши, мавлюд-оши* и другие). Женская мусульманская практика – единственное пространство, где пересекаются интересы *махсумов* и «потомков святых», из которых рекрутируются *бу-отин*, и где между ними возникает некоторая конкуренция, которая, впрочем, не носит ожесточенного и открытого характера.

Символический капитал *махсумов* очень напоминает символический капитал «потомков святых», что, видимо, позволяет им сохранять свою нишу в религиозном поле и не допускать туда представителей «святых» семей. Главный ресурс *махсумов* – наследственная слава предков, хотя, и это отличает их от «потомков святых», подобная слава не оформляется в виде аристократических родословий, представлений о передаче сакральных способностей или особого этикета поведения по отношению к членам этих семей. Особенность наследственной славы *махсумов* заключается в том, что их функция носителей исламского знания (умение читать арабскую графику и по возможности умение переводить религиозные тексты, знание основных молитв и т. д.) не обязательно должна быть обусловлена обучением в специальных учреждениях. Подразумевается, что к этому знанию *махсумы* приобщаются самим фактом принадлежности к такой семье, где это знание передается из поколения в поколение. В советское время, когда официальные мусульманские образовательные учреж-

дения были почти недоступны, а неофициальные преследовались, семейное образование было едва ли не основным. Это был «золотой век» *махсумов*.

Как и «потомки святых», *махсумы* пытаются сохранять и приумножить свою наследственную славу с помощью брачных союзов. Например, мать Абдумумина-махсума – сестра когда-то известного в О. *муллы* Турди-кори, носителя ещё одного престижного титула *кори*¹ и основателя собственной династии *махсумов*. Впрочем, какого-то обязательного правила заключать браки только внутри группы *махсумов* нет.

Авторитет того или иного *махсума* не гарантирует, что его «полномочия» не могут быть оспорены как другими претендентами на роль *муллы*, так и теми, кто пользуется его услугами. Территории, доходы и символические ресурсы, закрепленные за *махсумами*, постоянно являлись объектом конкуренции, и священнослужитель должен предпринимать постоянные усилия, чтобы сохранить или отвоевать их. В этой борьбе *махсумы* вынуждены обращаться не только к своей наследственной славе, но и обязаны предьявлять мусульманскому сообществу благочестивый образ жизни, примеры достойного поведения, а также порой они должны выступать в роли проповедников очищения ислама от посторонних влияний. *Махсумы* вынуждены, демонстрируя свою праведность, подвергать сомнению праведность своих реальных и потенциальных соперников. Это является почвой для возобновляющихся время от времени трений и столкновений между разными семьями *махсумов*, а иногда даже и между членами одной семьи.

Одним из поводов для очередного конфликта между разными *махсумами* стала должность официального *имама*, введенная в О. в конце 1980-х гг. Официальный *имам*, а им стал Абдумумин-махсум, был включен в сложную систему бюрократических отношений, формально он стал подчиняться районному *имаму*, который находится под началом областного имама, тот – республиканского *кази-калона*, главы таджикского отделения Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана (в начале 1990-х гг. это отделение превратилось в самостоятельную структуру, которую контролировали таджикские власти). По сути официальный *имам* был причислен к своеобразной «номенклатуре», ответственность за которую несла местная административная власть. При этом главными выборщиками *имама* стали местные чиновники, мнение же активных верующих перестало быть решающим. Абдумумин-махсум получил в свои руки административно-властный ресурс для переконфигурации ритуаль-

¹ *Кори* – чтец Корана, человек, знающий Коран наизусть.

ных связей и финансовых потоков в свою пользу. Он попытался, в частности, распространить свою «юрисдикцию» на территории других *махсумов*, а когда эта попытка оказалась неуспешной, потребовал передавать ему часть доходов от *муллочилик*, ссылаясь на законы о религиозной деятельности и требования вышестоящего мусульманского «начальства». Это покушение на свой статус встретило отпор со стороны остальных *мулл*. *Махсумы* из семьи Сапармат-домла категорически отказались признавать такие полномочия официального *имама* и передавать ему часть своих доходов.

В конце 1980-х гг. у *махсумов* появляются новые конкуренты в борьбе за религиозное поле. В О. формируется еще одна группа *мулл*, которую условно можно назвать *хаджжи*. Их отличие от *махсумов* заключается в том, что они не могут похвастаться родословной и не имеют право на титул *махсум*. Как сказал мне в беседе один из *махсумов*, они не настоящие *муллы*, т. к. их отцы не практиковали *муллочилик*, хотя при этом тот же информатор утверждал, что любой, кто умеет читать наизусть несколько основных молитв (в частности, набор похоронно-поминальных молитв *джаназа*), может считаться *муллою*. Отсутствие в роду образованных мусульманских лидеров формирует совершенно иные стратегии притязаний на статус *муллы* и другую модель религиозного поведения. Одним из элементов, подкрепляющих такую стратегию, стало совершение основными представителями этой группы паломничества-*хаджж* в Мекку, что дало им право носить мусульманский титул *хаджжи*. Этот приобретаемый, а не наследуемый титул не только имеет престижный характер, но и делает вполне легитимными, с точки зрения мусульманского сообщества и с точки зрения носителя титула, притязания на лидерство.

Неформальный лидер группы *хаджжей* в О. – Эргашвой. Он родился в 1938 г. Его отец Абдахат с братьями были зажиточными скотовладельцами, поэтому во второй половине 1930-х гг., когда волна раскулачивания докатилась до О., семья переехала жить в соседний таджикский кишлак П. Обратились они вернулись лишь в 1970-е гг. В 1980-е гг. Эргашвой увлекся религией, сумел получить где-то – то ли в таджикском областном центре – Ходженге, или в узбекском областном центре – Намангане – мусульманское образование.

К числу сторонников и близких единомышленников Эргашвой принадлежит Джуравой, его двоюродный брат, который также самостоятельно получил религиозное образование. К этой же группе принадлежит Мирзокарим, которого также называют дальним родственником Эргашвой и Джуравой. Первым в *хаджж* в Мекку сходил Джуравой в 1993 г., после него – в 1994 г. – Эргашвой, после – в 1995 г. – Мирзокарим. С тех пор их называют *хаджжи*.

Как и в случае с *махсумами*, характер родства между ними никто не знает точно, но сам факт родства все отмечают и подчеркивают.

Ссылка на родство в данном случае имеет риторический характер. Дело в том, что в кишлаке О., хотя это и большое селение, все жители находятся в том или ином родстве между собой. Поэтому проблема родственных отношений – это не столько проблема составления точной генеалогии, сколько проблема выборочной актуализации тех или иных родственных связей для создания разного рода групп и коалиций, либо для интерпретации мотивов того или иного действия. Используют ли сами *хаджжи* свое родство как средство для расширения и поддержания сети своих сторонников – сказать трудно. С этими людьми мне не удалось установить доверительный контакт. Но что я могу утверждать точно, публика, наблюдающая за соперничеством *мулл*, обязательно при объяснении причин конфликта упоминает о родстве – борьба *хаджжиев* и *махсумов* за религиозное первенство описывается в более понятных и привычных людям терминах как столкновение двух групп, разделенных не столько различными религиозными представлениями, сколько разными родственными лояльностями.

Любопытный факт – сам Эргашвой в первом браке был женат на дочери одного местного *муллы*, а дочь от этого брака вышла замуж за Кушназар-махсума, что формально породнило его с соперничающей семьей потомков Сапармата-домла. Это, безусловно, позволило Эргашвою получить доступ, пусть опосредованный, к символическим ресурсам *махсумов*. Вместе с тем это не привело к смешению двух групп. Факт родства Эргаш-хаджжи с *махсумами* вспоминается редко, да и Кушназар-махсум не числится безусловным сторонником *хаджжиев*.

В соперничестве за лидерство Эргаш-хаджжи смог предъявить гораздо более существенный аргумент, нежели родство, – свои материальные средства. Он, например, помог профинансировать строительство главной официальной *мечети*¹. На средства Эргашвой была построена *минора*, т. е. строение, откуда кричат *азан* (призыв на молитву). Он из своего кармана, как утверждают, стал платить содержание служащим *мечети*, в частности *суфи*². Для местных жителей такая щедрая благотворительность была необычным явлением, и люди стали ее объяснять невероятным богатством Эргаш-хаджжи, источником которого были приносившие огромные прибыли частные торговые поездки в Россию. Торговлей, кстати, занимались Мирзакарим и Джуравой.

¹ Официальная мечеть в О. открылась в 1988 г. и на ее открытие приехали официальные *муллы* из районного и областного центров, а также представители районной и областной государственной власти.

² *Суфи* – муэдзин, человек призывающий мусульман на молитву.

Стратегия хаджжей являлась в этом случае противоположной стратегии *махсумов* – первые вкладывали деньги в создание собственного символического капитала, тогда как вторые, напротив, чаще зарабатывали на своем символическом капитале. Конечно, это не означает, что у *хаджжей* не было никакой корысти, но для них был важнее не быстрый экономический эффект, а скорее, те социальные и символические выгоды, которые такая стратегия в конкурентной борьбе им давала, – внимание и уважение окружающих людей, моральная зависимость тех, кто пользовался личными деньгами новых *мулл*, увеличение числа сторонников и последователей. Кроме того, демонстрация бескорыстия была сильным аргументом в споре с *махсумами*, которых теперь легко можно было обвинить в наживе на религиозных чувствах. Бескорыстие несло, таким образом, «корыстную функцию» как «часть первоначального взноса, требуемого любым пророческим предприятием» [Бурдьё 2005: 44].

Выигрыш *хаджжиев* состоял, в частности, и в том, что такого рода инвестиции превратили к середине 1990-х гг. главную *мечеть* в главный институт, в котором они безраздельно диктовали свои правила и с помощью которого они могли распространять свое влияние. Дошло до того, что *имам* Абдумумин-махсум, который какое-то время появлялся на *намазах* только по пятницам, однажды совсем перестал ходить в дом для молитв, где его статус игнорировался и где он ощущал себя чем-то обязанным *хаджжиям*. В качестве неофициальных *имамов* в *мечети* стали читать молитвы молодые *муллы*, в том числе сыновья Мирзакарим-хаджжи и Джура-хаджжи. Перестали ходить в *мечеть*, где собирались сторонники *хаджжиев*, и другие *махсумы*. Вместе с другими своими соратниками они стали по пятницам собираться в небольшом молитвенном доме (*дахма*) при кладбище. Таким образом, *хаджжиям* удалось полностью монополизировать один из главных исламских символов О. в новейшее время и один из главных инструментов формирования и поддержания мусульманской (и одновременно общинной) идентичности.

Впрочем, *хаджжиям* не удалось распространить свое влияние на *мечети* в других селениях, «дочерних» по отношению к О. Этому воспротивились местные власти. Так, в одном выселке после смерти местного главного *муллы* встал вопрос о том, кто будет вместо него. *Хаджжи* предложили выбрать *имамом* совсем молодого человека (ему было не больше 25 лет) из числа подготовленных в группе сторонников. Этот вопрос обсуждали председатель колхоза и другие местные чиновники, в том числе начальник районной милиции, который сказал, что молодой *мулла* состоит на учете в таджикском КГБ. В результате власть решила назначить главным *муллой* Абдулборимахсума, которого пригласили из другого селения, не относящегося

к местному *джамоту*. Его отец – известный *мулла* Абдуджалилкази, выходец из О., получил мусульманское образование еще в досоветское время и, по некоторым сведениям, в 1920-е гг. был районным судьей-*кази*, в 30-е гг. его арестовали и увезли. Представитель еще одной семьи *махсумов*, к тому же не связанный с внутренними конфликтами в О., показался власти компромиссной и наиболее удачной фигурой.

Одной – но, как я попытался показать, не единственной – из главных стратегий группы *хаджжи* в борьбе с *махсумами* за лидерство была критика конкурентов за отход от «правильного» ислама и противопоставление их взглядам и практике свои собственные, «правильному» исламу соответствующие. Для победы на религиозном поле они должны были, по выражению Бурдьё, «...содействовать ниспровержению устоявшегося символического (т. е. священнического) порядка и символическому закреплению его ниспровержения...» [Бурдьё 2005: 43], т. е. они должны были не играть по прежним правилам, а изменить эти правила в свою пользу.

Хаджжи удачили в сердце легитимности старых *мулл* – они поставили под сомнение достаточность семейного образования и компетенцию *махсумов*, выдвинув им целый набор претензий в неумении правильно читать молитвы, незнании многих догматов, неспособности предохранить ислам от искажений. Такая критика в адрес *махсумов* сама собой подразумевала, что *хаджжи* являются носителями «настоящего» ислама и, соответственно, должны возглавить процесс очищения местных нравов и обычаев от «чуждых» наслоений. Чтобы продемонстрировать свою приверженность «настоящему» исламу, *хаджжи* подчеркнуто нарочито отказались от «европейской» одежды и заменили свои немусульманские имена на мусульманские (хотя, впрочем, никто из окружающих эти новые имена не запомнил). Они стали строго следовать всем книжным предписаниям – ежедневно читать *намазы*, соблюдать пост в *рамадан*, не употреблять спиртное, всячески выставляя на показ благочестие, от которого жители О. за годы советской власти уже отвыкли и которого даже *махсумы* (и «потомки святых») не придерживались. Эргаш-хаджжи довольно демонстративно взял вторую жену, правда, не из О., подчеркивая свое право жить по мусульманским законам. Как писал Бурдьё, «...Игра на повышение ценности, всегда немного агрессивная, требовательность, которая якобы должна напоминать об уважении к основополагающему закону универсума, отрицание “экономизма” могут быть успешными, только если они служат образцовым подтверждением искренности отрицания...» [Бурдьё 2005 б: 195].

Главным поводом для столкновения *хаджжей* с *махсумами* стали ритуалы, составлявшие источник доходов и символического капи-

тала *махсумов*. Особенно острая дискуссия, с точки зрения жителей О., развернулась вокруг поминальных ритуалов, которые в советское время, возможно, из-за осторожности, которую соблюдали критики ислама в этой деликатной сфере, превратились в один из ключевых маркеров «исламскости».

В Центральной Азии не существует общепринятого порядка проведения похоронно-поминальных ритуалов. В каждом регионе и даже в каждом селении это обрядовое действие может иметь свои местные особенности, исторически возникшие как результат разнообразных культурных влияний. В О. похороны происходили по следующим правилам: человек умирает и в тот же день или на следующий день его обмывают, *муллы* читают поминальную молитву *джаназа* (ее читают либо в доме умершего, либо в *дахма*) и совершают ритуал *давра*, отпущение умершему его грехов или коллективное принятие грехов умершего, после чего покойного хоронят. В течение четырех (если умерший погребен на следующий день после смерти) или пяти дней (если умерший погребен в день своей смерти) в доме близких родственников умершего режут овец или коз, варят мясо и готовят угощение для гостей, которые приходят на поминовение. В течение следующих 39 дней небольшие поминки *джумалик* устраиваются вечером каждого четверга, в канун пятницы. На 39-й день (в канун 40-го дня) организуется поминальное «чтение Корана» (*хатми-курон*), режут овцу или козу, приглашают знакомых, соседей и родственников, на следующий день в дом умершего на угощение приходят женщины, у кого кто-нибудь умер в семье, в этот же день близкие родственники умершего одевают траурную одежду. На 5-й или 7-й, или 9-й, или 11-й месяц (должно быть нечетное число) проводятся поминки, которые считаются «годовыми». В этот день женщины, одевшие траур на 40-й день, снимают траурную одежду; за день до этого проводится *хатми-курон*. Все эти памятные даты сопровождаются молитвами и подарками *муллам*.

Хаджжи выступили категорически против двух основных элементов похоронно-поминального цикла, объявив их «искажением настоящего Ислама», которое допустили некомпетентные *махсумы* исключительно из-за материальной выгоды. Одним из них стал ритуал *давра*. Сторонники Эргаш-хаджжи настаивали на том, что нужно отказаться от этого ритуала, который не упоминается в мусульманских священных текстах и который позволяет личную ответственность мусульманина за свои поступки подменить безличной коллективной ответственностью. Кроме того, сторонники Эргаш-хаджжи выступили против обильного угощения в первые пять дней после похорон, призвали сократить поминальные дни с пяти до трех дней и отказаться от затрат на пиршество, называя их неразумными и обременитель-

ными, а значит и немусульманскими. Некоторые жители О., кстати, последовали этим рекомендациям, иногда по-своему их толкуя, например, в некоторых случаях родственники умершего резали мелкий скот не у себя дома, а в доме соседа, таким образом, как бы обходя запрет.

Махсумы в своей собственной игре на религиозном поле, в том числе против «потомков святых» с их магическими практиками, сами часто использовали призыв реформировать и «очистить» ислам как способ усилить свой религиозный капитал. Некоторые из них также время от времени выступали с призывом сократить лишние расходы на поминки. Однако в конкуренции за преимущества, которые дает позиция реформатора, они заведомо проигрывали более радикальным планам *хаджжиев*. В таких условиях *махсумы* вынуждены были занять оборонительную позицию, уступая в агрессивности и харизматичности, но пытаясь компенсировать это ссылками на консерватизм и умеренность. Сторонники Абдумутал-махсума с возмущением встретили заявленные *хаджжиями* новшества и обрушились на них, упоминая обычаи предков, а также на необходимость придерживаться правил гостеприимства и встречать угощением приезжающих на поминки гостей. В ответ на обвинения в очевидной материальной корысти *махсумы* и другие критики *хаджжей* активно развивали тему сомнительного происхождения их собственного материального достатка. При этом использовались как аргументы из арсенала недавней советской риторики, которая обвиняла частных торговцев в спекуляции и несправедливом заработке, так и аргументы такого рода, что проживание в России не могло не сопровождаться нарушением мусульманских норм поведения. Такое социальное морализаторство имело достаточно большой успех, поскольку апеллировало к весьма напряженным классовым антагонизмам, обострившимся в начале 1990-х гг., когда экономический кризис ударил по карману большинства местного населения.

Отдельную и очень гибкую позицию в этом конфликте по поводу ритуалов занял Абдумумин-махсум. Он подчеркнуто старался держаться в стороне от споров, не выступал открыто против Эргашвоя, но и не высказывался в его поддержку. Приводят будто бы сказанные им слова: «мне все равно – как люди хотят делать, так и пусть и делают». Эта позиция была доведена до крайней формы и вызывала у многих посторонних людей недоумение, а со стороны оппонентов – критику. Многих удивляла и даже шокировала манера Абдумумина разговаривать на посторонние темы, шутить во время торжественных мероприятий, не очень строго следовать всем предписаниям и главное – нарочитое отсутствие желания навязывать какие-либо предписания окружающим. Я несколько раз слышал восклицание «какой

мулла!»), в котором было смешано и одобрение, и завуалированное осуждение. Однако именно такую неразборчивую позицию поддержала местная власть в лице председателя колхоза, председателя сельского *джамоата* и другой элиты, для которых был неприемлем агрессивный «прозелитизм» – пусть с разной окраской – и Эргаша-хадджи, и потомков Сапармат-домла.

Ваххаби

Итак, в конкуренции за влияние на религиозном поле *хаджжи* использовали разные ресурсы – родственные связи (в том числе брачные стратегии), новые титулы, инвестиции в *мечеть*, другие демонстрации бескорыстия и благочестия, строгое следование книжным предписаниям, смену одежды и имени, новации в местную ритуальную практику и т. д. Манипулируя в разных ситуациях то одним, то другим инструментом, они отвоевывали социальное пространство у *махсумов* и меняли локальную мусульманскую идентичность.

В дискуссии о «правильном» и «неправильном» исламе, в которую было втянуто все мусульманское сообщество, принципиальным был вопрос о характере легитимности тех интерпретаций «традиции», которую предложили в своей программе обновления ислама *хаджжи*, с одной стороны, и которую отстаивали *махсумы*, с другой. В противоположность *махсумам*, право на лидерство которых основывалось на авторитете их предков и было самодостаточным, замкнутым внутри О., источником легитимации претензий *хаджжей* были, помимо вышперечисленного, те их связи, которые они выстраивали с внешним миром. Они использовали, например, факт совершения ими *хаджжа* в Мекку, который будто бы являлся неоспоримым доказательством того, что они видели, как «на самом деле» живут остальные мусульмане, и что они имели право требовать совершения реформ в соответствии с увиденным. Другим источником легитимации *хаджжей* были чужаки – *муллы*-проповедники, которых государственные или негосударственные институты (граница между ними на рубеже 1980–1990-х гг. оказалась очень размытой) командировали в О. и другие селения для навязывания различных политических проектов. Чужаки стремились мобилизовать поддержку и рекрутировали сторонников для тех или иных своих акций за пределами *кишлака*, а группы в О. в свою очередь пытались опереться на авторитет *мулл*-проповедников для перераспределения сил на местном уровне.

Чужаки появились в О. еще в самом конце 1980-х гг. Это были проповедники из Узбекистана, которые стали регулярно навещать в *кишлак*. В крайне скупых воспоминаниях информаторы называли их *ваххаби* из города Намангана (см. [Abdulahitov 1993]). Во вре-

мя мусульманских праздников *руза-хайит* и *курбан-хайит* приезжие жили несколько дней в О., выступали на праздничных молитвах с проповедями, пропагандируя свои взгляды. Кроме того, на *хайитах* они собирали деньги для организации школ и поддержки «возрождения ислама». Эти молодые люди в «белой одежде» с хорошими ораторскими способностями привлекали к себе людей, которые были буквально шокированы их непривычным видом и непривычными словами. Начиная с 1992 г. наманганские *муллы*, многие из которых были арестованы и посажены в тюрьмы властями Узбекистана, больше в О. не показывались.

В 1991–1992 гг. религиозный конфликт в *кишлаке* принял особо драматический характер, чтобы понять весь ход событий, надо вспомнить, что происходило в Таджикистане в эти годы. Осенью 1991 г., после путча в Москве, президентом Таджикистана стал Р. Набиев, бывший первый секретарь Центрального комитета Коммунистической партии Таджикистана. Он установил негласное соглашение с оппозицией о перемирии. Оппозиция, в основе которой были движение «Растохез», Демократическая партия и формирующаяся Исламская партия возрождения, получили возможности для легальной деятельности, и быстро наращивали свой политический вес. Однако перемирие в марте 1992 г. закончилось новым конфликтом. На душанбинской площади Шохидон, напротив резиденции Набиева, был организован митинг оппозиции с требованиями принятия новой конституции и переизбрания парламента. Позднее на площади Озоди, в пяти минутах ходьбы от Шохидон, был организован альтернативный митинг проправительственных сил. Политическое размежевание стало приобретать религиозный, а затем региональный характер. В конце апреля – начале мая оппозиции удалось одержать ряд политических побед, в том числе ввести своих людей в руководящие органы парламента и в правительство, добиться отставки некоторых своих оппонентов. В начале мая начались вооруженные стычки, захват баз, зданий в Душанбе. Региональные администрации Кулябской области и Ленинадской области не признали произошедшие изменения и фактически взяли в регионах управление в свои руки. В декабре 1992 г. Народный фронт, который представлял собой союз разнородных политических и региональных сил, захватил Душанбе и изгнал оппозицию из столицы. Началась гражданская война.

В самый разгар победоносного шествия оппозиции в Душанбе, в конце 1991 г. или в начале 1992 г., в *кишлаке* О. появился пришлый *мулла* – таджик Абдугаффар. Обстоятельства его появления были совсем иными, нежели у наманганских *ваххаби*. Абдугаффар был назначен официальным *имамом* в местной *мечети* по распоряжению районного и областного *имамов*. У него было формальное разрешение

вести религиозную деятельность, он получал зарплату, которую ему платили вышестоящие религиозные инстанции. Абдумумин-махсум был отстранен. Такая замена была санкционирована светской властью, а при вступлении нового *имама* в должность присутствовали представители областных и районных органов государства. Иными словами, пришлый *мулла* появился в О. в рамках официальной политики легализации ислама, которая проводилась в последние годы существования СССР и в первые годы независимости Таджикистана. Более того, сам факт назначения таджика *имамом* в узбекский *кишлак*, хотя здесь были свои претенденты на эту роль, говорит о том, что власть рассматривала Абдугаффару в качестве проводника государственного влияния, в частности, своеобразного «агента» в среде национальных меньшинств.

Абдугаффар родился в 1957 г. в Ново-Матчинском районе¹, у него была семья, вместе с которой он приехал в О., где *джамоат* предоставил ему жилье. О его жизни и происхождении никто ничего толком не знал. Был ли он из рода потомственных *мулл*, подобно *махсумам*, или принадлежал к числу новых *мулл*, подобно *хаджжиям*, а может быть, даже был из рода «потомков святых» – незнание этого факта означает, что большого значения он для жителей О. не имел. Не все даже запомнили имя *имама*, а чаще называли просто на таджикский манер Матчай-мулла, т. е. *мулла-матчинец*. Жил он в О. около 1,5–2 лет, не больше.

Назначение Абдугаффару *имамом* О. было произведено в тот момент, когда таджикская оппозиция, одну из основных частей которой составляла Исламская партия возрождения Таджикистана (далее – ИПВТ), фактически оказалась у власти в Душанбе. Матчай-мулла, судя по всему, был сторонником тех взглядов, из которых кристаллизовалась в то время идеологическая платформа ИПВТ. Возможно, он не был членом самой партии, но явно был к ней идейно близок. В своих проповедях Матчай-мулла призывал к упрощению обрядности, к отказу от спиртных напитков и азартных игр, к строгой личной ответственности каждого человека за свои действия перед богом. Мягкие манеры быстро сделали Абдугаффару довольно популярным в *кишлаке* человеком. Многие до сих пор называют его «хорошим человеком», с одобрением вспоминают его проповеди. Вспоминают, что он «красиво» читал молитвы (иначе, чем это делали местные *муллы*, которые с искажениями заучивали молитвы со слов своих родителей), умел переводить с арабского языка и, будучи таджиком, вполне прилично говорил по-узбекски.

¹ Ново-Матчинский район был освоен в 1950-е гг.: туда были переселены таджики, выходцы из горных районов Матчи, верховий р. Зеравшана.

Росту популярности Абдугаффара способствовало первоначально и то обстоятельство, что он не принадлежал к каким-либо местным группам и коалициям, старался держаться нейтрально, апеллируя напрямую ко всем мусульманам. В этом смысле предложенные им реформы выглядели более искренне, нежели идеологические призывы *хаджжиев*, предыдущую немусульманскую биографию которых в О. прекрасно знали. Впрочем, действия Абдугаффара также не были совершенно «бескорыстными», поскольку реструктурирование мусульманского сообщества, которое он осуществлял, именно *имама* делало главным центром исламской легитимности в *кишлаке* и давало в его руки огромную власть на религиозном поле.

Хаджжи поддержали новую кандидатуру *имама*, увидев в нем не просто идеологически близкого соратника, но и человека, который сумеет изменить соотношение сил между разными группами *мулл*. До 1991 г. Эргаш-хаджжи и его сторонники находились в негласной оппозиции к власти, поскольку благодаря своей успешной коммерческой деятельности, они всегда были независимы от местных колхозных руководителей. Теперь же на стороне *хаджжиев* – наверное, неожиданно для себя – оказалась официальная религиозная организация, действия которой были санкционированы государством. Политические успехи ИПВТ в начале и середине 1992 г. на фоне инерции недовольства прежней коммунистической властью подкрепляли выбранную *хаджжиями* стратегию завоевания религиозного поля.

В те годы Матчай-мулла и *хаджжи* предложили и стали осуществлять целую программу реформ в религиозной жизни О. Одним из главных требований к тем, кто называет себя мусульманами, было обязательное чтение ежедневных пятикратных *намазов*, причем – как настаивали реформаторы – непременно в главной *мечети*, которую они контролировали и где могли без оглядки на кого-либо навязывать свои представления об исламе. Эргаш-хаджжи и его сторонники ходили по всем дворам и настойчиво призывали жителей идти в *мечеть* на молитву, осуществляя своеобразный морально-религиозный террор. Многие, по словам моих собеседников, вынуждены были тогда подчиниться, как кто-то из информаторов сказал мне в беседе – «большая часть О. тогда шла за ними». Были внесены коррективы и в саму практику чтения молитв, в частности, было разрешено совершать *намаз* без головного убора. Заметным новшеством стало участие в ежедневных молитвах женщин, прежде всего, конечно, пожилых, для которых в *мечети* выделили особое место, чего никогда прежде в О. не было. Таким образом, реформаторы попытались взять под свой контроль женскую половину мусульманского сообщества и стали активно воздействовать на нее.

Используя свой официальный статус, *имам* Абдугаффар попытался не только реструктурировать мусульманское сообщество, но

и расширить сферу своего влияния путем экспансии в государственные структуры и институты О., которые до этого были свободны от исламского влияния – *джамоат* и школу. Например, под предлогом того, что заключение брака входит в компетенцию мусульманских священнослужителей, *имама* стали приглашать для «освящения» процедуры в контору *джамоата*, где совершалась государственная регистрация брака. В школах были организованы факультативные уроки арабского языка, т. е. фактически введено начальное исламское обучение, прозвучали призывы ввести в школе раздельное обучение для мальчиков и девочек.

Местная власть в О. была явно в какой-то момент деморализована под напором перемен и даже шла на поводу у новых *мулл*. Ярким эпизодом этого являлся сбор денег для митингующих оппозиционеров в Душанбе на площади Шохидон из ИПВТ, причем председатель *джамоата*, как говорят, был не только в курсе этого мероприятия, но и активно его поддержал. В сентябре 1992 г. председатель *раис* колхоза, главное и самое влиятельное лицо в местной системе управления, коммунист и герой Советского Союза, будучи депутатом республиканского парламента, попал вместе с таджикским президентом Набиевым в руки оппозиции – группу депутатов арестовали. Набиев тогда вынужден был подать в отставку, подписаться под своей отставкой. Еще недавно полновластный, абсолютно никому в *кишлаке* неподконтрольный *раис* очень испугался и стал посещать молитвы на праздниках *хайитах* и *худои*, чего до этого не делал. Впрочем, в личном плане это никак не сблизило его с *хаджжиями* и отношения между ними остались весьма напряженными.

Постепенно – на протяжении 1992 г. – по мере того, как ситуация в Таджикистане менялась, происходили изменения и в настроениях населения О. Важная деталь – 24 августа боевиками был убит генеральный прокурор республики Н. Хувайдуллоев, таджик, который был родом из П., соседнего с О. *кишлака*. Хотя между выходцами из О. и П., крупнейших селений, существовало своеобразное соперничество на районном уровне, к тому же имеющее национальный оттенок, за пределами района они выступали солидарно – как близкие земляки. Вспыхнувшее негативное отношение к оппозиции перекинулось на *мулл*-реформаторов, которые выражали ей поддержку.

В О. стал распространяться слух, будто *имам* Абдугаффар сидел в тюрьме и был уголовником. Насколько этот слух, поставивший под сомнение легитимность *имама* как представителя государства, соответствовал действительности – сказать трудно, но многие ему поверили, даже из числа сторонников *хаджжиев*. В *джамоате* собрался местный актив – председатель, участковый милиционер, депутаты из числа видных жителей *кишлака*: они вызвали *имама* к себе и прове-

ли с ним беседу; участковый милиционер настаивал, что тот сидел в тюрьме, а матчинец вроде бы, по словам очевидцев, не стал отрицать этого факта. Власть предложила *имаму* добровольно покинуть О. под предлогом того, что якобы местная молодежь им очень недовольна и готова силой принудить его к отъезду. Объясняя свое решение вышестоящим органам государства, местные власти ссылались на опасность превращения этой конфликтной ситуации в межнациональное столкновение узбеков и таджиков. Абдугаффар уехал. Официальным *имамом* стал вновь Абдумумин-махсум.

Абдугаффар оказался единственной жертвой религиозного конфликта, несмотря на то, что в О. у него было много последователей и сторонников. При этом формально изгнали его из *кишлака* не за религиозные убеждения, в справедливости которых никто публично не усомнился, а за недоказанную причастность в прошлом к уголовному миру и из-за якобы возможной узбекско-таджикской розни. Причиной уязвимости именно Матчай-муллы были не его взгляды как таковые, а его «чуждость» по отношению к разнообразным социальным связям, которые пронизывают местное общество. В отличие от *ходжей, ишанов* и *тура*, которые когда-то внедрялись в О. с помощью браков и вхождения в общинно-территориальные структуры (*махалля*), после чего становились «своими», Матчай-мулла не использовал эти механизмы и остался вне ткани иных, нежели исламскоритуальные, отношений. *Ходжи* и *ишаны* когда-то смогли легко перейти из числа «таджиков» в «узбеки», когда эти идентичности были более гибкими и прозрачными. Абдугаффар же, несмотря на знание узбекского языка, так и остался «таджигом» в узбекском *кишлаке*, что усиливало его имидж «чужака».

Как чужак, Абдугаффар не имел в местном обществе никаких включенных интересов, связей, обязательств, не был отягощен местной историей и мифологией, чувством коренной идентичности. Это помогло ему вначале завоевать популярность, но потом стало причиной поражения. Причем главную роль победителей сыграли вовсе не религиозные оппоненты из числа *махсумов*, а светская власть, которая была обеспокоена концентрацией в руках Матчай-муллы значительного символического капитала. Растущее влияние *имамы* нарушало сложившуюся в О. монополию на власть нескольких семей, представители которых на протяжении многих лет удерживали основные административные и экономические позиции, но при этом не обладали религиозным капиталом. Всемогущий председатель колхоза контролировал все механизмы влияния на население, расставлял на важных и доходных должностях своих родственников и чувствовал свою полную неуязвимость. Однако в лице Абдугаффара появился пока несовершеннолетний, но уже независимый институт, за которым

незримо стояла влиятельная и популярная политическая структура ИПВТ, сумевшая в значительной мере подчинить себе государство. Местным функционерам казалось, что Абдугаффар уже настолько силен, что способен конвертировать свой религиозный ресурс в политический и разрушить установившуюся в *кишлаке* конфигурацию власти.

Бегство Матчай-мулло и символическая победа над сторонниками ИПВТ вовсе не привели к окончанию противоборства между *махсумами* и *хаджжиями*. Конечно, на фоне экономического коллапса и необходимости выживания накал религиозного конфликта резко упал, спор о ритуалах в глазах многих жителей О. потерял свою важность, *мечеть* опустела. Впрочем, это не означало, что кто-то из конфликтующих сторон был сильнее и сумел одержать верх. Противоречия и разногласия остались, основные группы священнослужителей сохранили свои позиции, борьба за религиозное поле продолжилась.

Все эти события 1991 и первой половины 1992 гг. окончательно запутали жителей О., которые перестали понимать, что считать «правильным» в исламе, а что – «неправильным», что надо осуждать и что приветствовать. От одних и тех же людей, ангажированных и не ангажированных той или иной группировкой, можно услышать самые противоречивые и порой противоположные суждения по поводу «традиций» и ислама. Столь же неоднозначны оценки, которые адресуются *хаджжиям* и *махсумам*, к тем и другим большинство моих собеседников относились с настороженностью и порой открыто осуждали претензии обеих сторон конфликта. Если и можно было хоть как-то теоретически провести между ними разделительную черту по тем или иным «догматическим» вопросам, то обнаружить какую-то последовательность в отстаивании этих позиций у конкретных людей совершенно невозможно. Люди транслировали где-то услышанные или самостоятельно изобретенные ими аргументы в зависимости от множества различных привходящих обстоятельств – местных представлений о «своих» и «чужих», конфигурации родственных и общинно-территориальных связей, отношений экономического и политического доминирования.

Все эти разнообразные события, факторы, взаимосвязи и идентичности невозможно поместить в оппозицию «традиционалистов» и «фундаменталистов», которую настойчиво навязывают «эксперты» по центральноазиатскому исламу. К этой «экспертизе» подходят слова Бурдьё о том, что «...игнорирование моментов неопределенности и неоднозначности... ведёт к созданию хоть и безупречных, но нерельных *артефактов*...» [Бурдьё 2001: 165]. Умеренность и агрессивность, терпимость и догматизм, укорененность и чуждость, которые приписываются этой дихотомической модели, – это, на мой взгляд,

не имманентные характеристики *махсумов* или *хаджжей* (да и других групп, например, «потомков святых»), а инструменты и восприятия, которыми все эти группы манипулируют в многоходовой игре на религиозном поле. В зависимости от типа и объема символического капитала и других ресурсов, которыми обладает группа или ее конкретные представители, в зависимости от распределения и характера легитимности этих капиталов разные игроки выстраивают, осознанно или неосознанно, свои особые стратегии накопления и удержания лидерства. Важным, но не единственным ресурсом в этой борьбе является возможность апеллировать к различным интерпретациям ислама, возможность называть «исламским» и «неисламским», облекая в эти определения свои интересы, возможность участвовать в процессе создания и воссоздания локальной мусульманской идентичности.

Литература

Акимушкин О. Накшбандиййа // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 187–188.

Бурдьё П. Генезис и структура поля религии // Бурдьё П. Социальное пространство: поля и практики. СПб.: Алетейя, 2005.

Бурдьё П. Производство веры. Вклад в экономику символических благ // Бурдьё П. Социальное пространство: поля и практики. СПб.: Алетейя, 2005.

Бурдьё П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001.

Abduvahitov A. Islamic Revivalism in Uzbekistan // *Russia's Muslim Frontier* / ed. by D.F. Eickelman. Indiana: Indiana University Press, 1993. P. 79–100.

DeWeese D. Islam and the Legacy of Sovietology: a Review Essay on Yaacov Ro'i's *Islam in the Soviet Union* // *Journal of Islamic Studies*. 2002. Vol. 13. № 3. P. 298–330.

Fathi H. Otines: the unknown women clerics of Central Asian Islam // *Central Asian Survey*. 1997. № 16(1). P. 27–43.

Privratsky B.G. 'Turkistan Belongs to the Qojas': Local Knowledge of a Muslim Tradition // *Devout Societies vs. Impious States? Transmitting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, through the Twentieth Century* / Dudoignon S.A. (ed.). Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2004. P. 161–212.

МЕДВЕЖЬЯ ШКУРА И МАКАРОНЫ: СОЦИАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ ВЕЩЕЙ В СИБИРСКОМ СОВХОЗЕ¹

Постсоветская история Катонги, совхоза со смешанным коренным и русским населением на севере Красноярского края во многом типична для северных районов России. Экономика Катонги в советское время существовала за счет государственных субсидий, но они исчезли в начале 1990-х гг., когда Россия вступила в экономический кризис (который иногда эвфемистически называют «переходным периодом»). В противоположность позднему советскому времени, когда у колхозников были деньги, но полки магазинов были пусты, теперь наоборот деньги стали исчезать из повседневной практики в тот же момент и почти с той же скоростью, как товары стали появляться на прилавках. Быстро получил распространение безденежный товарооборот: оленина, рыба и мех обменивались на муку, чай и охотничьи принадлежности; картошка и другие овощи – на бензин для моторных лодок; одежда – на лекарства; и практически все, что угодно, – на алкоголь.

Что же происходит в подобной безденежной среде? С одной стороны, нельзя считать, что этот безденежный товарооборот является рудиментом советской или даже досоветской практики обмена, которая «еще не успела» интегрироваться в рыночные отношения. Бартер раннего постсоветского времени – это результат радикальных реформ, нацеленных на создание рыночных отношений и, в частности, результат инфляции, которая уничтожила денежные накопления советских граждан. С другой стороны, как я покажу ниже, этот обмен

¹ В основе этой работы лежат мои исследования в Центральной Сибири, которые я регулярно проводил начиная с 1987 г., средства для которых мне в разные периоды предоставляли Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР, Стэндфордский университет, Фонд Веннер-Грен и Национальный научный фонд США (Отделения антропологии и арктических социальных исследований). Большая часть работы была написана во время моей килламской постдокторантуры на отделении антропологии Университета Альберты. Я очень признателен за комментарии и советы, которые я получал на разных этапах работы над этой главой от Пола Сибрайта, Кристофера Дэвиса, Майка Хамфри и Памелы Бэллинджер.

сложно назвать только рыночным, просто продолженным другими средствами. В этой работе раскрывается *многообразие* обменных отношений, которое включает денежный и бартерный товарообмен, а также дележ, дар и дань. В ходе моей полевой работы в Катонге в 1988–1989 и 1993–1995 гг. я имел возможность наблюдать, как в каждом отдельном случае операции обмена может придаваться разный смысл: одно и то же действие колхозники в одном случае могут интерпретировать как бартер, а в другом – как дарение. Речь идет, таким образом, не просто о многообразии, а о многозначности отношений, которые строятся при помощи обмена.

Рассматривая это многообразие глазами этнографа, я придумал к двум выводам: во-первых, что значение различных логик отношений обмена не исчерпывается перечислением товаров и услуг, которые участвуют в обмене, во-вторых, что их многозначность имеет решающее значение для понимания того, как обмен функционирует. Современные традиции обмена складывались в Катонге в контексте позднесоветской «теневой» экономики, когда размытые границы между разными типами обмена стимулировались постоянным бюрократическим контролем над повседневной жизнью. Более того, эти традиции, которые уже в советское время были изменчивыми и динамичными, стали в постсоветском контексте полем для переосмысления всей структуры социальных идентичностей и иерархий. Я продемонстрирую, что именно эти процессы пересмотра и перестройки социальных взаимоотношений и идентичностей лежат в основе неоднозначности трактовки торгово-обменных операций в подобной демонетизированной среде.

Каждая подобная трактовка соответствует различным формам организации социального пространства вокруг этих операций. «Бартер», «дарение», «дань», «товар» и т. д. разделяют колхозников на группы «мы» и «они» по-разному. «Мы» делимся «поровну» с себе подобными, правда, дележ может делать некоторых из нас «более равными», чем других. «Мы» платим дань «им» – «они» выше «нас». И, наконец, «мы» торгуем с равными «ими» и дарим дары равным «им», – или, по крайней мере, мы делаем, или хотим сделать их «равными» себе посредством даров или торговли. Я упрощаю в целях пояснения. Следует иметь в виду, например, что и дар, и торговля совершенно не обязательно создают отношения равенства. То, что я хочу пояснить для начала – это то, что каждый тип обмена ставит участников в разные положения относительно друг друга. И если дележ или дар внезапно проявляет черты бартера или дани, граница между «нами» и «ими» меняет очертания. Иначе говоря, *структура социальных идентичностей* приходит в движение в мутной воде многозначных интерпретаций.

Эта статья представляет собой этнографический очерк подобной игры интерпретаций. Чтобы продемонстрировать эту игру, я фокусирую внимание на «социальной жизни предметов» [Appadurai 1986] – точнее, предмета, одной медвежьей шкуры, которая несколько раз сменила владельца в 1994 г., перейдя из рук охотников в руки торговцев в Катонге, а затем остановлюсь на тонкостях культурного и исторического контекста этих сделок.

В данном этнографическом случае (и с моей точки зрения, в более широкой теоретической перспективе) многозначность смыслов – не просто вопрос достаточной «густоты», «плотности» или «насыщенности» этнографического описания (Гирц 2004). Дело заключается не просто в том, чтобы предложить описание обмена, с одной стороны, потом с другой, потом еще с одной, и т. д., подобно тому, как Клифффорд Гирц описывает ограбление в колониальном Марокко с точки зрения евреев, берберов и французских властей в качестве ставшего классическим примера этого подхода (2004: 13–15). Сумма этих описаний, конечно, является «насыщенным описанием». Но одна из точек зрения на данный обмен – «это – дар», «нет, это бартер», «нет, это дань» – не просто частично проливает свет на то, что эти отношения есть «на самом деле», но изменяет их в определенном направлении. Предметом этнографического описания является, таким образом, картина исторической (хотя и микроисторической) динамики описываемых отношений. Так же как социальная жизнь медвежьей шкуры представляет собой траекторию движения, так и эти смыслы складываются в пространство, которое ориентировано в историческом времени.

Описание этого пространства/времени, которое я предлагаю ниже, состоит из трех нижеследующих частей: из этнографического анализа ситуации, в которой я принимал участие сам в 1994 г., и, далее, из двух ретроспективных реконструкций – отношений обмена в царский и советский периоды. Моя цель состоит в том, чтобы показать, как структура современной экономики создает безденежные формы обмена. По аналогии с «реальным социализмом», который на практике сильно отличался от советского проекта на бумаге [Humphrey 1983; Kornai 1990; Verdery 1996], я буду говорить ниже о «реальном капитализме», который разительно отличается от рыночных моделей постсоветских реформаторов и экономистов, и обсуждение которого мне представляется чрезвычайно важным для современной экономической антропологии.

Место действия

Совхоз, о котором пойдет речь, расположен на берегах Подкаменной Тунгуски, северного притока Енисея. «Тунгусы» – это старое

колониальное название сибирских охотников-собирателей и оленеводов, которые называют себя эвенки (мн. число – «эвенкил») или ител/орочил – «люди» или «оленьи люди». «Подкаменная» относится к порогам, отделяющим основную часть «реки тунгусов» от остального бассейна Енисея.

По-эвенкийски, Подкаменная Тунгуска называется «*Катонга*» («открытая вода», «река»). Я буду так называть поселок и совхоз, в котором вел свою полевую работу¹. Это удаленное селение. Зимой грузовики могут проехать туда из районного центра Байкита, расположенного вверх по реке, но эта связь пропадает, когда тает снег. Корабли могут подняться по реке через пороги только во время весеннего паводка. Таким образом, единственная связь с деревней, действующая круглый год, – по воздуху. Поскольку деревня находится в зоне вечной мерзлоты, там нельзя выращивать зерновые культуры.

Но Катонгу нельзя назвать классическим «изолированным» местом, по терминологии современной антропологии. Задолго до того, как в XVII в. отряды казаков установили власть Московии в этом регионе, он уже входил в зону интересов политических образований, собиравших дань соболиными мехами, – северной валютой, которая не потеряла свою ценность и по сей день. Водные и санные пути этих даннических отношений вели в то время в основном на юг и юго-восток – к верховьям Енисея и озеру Байкал. Казаки переключили эти связи на запад вдоль тонкой линии крепостей и зимних блокгаузов, соединявших Енисейск, Туруханск и другие русские опорные пункты в бассейне Енисея с Москвой и европейскими рынками. Как и другие субарктические группы коренного населения, под русской властью эвенки имели статус «облагаемых данью» (*ясаиные*), – т. е. поставляли мех в виде дани в царскую казну.

Дань (*ясак*) сосуществовала с пушной торговлей; мех обменивался на муку, порох, алкоголь и т. д. Как правило, эта торговля принимала форму отложенного бартера: торговцы «в кредит» снабжали охотников осенью в начале сезона охоты, а те расплачивались мехами в течение зимы. Соотношение дани и торговли было различным в разные периоды между XVII и началом XX в., да и провести грань между одним и другим было трудно. Налоговые чиновники держали специальные «хлебные магазины» для тех, с кого они собирали подати, торговцы, в свою очередь могли сдавать дань от имени своих клиентов [Rabtsevich, 1973; Bakhrushin, 1955; Karlov 1982]. В советское вре-

¹ Катонга – это псевдоним. Анонимность места полевой работы было требованием комитета по этике исследований в области социальных наук Стэнфордского Университета, где я был аспирантом в момент проведения исследования (1994–1996), а также Американской антропологической ассоциации.

мя колхозы выступали в качестве одновременно административной и экономической единицы. Помимо этого, представители колхозного управления нередко торговали мехом на черном рынке.

Со временем Катонга выросла из небольшого торгового пункта в начале XX в. – склада, где не было постоянного населения, – в поселок с населением около 300 человек. По мере того, как Катонга из «примитивной производственной единицы» (1930–1938 гг.) была преобразована в «колхоз» (1938–1967 гг.), а затем и в «совхоз» (с 1967 г. по настоящее время), ее жители – охотники, оленеводы и другие «трудящиеся» – стали государственными служащими. Экономический кризис 1990-х гг., когда государство более не обеспечивало достаточного денежного дохода, ясно показал, насколько жители Катонги стали зависимы от государственного сектора.

Медвежья шкура и макароны

В июле 1994 г. медведь задрал одного из оленей, принадлежащих второй бригаде катонгского совхоза. Медведь оставил полусъеденную тушу оленя примерно в двух километрах от лагеря, где я тогда находился. Возле нее мы соорудили площадку (лабаз) на дереве. На следующую ночь с этого лабаза один из эвенков застрелил медведя, когда тот вернулся, чтобы закончить трапезу. Мясо медведя разделили между тремя палатками нашего лагеря. Эвенк, который его убил, повесил голову медведя на дерево мордой на запад, – «чтобы он не вернулся», – и преподнес шкуру бригадиру Андрею в качестве дара (*нимат*). Как мне объяснили, «если ты убил медведя, надо подарить шкуру неродственнику (*тэго*) и поделить мясо между всеми обитателями лагеря».

Это была ценная добыча. В Катонге, которая находилась примерно в 70 км на юг от нашего лагеря и в которой эти эвенки были прописаны и работали в совхозе оленеводами, медвежью шкуру можно было продать, как мне сказали, за 250 000 руб. (или 50 долларов США по тогдашнему курсу). Ее могли купить русские, жившие в деревне, торговавшие мукой, чаем и другими товарами участным и полужаконным образом. Такая торговля была в прошлом, а в 1990-х гг. ее значение усилилось, т. к. русские жители Катонги и оленеводы получали зарплату очень нерегулярно, поскольку неолиберальные реформы существенно подорвали государственные субсидии, которые составляли основную часть бюджета совхоза. В июле 1994 г., когда началась эта история, выдачу зарплаты в совхозе задерживали с начала весны.

Анна, жена Андрея, провела остаток лета, просушивая медвежью шкуру и обрабатывая ее, чтобы внутренняя кожаная сторона стала

мягче. Растянутая между жердями, она выглядела огромной и очень красивой. «Мы получим за нее много денег», – говорила Анна.

В начале сентября мы с небольшим конвоем оленей отправились в Катонгу, чтобы привезти детей в интернат¹ и продать медвежью шкуру и олени унты, которые Анна сшила по заказу русского охотника и друга семьи. Отдав детей в школу-интернат, Анна отправилась к дому русского охотника с унтами, а мы с Андреем пошли к заместителю директора совхоза по охоте. Турсунбай, как его называли эвенки, был родом из Казахстана. Он прожил в Катонге уже 15 лет, и стал заместителем директора в 1985 г. Помимо совхозных обязанностей, которые включали возобновление охотничьих лицензий и распределение совхозных капканов, ружей и патронов, Турсунбай также частным образом торговал, и Андрей надеялся продать ему шкуру. Пока мы шли к его дому, Андрей рассказывал: «Турсунбай – как местный, он мой друг (*гирки*)... он знает наши нужды и даст хорошую цену». Собаки Турсунбая, известные своей злостью, признали Андрея, завиляли хвостами и не стали лаять на меня, когда мы пересекли огород во дворе и вошли в дом. Нас сразу же усадили за стол и предложили чай и бразильский растворимый кофе.

Вместе с угощением на столе появилась бутылка водки. Мы проинесли тост за встречу, за новую моторную лодку Турсунбая и, наконец, за то, чтобы директор совхоза подольше отсутствовал: «Чтоб не возвращался!» (Директора, который приехал в Катонгу относительно недавно, недолюбливали как эвенки, так и хорошо обосновавшиеся приезжие охотники, и Турсунбай надеялся в скором времени занять его место). Когда часа через полтора я собирался уходить, Андрей извлек медвежью шкуру и преподнес ее замдиректору в подарок. «У нас, эвенков, есть обычай дарить медвежьи шкуры, – сказал он, повернувшись ко мне, – нужно подарить ее неродственнику». Я был удивлен и подарком, и тем, что Андрей сделал этот подарок как будто для того, чтобы продемонстрировать мне этот обычай. Улыбающееся лицо Турсунбая смотрело на нас с другого конца стола.

Я оставил Андрея и Турсунбая допивать то, что осталось, и вернулся в дом сестры Анны. У Андрея и Анны был дом в Катонге, но большую часть года он стоял пустым. Будучи в деревне, они оставались в доме сестры Анны, которая была замужем за недавно приехавшим русским. Когда я пришел туда, там уже шло другое пиршество. Анна удачно продала унты и купила в поселковом магази-

¹ Одним из следствий экономического кризиса явилось то, что совхоз и районный отдел народного образования (РОНО) больше не могли заказывать вертолеты для доставки детей из леса в интернаты, как они ежегодно делали с 1960-х гг. В сентябре Андрей и Анна вынуждены были привезти детей в деревенский интернат на оленях.

не угощение и водку. Она уже проследила за тем, как зарезали оленя, приведенного для пополнения запасов мяса семьи ее сестры. К моему появлению большая часть мяса была уже в холодном подвале, но самое вкусное осталось на столе – сырая печень и суп из внутренностей. Я оказался за столом с тарелкой супа и успел выпить еще рюмку с русским мужем сестры Анны до того, как Анна, которая бегала в комнату и из комнаты с дымящимися тарелками оленины, одновременно вела беседу со своими родственниками и помогая уложить в постель детей сестры, спросила меня, продал ли Андрей шкуру. «Нет, – ответил я, – последнее, что я знаю, это, что он отдал ее Турсунбаю в подарок». «Конечно, я так и знала! – вскричала Анна, – Этот недотепа будет там сидеть и пить со своим “лучшим другом”, мы останемся без ничего, а его “лучший друг” еще и денег с него возьмет за водку».

С этими словами Анна выбежала из дома. Я хотел было за ней последовать, но муж ее сестры меня остановил: «Они сами разберутся». Через полчаса в дверях появилось виноватое лицо Андрея, и он попросил меня, русского мужа сестры Анны, их старшего сына и еще одного эвенка, который пришел на обед, помочь. По пути к Турсунбаю я ожидал увидеть драку в его доме. Но там, к моему удивлению, он и Анна мирно беседовали. Турсунбай повел нас в свою кладовую, откуда мы вытащили бесконечные (но легкие!) пачки макарон, два пятидесятикилограммовых мешка муки, мешок сахара, два килограмма дрожжей, чай, растворимый кофе, шоколад, упаковки сигарет, рыбные консервы, сгущенку, шесть бутылок водки, мешок патронов и брезентовую палатку. Как мне рассказали потом, Анна ворвалась в дом, где продолжали пить Андрей и Турсунбай. Она отменила подарок и, опираясь на свой временно достигнутый, но безоговорочный моральный авторитет, эту шкуру тут же и продала Турсунбаю обратно за «столько, сколько можно унести за один раз». Мы еле-еле сумели вытащить все это «за один раз» из кладовой до улицы. Однако было совершенно невозможно донести все это сразу до дома, где мы остановились. Мы три раза ходили от дома к дому, чтобы все перенести. Стоимость принесенного примерно раза в два превосходила стоимость медвежьей шкуры, как мы ее прикидывали ранее.

Некоторые замечания по поводу этого эпизода

Что же произошло в этом эпизоде? Убит медведь, его мясо поделили, шкура была подарена охотником бригадиру оленеводов, затем ее собирались обменять по бартеру, но она была вновь подарена, после чего дарение было отменено, и бартер возобновился. Но на этом «социальная жизнь» медвежьей шкуры не закончилась. Год спустя Турсунбай сказал мне, что он продал ее в Казахстане, куда он регу-

лярно выезжал как челночный торговец. На том этапе шкура, вероятно, приобрела исключительно товарную стоимость. Но, возможно, и там она была не единственной ценностью. Больше всего меня заинтересовал по поводу этой шкуры, как и по поводу других вещей, попадающих из тайги в поселок и дальше на рынки России и Евразии, неоднозначный культурный смысл любой сделки, предпринимаемой в течение социальной жизни этих предметов. В соответствии с классической работой Маршалла Салинса (Sahlins 1972), мы предполагаем, что дележ и обмен подарками обычно происходит между «своими», а товарообмен – между «чужаками». Они различимы как тесные родственные или другие личные отношения, с одной стороны, и, с другой, отношения анонимные, или, по крайней мере, обезличенные, массовые, на которых основаны «современные» общества. Однако в Катонге это различие представляется более сложным.

Во-первых, обмен подарками – в соответствии с эвенкийским словом «*нимат*» («дарение подарков») – это, по словам Андрея и других эвенков, действие, происходящее между неродственниками или «*тэгол*» (ед. ч. – «*тэго*»). Таким образом, акт дарения обозначает отношения не уже существующего «родства», а «товарищества». Слово «*тэго*» в подкаменно-тунгусском диалекте эвенкийского языка часто синонимично слову «*гирки*» («друг» или «другой» как в глаголе «*гиркудьями*», «отправиться в чужой лагерь»). Оба слова могут использоваться для обозначения действительных или потенциальных супругов, а слово «*гирки*», что особенно любопытно, может также обозначать «торговца» (так же как «товар» и «товарищ», «купец» и «гость» по-русски, и «*comrade*» и «*commerse*» по-английски, у которых единый латинский корень). Эвенкийское слово «торговец» может также означать «товарищ», «гость» и «свойственник»¹. Таким образом, каждая сделка в этой истории указывает на непрерывность континуума между родственниками и чужаками, в то же время подчеркивая или ставя под сомнение определенность социальных ролей участников. Позволю себе перечислить эти роли, обращая внимание на конфигурацию социальных границ между ними – т. е. как они определяются при каждой смене владельца предметов.

Эпизод дарения медвежьей шкуры охотником Андрею отчетливо указывает на традицию «дара неродственнику». Однако этим его значение далеко не исчерпывается. Здесь мы наблюдаем дар одного из беднейших в нашем лагере эвенков наиболее богатому. Убивший медведя – неженат, как большинство эвенков, живущих в лесу. Ему

¹ В начале XX в. налоговый инспектор И.И. Покровский приводил также слова *niro* и *nirushko* со значением «друг» и «торговец» (Красноярский краеведческий музей. Ф. 7886/190. Л. 83).

в 1994 г. было под 40 лет. Между зимними сезонами охоты он жил в семье одного из немногих лесных оленеводов, у которых достаточно оленей для прокорма семьи, а также достаточно детей и стариков, чтобы получать пособие – единственный регулярный вид дохода из государственного источника в начале 1990-х гг. Этот неженатый охотник сам себя называл «*батрак*» или «*рот*» (тот, кто ест) или иногда даже «*приемыш*» (приемный сын) оленеводческой бригады Андрея.

Андрей же, с другой стороны, удачный оленевод; он был женат и считался реальным владельцем бригадного стада, хотя оно формально – государственная собственность. В течение года он время от времени забивал оленя из своего стада. Это имело особенное значение для нескольких неженатых «*ртов*», которые жили в лагере в течение долгого времени, не внося ничего покупного в общий котел, и у которых не было собственных оленей. Распределение оленьего мяса между всеми – вещь само собой разумеющаяся, однако. Но она, как дар, вместе с тем создает и чувство задолженности со стороны охотников по отношению к оленеводам, всегда присутствовавшее в колхозных оленеводческих бригадах и усилившееся в результате экономического кризиса. В атмосфере этого ощущения и произошел акт дарения, и, следовательно, мы наблюдаем в подтексте идею дани или ответного дара: «Андрей – мой начальник, – бросил убивший медведя, – конечно, я отдам ему шкуру».

Рассмотрим теперь то, что произошло между Андреем и Анной, с одной стороны, и Турсунбаем, с другой. Турсунбай был и замдиректора по охоте катонгского совхоза и в течение многих лет партнером Андрея по бизнесу, связанному с пушной охотой. В контексте совхоза их отношения основаны на «дани» в советском смысле плановой распределительной экономики [Verdery 1991: 74–83]. Турсунбай составлял план Андрея по пушной охоте, предоставляя ему охотничью лицензию и обеспечивая всем необходимым для охоты, и получал от Андрея мех в конце охотничьего сезона. Вне этого контекста их более равные «дружеские» отношения необходимы для теневой бартерной торговли, которую они также вели в течение многих лет. Такие жесты, как неожиданный дар Андрея Турсунбаю, – это один из способов поддержать эту «дружбу». Если первый пример дарения шкуры (от охотника Андрея) представляет собой дань «охотников» «оленеводам», в особенности тем, кто является их «начальниками»; то второй превращает в «дружбу» иерархические, податные отношения между эвенкийскими «оленеводами»/«охотниками», с одной стороны, и «замдиректорами», с другой.

Более того, именно эта «дружба» обеспечивает «торговлю», и в этом эпизоде мы наблюдаем как связь, так и напряжение между

этими двумя сторонами. Полулегальные лесные клиенты Турсунбая – его «друзья» тем не менее он живет за их счет, перепродавая такие вещи, как макароны, муку, водку и пушнину. Андрей подчеркивает, что поскольку Турсунбай – «друг», он даст хорошую цену за шкуру, в то же время Анна подозревает, что Турсунбай заставит их заплатить вдвойне за такую «дружбу». Когда же Анна меняет сделку, прося «столько, сколько можно унести за один раз», это не просто превращает дарение в бартер, но также подразумевает ответный дар Турсунбая. Причем метаморфозы социального смысла сделки на этом не закончились. Завоевания Анны на почве морального авторитета в тот день не были окончательными. Год спустя я узнал, что цена медвежьей шкуры была впоследствии пересмотрена, и часть платы была засчитана Андрею в счет кредита за охотничий сезон 1994–1995 гг.

В самом деле, сибирская меховая торговля неотделима от личного доверия и дружбы, и наоборот, личное доверие и дружба наполнены идеей торговли, т. е. как отмечает Стивен Хью-Джонс по другому поводу, «рыночная мораль» и «мораль родственных отношений» взаимопроникают и питают друг друга [Hugh-Jones 1992: 51]. Торговля в таких местах, как Катонга, происходит по принципу кредитования охотников предметами для предстоящего охотничьего сезона. На берегах Подкаменной Тунгуски такой кредит называется «*покрута*», от глагола «*крутиться*», «*покрутиться*». Принимая кредит, охотник берет обязательство совершить «круг» в течение зимы и вернуться с мехом к тому же торговцу. Двусмысленность торговли и дружбы имеет здесь критическое значение, формируя ощущение личной, а не только экономической связи и определяя точки пересечения социальных орбит движения лесных кочевников и челночных торговцев.

Здесь невозможно провести черту между денежной и безденежной экономикой, так же как и между «традиционным» и «современным» обществом. Доход Турсунбая имеет денежную форму; действительно, у него есть валютный банковский счет в Объединенных Арабских Эмиратах, куда он переводил деньги, полученные от челночной торговли. При этом в его сделке с Андреем и Анной деньги не принимают участия, хотя денежная ценность предметов называется устно, например, мешок муки «стоит», в ценах того времени, 26 000 руб., бутылка водки – 5000. Годовой баланс подводится в конце сезона охоты в марте, однако подсчитывается он всегда приблизительно. Эта приблизительность ясно указывает на то, что бизнес Турсунбая опирается на размытые границы логики дани, дарения и рынка. Именно в такой нечеткой форме российская торговля и бюрократия распространялись в субарктической Сибири. Рассмотрим подробнее этот процесс.

Дань, дарение и торговля в Сибири царского времени

Относительность смысла обмена, ценности меняемых предметов и отношений, стоящих за ними характеризует российскую экспансию в субарктической Сибири начиная с XVII в. Во время российского завоевания эвенки, как и другие сибирские народы, не оказали значительного военного сопротивления. Они быстро переключились с одних податных отношений на другие, навязанные новой политической силой. Вместе с тем податную систему было легче установить, чем поддерживать. Часть проблемы была связана с двусмысленностью понятий *дань* и *дар* (или *ясак* и *поминки*) в сибирской политике. Если местные «князьки» были уверены в военном превосходстве казаков, они сразу кланялись новой власти – «били челом о землю», как пишут хроники, – принося дары (*поминки*) в виде соболиных меховых шкур [Миллер 1941: 260]. Такие действия символизировали прекращение вражды и, с точки зрения более сильной стороны, принятие податных обязательств побежденным. Фокус, однако, заключался в том, что принесение дара, в отличие от платы дани, означало отношения равных партнеров. Это спасало честь того, кто в противном случае оказывался, безусловно, слабейшей стороной. Дарение означало как подчинение дарителей, так и их автономию. Более того, даритель оставляет за собой право пересматривать иерархию при следующем контакте и, возможно, на более благоприятных условиях [Бахрушин 1955; Lantzeff 1943]. В самом деле, если я сделал вам подарок, это совсем не значит, что я буду его делать теперь ежегодно. Такой перевод дани в дарение означал, что капитуляция являлась одновременно и бегством, идентифицируя данный субъект как внутри, так и вне податной системы¹.

Таким образом, основной проблемой для России было не завоевание как таковое, но обеспечение *регулярной* выплаты дани. В течение XVII в. установить подобную систему так и не удалось. Чтобы добиться получения пушной дани от коренных групп, российские сборщики пытались прибегнуть к коллективной ответственности за выплату. Казаки брали в заложники местных «сильных людей» в надежде, что их сородичи или родственники (*родович* или *родич*) внесут *ясак*. Такая практика превращала *ясак* в коллективный выкуп, связывая родственников вместе, подобно крестьянским общинам в центральной России, где «круговая порука» формировала коллективную ответственность данной общины в целом перед государством или землевладельцем за выплату налога с каждого хозяйства и за другие обязательства. В Сибири, однако, эта практика не получила пред-

¹ See Mancall (1971) on the role of gift in diplomacy between seventeenth and eighteenth century Russia and China.

полагаемого развития. Российские власти постоянно сталкивались с тем, что эвенки и другое поданное население уходило от подобной родовой и соседской ответственности. Отчеты сибирских налоговых чиновников XVII в. изобилуют сюжетами, в которых это население отказывалось платить выкуп за своих родственников [Степанов 1939: 59; Бахрушин 1955: 70]. К несчастью для государства, уход от ответственности и составлял основу предполагаемых «правил», к которым сборщики дани пытались прислушиваться, и на которых могла быть построена податная система. Это описывалось короткой фразой – «у них нет законов», что с XVIII в. стало тем способом противопоставления «нас» «им», на которой строились колониальные иерархии в Сибири [Ssorin-Chaikov 2003: 23–44].

В документах того времени упоминается бесконечная погоня за кочевниками на оленях по просторам сибирской тайги и тундры и многократные переговоры об условиях уплаты дани. Конец этому положило не окончательное удачное введение податной системы, а развитие других секторов российской экономики после реформ Петра I, приведшее к быстрому падению доли сибирского соболя в доходах российского государства с 11 % в 1620-х гг. до 2 % в начале 1700-х [Fischer 1943: 118–22; Martin 1986]. Государство просто потеряло к этому интерес.

Тем не менее эта погоня и переговоры имели важное значение для миграций и социальных изменений в среде коренного населения, а также для территориальной и социальной диффузии колониальных отношений. Я понимаю поле колониальных отношений как включающее в себя весь спектр отношений, которые я набросал в данном разделе. Их многозначность и неопределенность была не препятствием к их распространению, а способом такого распространения. Между XVII и началом XX столетия в субарктической Сибири происходила демографическая и территориальная экспансия тунгусских групп пушных охотников. Эвенки заняли территории шире, чем до российского завоевания, от бассейна Енисея на западе до Маньчжурии и Сахалина на востоке. Такое распространение было связано не столько с сопротивлением колониальному управлению, сколько с возрастающей зависимостью от торговли. Сборщики ясака и частные торговцы мехом (часто одни и те же люди, выступающие в разных качествах) стимулировали эти миграции, создавая среди местного населения потребность в стрелковом оружии, муке, сахаре и алкоголе. Строив новые фактории по берегам рек, сборщики и торговцы получали возможность постепенно распространить свое присутствие вслед за миграциями, расширяя зону своего контроля, и понуждая эвенков мигрировать все глубже в таежное пространство междуречий¹.

¹ Эти миграции эвенков соответствуют тому, что звучит у некоторых авторов как широкая демографическая экспансия арктических и субаркти-

Советское строительство

Выше я показал, что в таежной зоне Сибири царская власть распространялась территориально именно за счет двусмысленности дарения, дани и торговли. То же можно сказать и о Советской власти, хотя формы этого присутствия значительно отличались от старого режима. Многозначность отношений, административных и торговых, дружеских и родственных, для советских реформаторов означала внутреннюю враждебность местного населения. К тому же это было свидетельством живучести колониального капитализма. Если погоня за кочевниками была формой существования государственности в предшествующий период, поиск врагов народа и борьба с ними стали также основной формой распространения государства и в первые десятилетия Советской власти. Между 1920 – началом 1950-х гг. в северных районах бассейна Енисея, населенных эвенками и другими коренными группами, этот процесс шел через вполне «обычные» стадии советского развития, такие как коллективизация и чистки перманентных подозреваемых, таких как кулаки и шаманы [Ssorin-Chaikov 2003: 73–106]. Хочу, однако, подчеркнуть, что распространение государства опиралось не только на подобное «отчуждение чуждых элементов», но и на аналитичное и политическое очищение значений отношений обмена как внутри сообществ, так и между ними и государством. Как и в других сельских частях Российской империи, советские реформы зависели от определения местных экономик, согласно культурной логике капитализма.

Терминология «Приполярной переписи» 1926–1927 гг., например, рассматривает хозяйства эвенков, как и других народов Севера, с позиций ленинского анализа классового расслоения в деревне. Хозяйства разделены на «бедные», «средние» и «богатые» классовые группы, а отношения между ними описываются словами «кредит», «долг», «рента» и т. д. В тайге на север от Катонги, например, согласно переписи было несколько богатых семей, которые давали «олений» в кредит более бедным семьям. В регионе было несколько богатых оленеводов, чьи стада представляют собой резерв оленей для остального населения. Бедняки часто обращаются к ним за помощью, а последние обычно предоставляют оленей. Иногда олени даются в бесплатную аренду на ограниченный период времени. А иногда, и довольно часто, богатые дарят оленей бедным. Но даже и те олени, которые берутся в аренду, в реальности редко возвращаются. В большинстве

ческих аборигенных групп Сибири, связанная в тот период с распространением оленеводства и пушного промысла. Патканов и Долгих предполагали рост аборигенного населения с примерно 200 тыс. чел. в XVII в. до более 820 тыс. чел. к 1900 г. [см.: Патканов, 1912: 150 и сл.; Долгих 1960: 615–617].

случаев их съедают, вследствие чего они считаются долгом бедных. Следует отметить, что эти долги едва ли когда-либо возвращаются или взимаются систематически¹. Роль социальных наук и, в особенности, этнографии в анализе подобных явлений и процессов является отдельной темой исследования [см.: Ссорин-Чайков 2011].

Обратим внимание на то, что описанная выше ситуация взаимоотношений богатого оленевода и бедных охотников напоминает отношения в бригаде Андрея. В этом описании я опираюсь на материалы и язык «Приполярной переписи» [Ssorin-Chaikov 2003: 44–106; Ссорин-Чайков 2011]. Что это за описание? Это не что иное, как один из способов представить себе значение обмена между охотниками и оленеводами. Его цель – внести предельную государственную ясность в отношения, которое государство намеревалось реформировать. Государство понимает эти отношения как квази-рыночные или потенциально рыночные, как и Ленин понимал отношения в деревне.

Здесь так же, как и в случае игры со смыслами обмена, которые я рассмотрел выше, внести ясность в этот смысл означает не столько показать, что эти отношения есть «на самом деле», сколько изменить их в определенном направлении. Общественные отношения, описанные таким образом, стали объектом реформ, имевших целью преобразовать понимаемые квазирыночные социальные отношения в нерыночную «рациональную», плановую систему. Предполагалось, что такая система будет более справедливой и, в свою очередь, обеспечит оседлость кочевого коренного населения Сибири и «развитие» стандартных советских институтов среди них².

«Реальная» советская экономика, конечно, функционировала иначе и во многих отношениях противоположна задуманному. «Сдача плана государству» оленьей и мехом была высокоритуализированным жестом отдачи дани, по которому невозможно было судить о реальных сделках и отношениях, за счет которых система работала. Внутри этой распределительной экономики процветал черный рынок вместе с паразитирующими практиками, которые часто имели целью государственные ресурсы. Я слышал шутку от одного из эвенков: «Что делает колхозный олень, когда приходит в гости? – Он идет прямо в суп». Именно эти паразитирующие практики стали предметом игры значений обмена в позднесоветскую и постсоветскую эпоху. Вместо того чтобы сделать экономику более прозрачной и «рациональной», советская система на севере становилась все более запутанной и непроницаемой.

¹ Государственный архив Красноярского края. Ф. 769. Оп. 1. Д. 354. Л. 90.

² См.: Сергеев (1955) об общем изложении этого взгляда в сибирском контексте, Анисимов (1933) и Никульшин (1939) об анализе обмена у эвенков с этой точки зрения.

Но неоднозначность смыслов сделок указывает на совсем неоднозначную иерархическую организацию среды, в которой они происходят. Социально-экономическое положение торговца сильнее, чем положение охотника. Колхозы и совхозы советского типа создавали местные монополии председателей и заместителей по охоте, которые удачно приватизировали государственную инфраструктуру, ставя залоны конкуренции со стороны других частных торговцев. В постсоветском контексте таежные охотники и оленеводы, а не пушные торговцы, вынуждены настаивать на «дружбе» и пользоваться двусмысленностью границы между «нами» и «ими». Но таежные охотники и оленеводы не являются пассивными жертвами капиталистического «порабощения», как их часто описывают в истории сибирской торговли [Анисимов 1936; Рычков 1914; Сергеев 1955]. Не представляют они собой и социально-однородной массы, как показывает тонкая игра значений обмена, в которой они принимают участие. Социальные иерархии, создаваемые режимами торговли и дани, тянутся в лесные глубины по тем же цепочкам, по которым путешествуют медвежьи шкуры и макароны.

Заключение

Классическая экономическая антропология основывалась на базовом противопоставлении дара и товара. Это противопоставление подчеркивало не только разницу между типами обмена и между «традиционными» и «современными» экономикami [Mauss 1970], но и, что особенно важно, в данном случае, между разными уровнями *экономической интеграции*. Маршалл Салинс (1972), например, связывал разницу между даром и товаром с «дистанцией отношений родства» («kinship distance»). Родовые группы или местные общины делятся внутри своих самых малых единиц, обмениваются дарами в рамках более широкого социального круга, торгуют с географически или социально удаленными «иными», и грабят «врагов». В более поздней литературе такая классификация «дистанции родства» подвергалась критике. В цели данной работы не входит подробное обсуждение этой критики. Я отмечу лишь две линии аргументации, имеющие непосредственное отношение к моему этнографическому опыту.

Во-первых, современная литература ставит под сомнение различие между «традиционными» и «современными» экономикami. Критике подвергаются в особенности эволюционные или «историцистские» [Ferguson 1985:669] положения, которые лежат в основе идеи о том, что незападные безденежные формы обмена в *хронологически* современном мире представляют дорыночные, а, следовательно, прежде всего несовременные, социально-экономические формации. Ис-

точником таких представлений является то, что Йоханнес Фабиан называет «отрицанием одновременности» [Fabian 1983: 31] западных и незападных культур, причем эта одновременность означает также и то, что многое из того, что классическая антропология называет «традиционным» и «несовременным» является культурным продуктом распространения капиталистической мировой системы [Wolf 1982; Gregory 1982; Hart 1987; Hugh-Jones 1992].

Во многих случаях эти работы опираются на примеры из Африки и Латинской Америки, однако Сибирь, безусловно, является также подходящим примером. В этой главе я показал, что российская меховая торговля в субарктической Сибири расширялась за счет взаимной дополняемости «дара» и «дани», и «дележа» и «торговли». Кратко повторю свои аргументы. На европейском рынке XVII в. Московия выступала в качестве капиталистического торговца. По другую сторону этих отношений (в Сибири, которая тогда стала основным источником меха для Московии) казна получала мех не в ходе торговли, а собирая пушной налог с местных охотников. Это налогообложение в свою очередь тонуло в хитросплетениях местных традиций обмена, от дани до дарения и негласной торговли. Московия действовало как государство «второго феодализма», наращивая свое присутствие на европейских рынках, одновременно усиливая «нерыночную» интеграцию своих старых и новых регионов в форме крепостного права и податных систем, которые активизировались между XVI и XIX вв. Советская аналитическая и политическая чистка обмена также вела к росту неоднозначности смысла сделок и сложности переключения регистров в ходе таких операций. А в последнее время делать бизнес для таких людей, как Турсунбай, стало невозможно без участия в таких отношениях, которые формально противоречат идее «делания» денег.

Вторая линия аргументации, вводящая нас от классической экономической антропологии, связана с утверждением, что смысл обмена в «традиционной» или «современной» экономике, или на определенном уровне экономической интеграции, одинаково понимается его участниками. Во многих случаях это не так. Майкл Тоссиг [Taussig 1980] показал, например, что участники обмена могут оценивать его значение по-разному: что является товарной торговлей для одних, может быть обменом церемониальных даров для других. Арджун Аппадурай идет еще дальше, предлагая понятие «режим ценности», причем «не подразумевается, что каждая обменная операция предполагает общность культурных предпосылок». Операция, по его словам, «будучи общественным явлением, может свести вместе участников, представляющих существенно различные культурные системы, объединенных самым минимальным взаимопониманием... по поводу предметов обмена, согласных только по поводу условий сделки»

[Appadurai 1986: 15]. От ситуации к ситуации, и от вещи к вещи, уровень взаимопонимания может варьироваться от весьма высокого до весьма низкого. Одним словом, обмен здесь рассматривается, скорее, как точка различия, чем точка согласия. Фергюсон [Ferguson 1992] наносит эти различия на то, что он называет «топография богатства», в которой культурная логика обмена дарами и торговли, а также различные понимания прибыли и потери, богатства и бедности, определяются потоками предметов и богатства вообще, и в свою очередь задают социальные идентичности вокруг себя.

Моя концепция в этой главе следовала этой линии аргументации: я рассматривал, как по-разному понимался смысл отдельной обменной операции или цепи операций. Далее я предполагаю, что, во-первых, одна и та же операция может иметь разный смысл в разном контексте, во-вторых, повседневная «политика ценности» [Appadurai 1986; Ferguson 1992] слишком изменчива, чтобы описываться только языком пространства (топографии). При царском, советском и постсоветском ценностных режимах «политика ценности» и политика идентичности слишком динамичны и «двусмысленны» [Gregory 1997: 11], чтобы оперировать моделью ландшафта в каком-либо смысле, кроме археологического, наша «топография» будет неизбежно отставать от творчества самих практик. Более того, следует осознавать, что эти практики являются историческим продуктом политического бегства как раз от таких картографических проектов, например, от податной системы в царское время или от ее «рационализации» – в советское. Я пользуюсь топографическими метафорами при описании общественного пространства или пространства идентичностей, порождаемого в ходе обмена; однако считаю необходимым добавить метафору времени и анализировать эти обменные практики и значение операций, используя понятие истории как потока, в который нельзя вступить дважды.

Пьер Бурдьё показал значение времени для экономики дарения. Правильный интервал между подарком и ответным подарком необходим для сокрытия чувства должника, которое в противном случае могло бы неловко вылезти на поверхность и разрушить границу между щедростью дара и расчетом кредитора. Я продемонстрировал – особенно в эпизоде взаимодействия Андрея и Турсунбая, что время также актуально для игры на разнице между формами обмена и для изменения социальных границ между участниками. Я думаю, что именно это составляет повседневную «политику ценности», которая, согласно Бурдьё (1991: 11), действует через «чувство игры», т. е. через набор *привычных* ситуаций, где действие «само собой разумеется» и движется гораздо быстрее, чем ходы могут быть просчитаны и осознаны, как в примере с теннисистом, о котором пишет Бурдьё,

который играет быстрее, чем он сам или его тренер способны обдумывать действия. Но и одна игра не совсем равна другой. Эпизод 1994 г. и отношения обмена в царский и советский периоды не повторяют друг друга, хотя все они построены вокруг социальной жизни меха. Траектории движения этих предметов – медвежьей шкуры и макарон – представляют собой пространство/время этих импровизаций и интерпретаций.

Авторизованный перевод с англ. В. Комарова

Литература

Анисимов 1933 // Анисимов А.Ф. О социальных отношениях в охотничьем хозяйстве эвенков // Советский Север. 1933. № 5. С. 38–49.

Анисимов 1939 // Анисимов А.Ф. Родовое общество эвенков (тунгусов). Л.: Изд-во Института народов Севера.

Бахрушин 1955 // Бахрушин С.В. Ясак в Сибири // Научные труды. Т. 3. Ч. 2. М.: Изд-во АН СССР. С. 149–185.

Гирц 2004 // Гирц К. Интерпретация культур / пер. с англ. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004.

Долгих 1960 // Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. № 66.

Карлов 1982 // Карлов В.В. Эвенки в XVII – начале XX века (хозяйство и социальная структура). М.: МГУ.

Миллер 1941 // Миллер Г.Ф. История Сибири. М.; Л.: Изд-во АН СССР.

Никольшин 1939 // Никольшин Н.П. Первобытные производственные объединения и социалистическое строительство у эвенков. Л.: Главсевморпуть.

Патканов 1912 // Патканов С.К. О приросте инородческого населения Сибири: статистические материалы для освещения вопроса о вымирании первобытных племен. СПб.: АН СССР.

Рабцевич 1973 // Рабцевич В.В. К вопросу об управлении аборигенным населением Сибири в 80-х гг. XVIII – первых десятилетиях XIX столетия / А.П. Окладников (ред.). Вопросы истории Сибири досоветского периода. Новосибирск: Наука.

Рычков 1914 // Рычков К.М. Страница из жизни вымирающего племени. Сибирский архив. № 3–4. С. 162–165.

Сергеев 1955 // Сергеев М.А. Некапиталистический путь развития малых народов Севера // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия № 27. М.; Л.: АН СССР.

Ссорин-Чайков 2011 // Ссорин-Чайков Н. От изобретения традиции к этнографии государства: Подкаменная Тунгуска, 1920-е годы // Журнал исследований социальной политики. Т. 9. № 1. С. 7–44.

Степанов 1939 // Степанов Н.Н. Социальный строй тунгусов в XVII веке // Советский Север. № 3. С. 47–72.

Appadurai 1986 // Appadurai A. (ed). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1991). *In Other Words: Essays towards the Reflective Society*. Stanford: Stanford University Press.

Fabian, J. R. (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.

Ferguson, J. (1985). *The Bovine Mystique: Power, Property and Livestock in Rural Lesotho*. *Man* (ns) 20. P. 647–674.

Fisher, R.H. (1982) *The Russian Fur Trade*. University of California Publications in History. 31. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Gregory, C. (1982). *Gifts and Commodities*. London: Academic Press.

(1997). *Savage Money: Anthropology and Politics of Commodity Exchange*. London, Harwood Academic Publishing.

Hart, K. (1987). *Commoditization and the Standard of Living* // A. Sen (ed). *The Standard of Living*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hugh-Jones, S. (1992). *Yesterday's Luxuries, Tomorrow's Necessities: Business and Barter in Northwest Amazonia* // C. Humphrey and S. Hugh-Jones (eds.). *Barter, Exchange and Value: An Anthropological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press. P. 42–74.

Humphrey, C. (1983). *The Karl Marx Collective: Economy, Society and Religion in a Siberian Collective Farm*. Cambridge: Cambridge University Press.

Humphrey, C. and S. Hugh-Jones (eds). (1992). *Barter, Exchange and Value: An Anthropological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lantzeff, G.V. (1943). *Siberia in the Seventeenth Century: A Study of Colonial Administration*. University of California Publications in History. 30. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Mancall, M. (1971). *Russia and China: Their Diplomatic Relations to 1728*. Cambridge: MA. Harvard University Press.

Martin, J. (1986). *Treasure of the Land of Darkness: The Fur Trade and Its Significance for Medieval Russia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mauss, M. (1970). *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Primitive Societies*. London: Routledge & Kegan Paul.

Sahlins, M. (1972). *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine.

Ssorin-Chaikov (2003). *The Social Life of the State in Sub-Arctic Siberia*. Stanford: Stanford University Press.

Taussig, M. (1980). *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: NC, University of North Carolina Press.

The social life of things at the margins of a Siberian state collective 361.

Wolf, E. (1982). *Europe and the People without History*. Berkeley, University of California Press.

Verdery, K. (1991). *National Ideology under Socialism*. Berkeley: University of California Press.

What Was Socialism. And What Comes Next? Princeton: Princeton University Press.

НИМАТ: ОБЫЧАЙ ДЕЛЕЖА У СЕВЕРНЫХ ТУНГУСОВ

В системе социальных связей многих народов мира распространено такое явление коммуникации как дарение, дележ и ответный дар. Социальная функция этого явления неоднородна, его формы и значение в разных этнокультурных системах и даже в пределах одной из них многообразны. Формально в архаическом обществе дар и отдаривание добровольны, но на практике обязательны; субъекты обмена – не индивиды, а группы людей или индивиды-символы своей группы; система социальных связей, основанная на дарении, шире сугубо экономических отношений [Мосс 1996; Годелье 2007]. К теоретическим проблемам дара и обмена антропология обращается постоянно [Артемова 2009; Годелье 2007; Салинз 1999; Bird-David 1990; Ingold et al, eds. 1988].

Данная статья посвящена обычаю нимат и другим формам дележа, характерным для тунгусского общества, с целью поиска ответа на вопрос о его природе у северных тунгусов¹. Я стремилась включить литературные, архивные и полевые материалы по тунгусам в контекст дискуссии, ведущейся по обычаю дележа у охотников-собирателей.

Обычай нимат в охотничье-оленоводческой культуре эвенков и эвенов изначально связан с охотой на крупнокопытных животных. Наряду с оленеводством, рыболовством, а с XVII в. и пушной охотой, эти отрасли были основными составляющими хозяйственного комплекса северных тунгусов. «Все, чем богат орочен, он делит не жалея, и добыча дикого оленя, изюбря, медведя одним ороченом составляет добычу и для других: дележ на всех и не только между теми, кто участвовал в промысле, но и тот, кто подошел случайно, получают свою долю – «немада» (пай от промысла без участия в нем)». «Считают позором сохранять добытое на охоте, и так считают все...» [Добромыслов 1902:78; Линденау 1983:85–86]. Не только родственники, но и соседи, а то и вовсе посторонние пользовались неограниченным го-

¹ Под термином «северные тунгусы» обычно понимают эвенков, эвенов и негидальцев. В статье я рассматриваю преимущественно эвенков и эвенов. По данным переписи 2002 г., в России насчитывалось 35 527 эвенков и 19 071 эвен, причем эвенки жили на территории десяти, эвены – пяти административных образований в Сибирском и Дальневосточном федеральных округах

степриимством и попадали в категорию *мата* – человека, с которым поделили добытое на охоте.

Этот обычай, а в понимании тунгусов – закон – в прошлом пронизывал все сферы их жизни: он имеет объяснение и с точки зрения экономики, в частности, обычаев распределения, и с точки зрения социальной жизни, как механизм установления дружеских и, при благоприятных обстоятельствах, родственных связей по поводу обмена. Он также был глубоко укоренен в сознании охотника, верившего, что охотничья удача во многом зависит от благосклонности духов-хозяев. Обычай дележа имеет также и этическую, и эмоциональную подоплеку. В связи с многогранностью и полисемантической описываемого явления чрезвычайно трудно выбрать его «правильную» презентацию в контексте описания культуры.

Обычай нимат входит в систему заповедей-традиций *иты* (эвенк.), *иткал* (эвенск.): «Дуннэ, Буга аидин бэе бидерэн. Буга бунэвэн бэеду эври мулана, борилдыври, нимадыври. Ангадякманма крайчадук умунда эчэ абуллаю. Буга буми – будингэн» («Неба Буга и земли благословением живет человек. Всё, что даруется небо-родителем Буга, не жалеет для людей. Делись безвозмездно, соблюдая обычай нимат. Еще ни один человек не умер от того, что накормил сироту, поэтому небо-родитель, благословляя, даст пищу тебе») [Варламова 2004:57]. Прав был С.М. Широкогоров, писавший, что обычай дележа *нимадив* (*нимат*) все без исключения тунгусы считали фундаментальным. В этом контексте его предположение о якутском происхождении обычая [Shirokogoroff 1929:195–196] сомнительно. Во-первых, термин *нимат* и обозначаемый им обычай встречается практически у всех тунгусских народов, что признает сам исследователь. Во-вторых, якутское влияние, скорее, можно было бы ожидать у северных групп тунгусов, а не у забайкальских, где сильно влияние бурят-монгольского, маньчжурского и, опосредованно, китайского, миров¹. В-третьих, по заключению лингвистов, якутский термин *джымат-нымат* заимствован из тунгусского языка, где *нимат* означает «дар», «подарок».

Слово *нимат* в разных вариантах зафиксировано у всех групп эвенков и эвенов, а также негидальцев и других тунгусо-маньчжурских народов. «Эвенк. *немадивут* (с-байк.) – разделить добычу между всеми жителями селения; *ниман* (учур.) – угощаться мясом (коллективно); *нимат* (у большинства групп эвенков именно в таком произношении – А.С.), *ниматтан* (урм.) – этногр. устар. 1) доля, пай

¹ У якутоязычных долган бытует два термина в отношении дележа, которые имеют разные смысловые оттенки: первый – тунгусский по происхождению в якутской огласовке – *нымат* – употребляется в отношении дележа, а второй – якутский – *тонгэ(с)һэ* – означает «отдача первой добычи» [Дьяченко 2005: 183].

(дарственный от охоты, промысла, обычно половина шкуры убитого зверя); 2) передача части шкуры убитого зверя охотнику-пайщику или гостю (обряд); 3) охотник-пайщик; 4) пайщик (при дележе убитого зверя); среди урмийских, учурских *нимат* – устар. – 1) передать тушу убитого зверя (обычно дяде для дележки между охотниками); 2) дать кому-либо часть своей добычи; 3) дать шкуру убитого зверя охотнику-пайщику или гостю, 4) дать что-либо в подарок; *намаччи-рин* – пай (дарственный от промысла – старикам, вдовам, бедным).

Эвен. *нимаду* – дарить убитое, добытое, дать часть добычи соседям по стойбищу (ол.), *нимак* – человек, получивший в дар или принявший часть добычи (ол.); *нимат* – доля, пай (дарственный от охоты, часть добычи при дележе); 2) обычай отдавать добычу в дар старшему для распределения ее поровну между соседями (сейчас принял форму дружеского расположения к соседям); *нимдулду* – помогать (сак-кырыск., томпон.)».

В негидальском языке *нимат* – доля, пай (дарственный от охоты, часть добычи при дележе); *нимат* – дарить, выделять пай, отдавать часть добычи [ССТМЯ 1975: 593].

Изначально дележ у охотников и охотников-оленоводов распространялся на продукты охоты на крупнокопытных животных – лося, дикого оленя, изюбря, а также на добытого медведя. Предметом дележа могли быть также дичь и птица, морские млекопитающие, рыба. Южные тунгусы не делили на доли добытую кабаргу [Юргенс 1885: 265; Никульшин 1939: 38; Шубин 2007: 21–25; Дьяченко 2005: 182; Миддендорф 1878: 713].

Прямо на месте разделки охотник/и в сыром виде съедали часть сердца, печени, почек добытого зверя. Своеобразное «отчуждение» охотника от добытого им зверя начиналось с того, что у эвенков Нижней Тунгуски традиционно за добычей должна была ехать женщина из семьи охотника, у колымских ламутов – женщина из стойбища, наиболее близко расположенного к месту добычи зверя [Богораз 1900: 66]. Охотник мог отдать тушу свойственнику (чаще брату матери), который делил ее [Василевич 1969: 69].

Верхоянские (мямельские) эвены считали обязательным нимат между отцом и сыном; братьями, живущими одной семьей [Расцветаев 1933: 31]. Нимат давали старшему по возрасту мужчине. По обычаю получивший долю должен был от нее отказываться в пользу другого, а также отделять часть от своего пая [Никульшин 1939: 34–43].

Вот как описывает обычай дележа сам добывший лося А. Миддендорф: «... делил вожак каравана Ванча: одну половину назначили мне... другую половину получил тунгус, странствовавший с нами уже несколько дней, а именно: 1) как спутник, 2) как старший между нами, 3) как отец большого семейства, которое все шло с нами.

Под половиной разумелись: 1) полшкуры 2) половина грудной части и 3) половина спинного куска 4) полголовы 5) ползадницы 6) половина крестцовых и хвостовых позвонков 7–12) половина сердца, легких, печени и крови, почек и жира. Другой тунгус, еще старше предыдущего, но не принадлежащий к нашей компании, а случайно пришедший к разделу, получил зашеек и одну ногу со шкурой». Те, что получили свой пай, часть из него отдали для общего пира [Миддендорф 1878: 713].

Порядок распределения частей туши имел свои стойкие традиции, которые, судя по литературе и полевым материалам, варьировали. Западные эвенки оставляли голову дикого оленя или лося охотнику, убившему зверя. Подкаменнотунгусские эвенки шкуру с туши передавали обычно брату матери, шкуры с ног и головы – охотнику [Василевич 1969: 69]. Северобайкальские и забайкальские эвенки дарили от своего промысла шкуру старикам, уже неспособным промыслять. Делили и коз: «от убитой козы подносят старикам голову с пищеводом, сердцем, легкими и печенью» [Титов 1924: 300; Шубин 2007: 25]. «...Когда встретятся, если кочуют... зверя добыл – нимат надо давать. Тем, которых встретил. Они всегда в первую очередь старику давали нимат. Лучшую сторону (туши) ему отдаешь – камусы, шкуры. И мясо само хороше. А остально-то делит по всем. А потом уж себе охотник (берет). Голову охотник оставляет себе» [ПМА, Лекарев А.П., Бурятия, 2005]¹.

У эвенов голову и сердце добытого животного женщина, делившая добычу, давала охотнику, а шкуру оставляла себе. Мясо делилось между несколькими стойбищами поровну [Богораз 1900: 66]. Момские эвены шкуру и мясо дикого барана или оленя должны были отдать ближайшим соседям, а себе взять только шею и голову [ПМА, Якутия, 1998].

В порядке дара прослеживается закономерность: охотнику всегда доставалась голова и сердце (или его часть) добытого зверя и реже (не всегда, а в случае с медведем – никогда) его шкура и/или камусы (шкура с ноги оленя). Как полагали тунгусы, голова и сердце – это места, где обитает душа зверя. Эти части не отдавали, чтобы не лишиться охотничьей удачи и благосклонности духов.

При добыче медведя действовали особые правила. Сымские эвенки, если охота была коллективной, голову медведя давали человеку, нашедшему его след; он и считался «хозяином» добытого зверя и распределял нимат. Каждая семья, получив мясо медведя, варила его на своем костре, а трапеза была коллективной [Никкульшин 1939: 37].

¹ ПМА – полевые материалы автора, далее идет фамилия информанта, регион и год сбора материалов.

Время вносило неизбежные коррективы в охотничий обычай, связанный с добычей медведя-«родственника»: по материалам «Приполярной переписи», шкуры активно поступали в продажу в районах контактов эвенков с иноэтничным населением, например, в южном Прибайкалье.

С развитием пушной охоты дележ не коснулся продукции пушной охоты. Порядок распределения мясной и пушной добычи у русских старожилов Прибайкалья и у местных эвенков различался: добытая русскими охотниками пушнина шла в «общий котел», а вырученные от продажи деньги члены охотничьей артели поровну делили между собой¹. В то же время у русских Прибайкалья «...индивидуально (“на семью”) присваивалась и присваивается мясная добыча, тогда как у эвенков Нижней Тунгуски, междуречья Лены-Киренги сохранялся *нимат* или *бариктол* (эвенки д. Ханда), обычай дележа мясной добычи» [Бычков 2003: 57]².

В тунгусском обществе делились не только мясом добытого на охоте зверя, что, собственно, и называется «нимат». Как и другие охотничье-оленоводческие народы, люди делились мясом забитых домашних оленей. «Когда олень своего забьешь, само собой, делили. <...> Кочуют на стойбище несколько семей и у каждого своя юрта. Вот на каждого и делят это мясо» [ПМА, Бурятия, 2005].

Причем отдавали не лучшие части туши, как при нимат'е, а чаще всего стегно (*ого*), почему этот обычай у западных эвенков назывался *оговран* – «дал ногу» [Никульшин 1939: 60]. Современные эвены делят мясо домашнего оленя, забитого на питание (особенно летом) между членами своего стойбища, например, между семьей родителей и семьей женатого сына, живущего отдельно. От забитого оленя отдают 6 частей: «зад», шея с грудной клеткой до диафрагмы, слева (*овунин*) – эту часть отдают самому почетному человеку; оба стегна (*доккэл*) – в случае, если состав семьи дающего небольшой, обе лопатки (*кэндьит*). Оставляют себе брюшину (*дилбы*) и (*тин(г)ын*). Если же в бригаду приезжает много гостей, то дележ был иным [ПМА, Магаданская обл., 2002].

Нимат – дележ добычи без ожидаемого возврата?

Считается, что для охотничье-собираетельских обществ всего мира была характерна и частично сохраняется такая черта, как дележ охот-

¹ Артельный промысел пушного зверя существовал у северобайкальских эвенков в конце 1920-х гг., при этом деньги делились по паям [Никульшин 1939: 42–43 со ссылкой на Е.И. Титова].

² Ср.: бори (эвенк., эвен.) – разделить, отделить; борик учр – подарок; боричин (эвенк.), бориджак (эвен.) – дележ [ССТМЯ 1975: 95].

ничьей добычи без ожидаемого возврата. В этнографической литературе по эвенкам и эвенам и в моих полевых материалах есть много свидетельств в пользу того, что нимат был бесплатным.

Об обычае нимат у верхоянских эвенов во второй половине XIX в. писал И. Худяков: «Ламут, упромысливший что-нибудь, хотя бы дикого оленя, целиком все отдает другим... А другой *отдаривает, как хочет, а то и ничего не дает*» (курсив мой. – А.С.). Среди «других» Худяков указал, кроме эвенов, также русских или якутов [Худяков 1969: 102]. И.И. Майнов отметил у тунгусов южной Якутии неограниченное гостеприимство, тесно связанное с обычаем нимат: «... древний обычай широкого гостеприимства не вывелся у тунгусов до настоящего времени; не только свой родович, которому не повезло в охоте, но и всякий захожий человек днюет и ночует в уресе добытчика. По наблюдениям о. Иоанна, расчетливые якуты до крайности злоупотребляют этой чертой тунгусских нравов... взаимность оказывается в этом случае далеко не полная» [Майнов 1898: 181]. «Никогда не просят дать нимат; хоть не просят, сами дают всегда», – объяснял ламут Чераул. – «На охоту пошли двое или трое, ты дома сидишь без ружья, я тебе скажу: “иди с ними *немаддай*” (получишь, значит). *Би немадарым* – я даю. *Би немаддэм* – я беру». «Человек, который не дает нимат, называется *мараин, маракса*» [АИЭА РАН. 49/1/ п3/42: 3–4 об.; 31: 50.]. Н.П. Никульшин отмечал, что у эвенков вместе с хорошим охотником охотятся обычно плохие, которые, очень мало помогая в охоте, получают все же «львиную долю» добычи [Никульшин 1939: 38].

В стихотворении «Нимат», написанном эвенком из Якутии, прямо подчеркивается безвозмездность дара:

Открыта любому тайга – входи!
Стучаться не надо, брат.
Но только в своей сбереги груди
Обычай отцов – нимат!

Мы люди! Одна нам дается жизнь!
Нас ветром сечет одним!
Так, встретив путника,
Поделись своей добычей с ним!

Костер разведи, чтоб согрелся он
Будь встрече неожиданной рад.
И вместе припомните вы закон,
Таежный закон – нимат.

Да будет опорой в моем краю
Он всем, кто идет в тайгу.
Но помни: кто помощь принял твою,
Тот пред тобой не в долгу.

Пусть даже и сделал ты все, что мог, –
Не жди взамен ничего!
Нимат – это наш перед лесом долг,
Тайге отдают его! [Калитин 2006: 40]

Выделенные мной строки (курсив мой. – А.С.) – хороший аргумент в пользу того, чтобы считать нимат дележом без ожидаемого возврата, т. е. даром. Хотя само разграничение на «ожидание возврата» и его «не ожидание» представляется достаточно искусственным и внешним по отношению к культуре.

Дележ добытого на охоте мяса без ожидания возврата распространен сегодня у инуитов северо-восточной Канады (деревня Акуливик) применительно ко всем членам общины, а не только, например, к охотникам. Другие исследователи отметили взаимный обмен среди некоторых инуитских общин [Kishigami 2004]. Ту же самую ситуацию зафиксировал Д. Зайкер у нганасан и долган поселка Усть-Авам на Таймыре. Он пишет о том, что 90 % из опрошенных семей постоянно наделяют мясом, добытым на охоте, вдов, а также стариков. Одновременно он отметил перераспределение продуктов, доставшихся путем дележа, между некоторыми семьями в поселке [Ziker 2002]. Объекты дележа порой проделывают сложные тысячекилометровые траектории [Ssorin-Chaikov 2003; Ziker 2002; ПМА]. Официальный дележ, в который перерождается нимат в поселках и городах, тоже не предполагает ответного дара.

Модели объяснения дележа

В литературе имеется три основных модели объяснения дележа: модель, основанная на родстве; модель, основанная на более широкой взаимности; модель, основанная на ценности и выгоде требований ресурсов от других («требование дележа») [Ziker 2002: 52]. Будем иметь их в виду, рассматривая тунгусский обычай нимат. Что же лежит в основе нимата: родственные или более широкие взаимоотношения?

М.Г. Левин в своих дневниковых записях, сделанных в конце 1920 – начале 1930-х гг. среди орохонов Охотского побережья, отмечал, что «дают “немаду” независимо от родства, ни от национальности (...все равно – русский, коряк, тунгус), ни от рода, ни от пола» [АИЭА РАН. 49/1/п. 3/42: 3–4 об.]. С.М. Широкогоров в изучении нимат'а пошел еще дальше. Вначале он тоже видел основной смысл обычая ниматив (нимат) в том, что продукт охоты принадлежит не охотнику, а роду, т. е. является родовой собственностью. Однако в ходе проведенного анализа и сопоставления разнообразных данных выявились разные правила дележа охотничьей добычи в разных группах тунгусов. На-

пример, нерчинские и киндигирские тунгусы отдавали шкуру добытого зверя члену рода (киндигирские, именно – старику-родовичу), тунгусы Маньчжурии – помимо членов рода, и соседям, тунгусы Сахалина и Амура – совсем посторонним людям. Эти факты противоречили пониманию обычая нимат, как показателя существования родовой собственности. С.М. Широкогоров, в конце концов, пришел к выводу: «В тунгусском сознании этот обычай связан с идеей визита и гостя, и в таком случае он не имеет связи с родовой организацией» [Shirokogoroff 1929: 195]. Нельзя не согласиться с первой посылкой автора; но нельзя также не видеть, что этот обычай имеет несомненную связь с идеей продолжения рода в расширительном толковании.

Другая грань вопроса о дележе в охотничье-собираТЕЛЬСКИХ обществах – это соотношение двух его типов: дележ, инициированный самим охотником (т. е. добровольный дележ) и дележ, вызванный кем-то посторонним (т. е. дележ в ответ на требование). До недавнего времени считалось, что второй тип найден только в Австралии, среди австралийских аборигенов [Peterson 1997: 171, 184]. Но можно ли в реальной жизни разграничить эти два искусственно выделенные типа дележа, если они стали обычаем, одобрены и инициируются общественным мнением? Имеющиеся материалы показывают их тесную взаимосвязь в культуре северных тунгусов.

С одной стороны, тунгусский обычай нимат видится именно как добровольный дележ. Все знают правило, обычай, то, что по-другому не может быть, и осознание этого постоянно присутствует. Зная о «фундаментальном» обычае дележа, бедные люди, неудачливые охотники постоянно сопровождали более удачливых соплеменников. Верхнеколымские эвены весной охотились на дикого оленя. «Вот тогда бедные люди за тобой бегают», – рассказывал П.П. Суздалов [ПМА, Якутия, 1993]. На севере Байкала за удачливым охотником выезжали до четырех семей эвенков – близких родственников и свойственников, рассчитывая на свою долю и всегда получая ее [Шубин 2007: 158].

С другой стороны, в таком поведении просматривалось своеобразное скрытое требование, обоснованное с точки зрения культурной традиции поведение, заставляющее людей признать права требующего. Эвены даже требовали соблюдения обычая от представителей других народов, например, кочующих по соседству чукчей-оленоводов, или исследователей, путешествовавших по Сибири. Хотя знаменитому А. Миддендорфу «...ни от одного тунгуса не приходилось слышать жалобу на дармовство сородичей», сам он ясно выразил свое отношение к «дикому», «коммунистическому» обычаю взаимопомощи – дележу добычи на доли и связанному с ним гостеванию. В своем труде он вспоминал, скольких тунгусов и представителей других народов,

сопровождавших его то и дело в путешествии по Сибири он вынужден был кормить, подсчитывая, хватит ли его припасов. «За хорошим охотником следуют праздные бедняки, потому что всякий, являющийся к хозяину убитого животного в то время, когда охотник еще не успел разделить добычу, вправе не только участвовать в еде, но и получить долю шкуры». Ранее уже упоминалось о том, что Миддендорф подробно описал, как был поделен добытый им лось, причем инициатива дележа исходила от сопровождавших его тунгусов [Миддендорф 1878: 713–717]. Чукчи в районах этнических контактов с эвенками на северо-востоке Сибири иногда меняли места своих кочевков и выпаса оленей, чтобы избавиться от накладываемых местной социокультурной средой обязательств.

Требования дележа возникали, если кто-то его не соблюдал. У подкаменно-тунгусских, дудинских эвенков зафиксирован даже термин *боричивкан/боричипкан* – «заставить, предложить разделить», у найцев – *боримаси* – «просить поделиться» [ССТМЯ 1975: 95–96]. С появлением новых институтов управления, соединявших обычное право и государственную административную систему управления, в числе других рассматривались и жалобы на неисполнение фундаментального обычая нимат. «Раньше (Чераул помнит) даже жаловались старосте за то, что не дал тебе нематы. Хорошо помнит Чераул, что за это пороли (это у горных было). Сейчас, если человек не хочет дать нематы, на него даже не обижаются, но все равно обычай давать сохранился» [АИЭА РАН. 49/1/п.3]. Подобные примеры известны и из других районов Сибири: в начале XX в. охотник, тувинец-тоджинец, обратился с жалобой в местное родовое управление не на то, что другой охотник охотился на его территории, а на то, что он не исполнил обычай дележа [Вайнштейн 1959: 85].

Итак, мнение Н. Петерсона о том, что требование дележа характерно лишь для культур австралийских аборигенов, можно поставить под сомнение не только на основании данных в отношении долган и нганасан севера Западной Сибири, но и на основании тунгусских материалов [ПМА 1997–2002; Ziker 2002: 48; Миддендорф 1878; Левин 1932]. Это эгалитарное общество тунгусов, как и долган и нганасан, некоторых других народов Севера с его моральными законами требует делиться, и достаточно быть местным человеком для выдвижения таких требований.

Н. Петерсон считает, что именно требование дележа делает трудным накопление. Аборигены Австралии «*скрывают* накопление, хотя и признают его существование» [Peterson 1997]. Накопление существенных излишков пищи, по-видимому, и невозможно в данных природно-климатических, социально-экономических и социокультурных условиях. Накопление в охотничье-собираТЕЛЬСКИХ обще-

ствах идет по линии морального накопления и имеет, таким образом, преимущественно другое направление, нежели в скотоводческих или земледельческих обществах. Это накопление морального преимущества, доброй славы и известности как хорошего охотника среди членов своей кочевой группы, локальной общины. Дележ – одна из важных составляющих такого «морального» накопления. О мере общественного признания охотника в зависимости от соблюдения обычая нимат упоминал М.К. Расцветаев, об уважении к хорошему охотнику, обеспечившему нимат, писал А.С. Шубин [Расцветаев 1933: 22; Шубин 2007: 25]. Дележ был просто необходим при кочевом образе жизни и соответствующей ему социальной структуре, когда нужно было обеспечить доступ к новым землям, ресурсам, а также подтвердить и укрепить родственные связи людей, вынужденных жить в связи с особенностями природы и хозяйства вдали друг от друга небольшими мобильными коллективами, встречаясь лишь в определенные периоды года и на относительно короткий срок. Так опосредованным образом проявляется и экономический смысл «морального накопления».

Трансформация дележа в советское и постсоветское время

М.Г. Левин, в 1931 г. – краевед Восточно-Ногаевской культбазы, интересовался у эвена Чераула, откуда взялся этот обычай и почему он сохраняется до сих пор? «Вот я тебе скажу <...> Кто настоящий стрелок, тот всегда без мяса сидит. А кто никогда не убивает, тот всегда и с ремнями (из нерпичьей кожи. – А.С.), и с мясом. Черт его знает, кто такой закон делал... Вот в прошлом году Николай 4 нерпы убил, 4 товарища было, сам он без ремней остался» [АИЭА РАН. 49/1/п. 3/42: 3–4 об.].

Для строителей социализма в этом «законе» крылось серьезное противоречие. С одной стороны, дележ рассматривался как позитивный обычай, как пережиток первобытного коммунизма, а с другой – как скрытая эксплуатация, поскольку официальным лозунгом советского общества был лозунг «Кто не работает, тот не ест!». Не случайно, именно в 1920-е гг. были проведены исследования и появились первые монографии по экономике северных народов, в том числе по обычаю дележа, который рассматривался в рамках экономических отношений¹. Это монографии Н.П. Никульшина об эвенках

¹ Оживление интереса к экономической жизни, конфигурации производственных объединений и отношений собственности наблюдалось совсем недавно в сибиреведческих, в т. ч. зарубежных, исследованиях в связи с переходом России от одной экономической модели к другой. Сейчас он явно пошел на спад. Тогда же оживился интерес к обычаю нимат и дарообмену вообще (Ссорин-Чайков; Donahoe; Ziker).

современного Эвенкийского автономного округа и К.М. Расцветаева о томпонских эвенах Якутии, в которых много внимания уделено описанию и анализу нимата и которые представляют серьезные исследования экономики тунгусских народов, в соответствии с социальным заказом и интересом к этим темам в 1930-е гг.

Н.П. Никульшин в целом охарактеризовал коллективные производственные объединения эвенков 1920–1930-х гг. как «первобытные», а нимат – как «обычай первобытнообщинного распределения», «родовой пережиток» [Никульшин 1939: 8, 35]. Большая заслуга этого автора – публикация конкретных этнографических материалов, примеров дележа.

Экономист М.К. Расцветаев в духе времени предложил оригинальную трактовку нимат'а. Он считал, что нимат развивался как форма поощрения и соревнования, был своеобразным вызовом, который требовал отплатить подарок. Лучшие охотники всячески поощрялись, т. к. мясо делилось между всеми [Расцветаев 1933: 45–46]. Такая мотивация действительно могла присутствовать, но как одна из прочих, и была похожа на мотив социалистического соревнования в современном М.К. Расцветаеву обществе (или сравнимо с появившейся значительно позже концепцией «символического капитала» и «практики» П. Бордо в рамках политической экологии) [Kawamura 2004: 157–169].

Несмотря на политико-идеологическую подоснову таких работ и прикладной характер, они постоянно востребованы: изобилие конкретных этнографических данных, собранных на основе стационарных полевых исследований, оставляет их открытыми для интерпретации с любых методологических позиций. Авторы делали заметный крен в сторону экономического объяснения нимат'а как пережиточного и родового, и отсюда напрашивался вывод, что рано или поздно он должен был исчезнуть. С одной стороны, они подчеркивали позитивную роль «первобытных» обычаев коллективизма и взаимопомощи, с другой – их негативную роль с точки зрения перехода к коллективным формам труда и распределения.

Своего рода замещением обычая стала коллективная форма распределения охотничьей и рыболовецкой добычи в колхозах: «Об нимате сейчас даже не знают. Нимат раньше закон был... Потом в колхозах стал бригадный метод и все в общий котел идет. И все, и какой нимат там будут делать» [ПМА, Лекарев А.П. 2005, Бурятия].

В Сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков слово «нимат» снабжено пометкой «устаревшее» [ССТМЯ. 1975. С. 593], однако лингвисты поторопились: дар и дележ существуют до сегодняшнего дня, хотя и в существенно измененном виде.

Эвенки и эвенки не изолированы от остального общества, с которым у них издавна имеется широкая сеть взаимосвязей. Они контак-

тируют и с торговцами, и государственными служащими, и с представителями промышленных компаний и т. д. В основном бродячие и кочевые до 1917 г. эвенки и эвены в XX в. в массовом и ускоренном порядке перешли, ведомые государственной политикой, на оседлый образ жизни в поселках и городах. В настоящее время доля городских жителей среди эвенков составляет 24,1 %, у эвенов – 32,4 % [Коренные 2006], но и среди них многие заняты в сфере традиционного природопользования. Некоторые остались профессиональными охотниками и оленеводами. Насколько изменились, и особенно за советский период ускоренной модернизации, их традиционные мировоззренческие ценности, в число которых, вне сомнения, входит обычай дележа?

Сибирские материалы не расходятся с утверждением Н. Петерсона, сделанного на основании австралийских материалов: идеология дележа сохраняется среди охотников-собирателей, даже если они перестали быть ими или сочетают в своем жизнеобеспечении разные экономические модели [Peterson 1997]. Полевые материалы свидетельствуют о бытовании этого обычая. Нимат сохраняется среди подкаменнотунгусских, катангских, северобайкальских, баунтовских эвенков, верхнеколымских, охотских, момских эвенов и многих других групп: «Охотник считает: мое дело убить зверя, а дальше вы сами решайте, кому отдавать» [ПМА, Суздамов П.П. 1993, Якутия]. Он бытует среди тех, кто постоянно хозяйствует в тайге или тундре, а также распространяется на родственников и знакомых, живущих в небольших поселках с высоким уровнем неформального самоуправления [Тураев 2004: 92]. В 1962 г. охотник добыл изюбря и разделил мясо родственникам и соседям. Об этом стало известно начальству, и у эвенка возникли проблемы. Другой охотник, вскоре после этого случая добывший зверя, ни с кем не поделился. Эвенки были возмущены. На собрании одна из колхозниц негодовала: «Почему охотники начали забывать вековые традиции?! Кому это надо, чтобы эвенки перестали быть эвенками?» [Шубин 2007: 159]. Охотник из п. Суринда Эвенкийского автономного округа, добывший мясо, полностью и безвозмездно раздал его в поселке родственникам и знакомым, почти ничего не оставив себе [Алехин 2001: 158]. Катангские эвенки отдают шкуру медведя в *нимат* членам своей семьи, затем ближайшим родственникам, членам своего же рода, и только потом соседям или нужным людям. Из таких шкур делают зимние семейные одеяла наподобие спальных мешков, а эвены Магаданской области в прошлом делали «дождевики» для сезона осенне-весенней переходной погоды на побережье [ПМА].

Не заметить этого обычая невозможно, меня как «гостя», «иноплеменника» всегда наделяли мясом или рыбой при отъезде. В то же время старый закон изменился, что отмечают и сами эвенки: «Если

в лесу мы сколько-то человек, мы добыли сохатого, мы делим. И в деревне раньше делились. Опять тут как привезешь мясо, делишь поменьку родне. А сейчас такого уже не стало». Степень трансформации нимат'а и его формы варьируют в зависимости от региона, локальной общины, конкретного человека. Мои информанты, живущие в современных поселках, болезненно переживают нарушения нимат'а, осуждают их (особенно та их часть, которая исключена из взаимоотношений по поводу дележа). Соблюдение обычая приветствуется, рассказы об этом преодолевают многие сотни километров, что показывает настрой людей на поддержание традиционных ценностей, хотя по объективным причинам следовать им становится все труднее. В настоящее время на трансформацию обычая влияет целый комплекс факторов: индивидуализация промысла, связанная с улучшением и модернизацией охотничьего снаряжения, средств транспорта; рост товарности промысла и капитализация жизни, увеличение потребности в деньгах и товарах; необходимость иметь специальное разрешение (лицензию) на добычу.

Продукция охотничьего промысла – медвежья желчь, шкура, сало, струя кабарги, панты изюбря – имеет высокую рыночную стоимость, уже с XVIII–XIX вв. все чаще идет на рынок. Современный дележ добытого медведя у качугских эвенков касается, прежде всего, тех частей туши, которые имеют рыночную стоимость: «Медведей добываем в берлоге. Между собой охотники мясо делят, кто берлогу нашел, шкуру делят, желчь, что на продажу идет. Мясо себе берут» [ПМА, 2001, Иркутская обл.].

Инновации новейшего времени ведут к изменению системных связей между людьми. Для охоты сейчас необходимо иметь лицензию; это обстоятельство накладывает ограничения на дележ и формирует круг «своих» людей, в число которых входят биологические родственники и «нужные» люди.

В связи с этим нимат заменяется родственным даром и дарообменом [Ссорин-Чайков 1994: 205; Ventsel 2005: 158, 167]. Обычай дележа, гостевания, дарообмена существуют одновременно. Гостевание, в результате которого происходит перераспределение продукции охоты и оленеводства, а также уже готовой пищи (вареные кишки, голова, сердце, печень, почки), распространено сегодня в большей степени, чем «классический» нимат.

Дележ может переходить и переходит на уровень дележа не самой охотничьей добычи, а 1) дележа тех денег или товаров, которые получены в результате продажи добытого, или 2) перераспределения платежей разных форм (пенсий, социальных пособий и выплат или их товарных эквивалентов). Перепись 2002 г. зафиксировала высокий уровень иждивенчества (в европейском понимании) среди эвен-

ков и эвенов, что косвенным образом свидетельствует о перераспределении денег и товаров в их среде [Коренные 2006а]. За счет дележа социальных выплат между всеми членами эвенкийской бригады и их родственниками в поселке удалось выжить во время экономического кризиса начала 1990-х гг. [Ssorin-Chaikov 2003: 148–149].

«Официальный дележ», или перераспределение охотничьей добычи через официальные структуры, а также хозяйственные и общественные объединения народов Севера, широко практиковался на рубеже XX–XXI вв. Например, Ольская районная Ассоциация народов Севера Магаданской области в 1997–1999 гг. инициировала добычу и перераспределение мяса морского зверя среди стариков – эвенов, камчадалов, коряков Ольского района. Областная ассоциация вместе с местными ассоциациями (Среднеканской и Ольской) получила дополнительные квоты на вылов рыбы лососевых пород, которую доставили и распределили среди эвенов и юкагиров п. Сеймчан Среднеканского района. Некоторые национальные предприятия, известные в Магаданской области как «хозяйствующий субъект аборигенов», безвозмездно передавали часть добытой рыбы в детский дом, интернат, школу. Эти обычаи помогли людям выжить в условиях социально-экономического кризиса 1990-х гг. Для многих это было моральной поддержкой [ПМА, 1999, Магаданская обл.].

Таким образом, современный дележ в условиях дисперсности и выраженной социальной и территориальной структурированности народов приобретает новые формы, отвечающие времени. Это уже не классический нимат, а иные формы дележа в новых обстоятельствах, когда сохраняется не традиционная форма, а мировоззренческие основания, т. е. философия дележа. Позволю предположить, что удачливый бизнесмен из эвенкийско-русской семьи, проживающий в Бурятии и известный своей благотворительностью, в какой-то мере сохранил в своем менталитете эвенкийскую философию дележа.

Взаимопомощь в тайге проявляется более зримо, чем в поселке, но сегодня и в тайге и в поселке важна репутация человека, берущего в долг. И не всяким продуктом сейчас делятся. Предметом дележа и займа в п. Суринда на Подкаменной Тунгуске не становятся сахар, дрожжи – продукты, которые нужны для выгонки бражки, а также деньги, потому что их пропивают [Алехин 2001: 156–157]. Как правило, деньгами «делятся» близкие родственники, но дающие, в отличие от прошлого, старики и женщины. Остается открытым вопрос: что они получают взамен? Возможность совершения дара (или отдарка) некоторыми мужчинами сейчас очень мала, и это, на мой взгляд, еще одна из причин их депрессивного состояния, ухода в алкоголизм (или его оправдания) и даже суицида.

Природа дележа: дискуссия

Дележ в той или иной его форме был свойственен всем эгалитарным обществам мира. В данной статье впервые обобщены и проанализированы материалы по обычаю нимат у эвенков и эвенов. Нимат имеет у них практически полное сходство, что свидетельствует, помимо близкого родства, еще и об охотничьем прошлом.

По мнению А. Барнарда, дележ является наиболее крайней формой перераспределения в обществах охотников-собирателей. Подарки и различные формы дележа, хотя и не идентичные и действующие в разных сферах, могут быть тесно связаны. Существование подобного механизма помогает уравновесить доступ не только к потребляемой собственности, но и к продуктам земли [Barnard 1983]. В условиях нестабильности и порой непредсказуемости традиционных хозяйственных отраслей дележ был некой гарантией выживания и психологически давал чувство защищенности. Н. Петерсон на основании австралийских материалов считает, что в основе обычая дележа лежит экономическая и эволюционная рациональность. Но дележ имеет не только экономический смысл, это не просто способ страхования на случай голода. Дележ имеет социальное и символическое (по Кишигами – культурное) значение, поддерживает и воспроизводит социальные отношения. Дележ рассматривается как позитивный моральный императив [Peterson 1997: 181]. Д. Зайкер считает, что обычай дележа сохраняется из-за выгоды, которую имеет добытчик пищи в обмен на ее «передачу»¹. Она многозначна: моральное удовлетворение; соответствие традициям предков; одобрение окружающих, т. к. он поступает «по закону»; возможность совместной охоты и совместного дележа. Одна из мотиваций дележа – эмоциональная выгода, возможность хранить друзей и приобретать новых, а также получить от них что-то в будущем [Ziker 2002; Ziker 2002a; и др.].

В эвенских традициях-установлениях обычай дележа возведен в ранг закона. «Если ты, когда убьешь снежного барана или дикого оленя, не поделишься со своими друзьями – после этого тебе не будет везти, ничего не сможешь добыть» [Бокова 1998; Бурькин 2001: 202]. Обычай дележа охотничьей добычи – это разновидность социальных отношений между людьми, но также и отношений между социумом/индивидом и природой: необходимость дележа обусловлена традициями, основанными на представлениях тунгусов о связи с землей. «Природа умеренно, постепенно дает, *даром*», – замечал один эвенкийский охотник, и к этому дару должно быть проявлено соответствующее отношение для того, чтобы в будущем не потерять

¹ Английский термин «transfer» (передача, перемещение), который использует Д. Зайкер, на мой взгляд, не подходит для обычая нимат.

охотничью удачу. Мироззрение охотников сформировалось в процессе традиционного природопользования, когда каждый выход на охоту имеет дело с живым ландшафтом. Таким образом, дележ является и попыткой установления социальных отношений с миром природы и миром духов с целью обеспечения жизнедеятельности, продолжения рода. Несомненная причина дележа – это ожидание дара и взаимности не только и не столько от того, кому передана часть добычи, сколько от самой природы/земли/духов-хозяев (поскольку охотник поступил «правильно»). Накопление морального преимущества, о котором выше шла речь, в соответствии с мироззрением охотников-оленоводов превосходит сферу социальных связей и переходит на сферу отношений «человек – животное – духи-хозяева».

Вторая причина и одновременно следствие дележа – это новые социальные отношения по совместному использованию земли и, как потенциальная возможность, по браку. Дележ расширяет права дающего на территорию тех людей, которых он наделил добычей. Впоследствии они могут охотиться вместе при условии такого же дележа. Старики эвены вспоминали, что могли пригласить хорошего охотника на свою территорию, поскольку знали, что по обычаю нимат он все равно отдавал большую часть добытого [ПМА, 1993, Якутия]. Благодаря обычаю нимат, дающий расширяет, распространяет свое физическое «я» (а вместе с тем и своих родственников) на более широкое социальное и географическое пространство, расширяет сеть социальных связей и отношений. Основное значение термина *мата* – так называли человека, с которым поделили добытое на охоте – «чужеродец», и оно является общим и для эвенков, и для эвенов. Кроме того, *мата*, *матак*, *матаки* означают: «гость», «сосед», а также «свойственник». Последнее значение зафиксировано у подкаменно-тунгусских, илимпийских, токминских эвенков; в значении «зять» – у ольских, алланховских, арманских, томпонских, колымско-омолонских, охотских, саккырырских, момских эвенов [ССТМЯ 1975: 533]. Одинаковое слово для обозначения соседа и свойственника означает, что соседи могли стать и становились родственниками по браку. Отсюда яснее смысл нимат'а, который был действенным механизмом установления новых или подтверждения имеющихся взаимобрачных отношений. Для «бродячих» социальных объединений дележ служил важным «механизмом» расширения географического и социального пространства. Этот «механизм» работает до сих пор.

Нимат обеспечивал территориальные и экономические связи между кочевниками не только взаимобрачных, но и неродственных родов. Вероятно, этот обычай помогал расселению тунгусов по тер-

ритории Сибири, когда им приходилось внедряться на земли, занятые другими этническими группами. Кстати, и сам С.М. Широкого-ров писал, что у тунгусов существует обычай неограниченного гостеприимства, когда гость становится членом объединения [Shirokogoff 1929: 196; 312]. Этот обычай неограниченного гостеприимства характерен для обществ охотников-собираателей, в которых родство носит универсальный характер.

Кроме того, дележ имеет значение для формирования и поддержания этнической идентичности. Контакты с доминирующим обществом, экологические и культурные изменения, процессы урбанизации и глобализации серьезно изменили людей и обычай дележа. Отторжение охотничьих территорий, сокращение и исчезновение зверя, трудности с получением лицензий, утрата охотничьей культуры приводят к тому, что дар/дележ добытого на охоте сегодня активно трансформируется в различные формы дарообмена, становится более формализованным. В сложившихся условиях имеется широкий спектр «переходных» форм дележа, таких, как гостевание, угощение, коллективная трапеза, дележ денег, товаров и даже «дележ» территории (для охоты или для нефтегазодобычи). Канадский антрополог Х. Фейт пишет, что североамериканских индейцев – охотников кри и их лидеров часто обвиняют в том, что они ведут соглашательскую политику с промышленными компаниями, подписывая документы на развитие промышленности на их землях. Х. Фейт показывает глубинные истоки такого отношения, которые лежат в идеологии дележа, взаимности, обмена у индейцев кри. Охотник делится, потому что он признает права других, но ожидает, что и другие примут во внимание его нужды. Обмен и взаимность ожидается ими от своих партнеров по переговорам, и все это с одной целью: «для продолжения проекта под названием жизнь» [Feit 2004: 20–21]. Подобное отношение, причины которого скрываются в менталитете, в настроенности на дар и дележ, было зафиксировано и у эвенков в их переговорах с промышленниками и государственными служащими относительно прокладки нефтепровода Восточная Сибирь–Тихий океан [Сирина, Фондал 2008; Fondahl, Sirina 2006].

Подобно тому, как взаимопомощь и взаимобмен в одной из индейских общин Северной Америки стали символическим капиталом, играющим важную роль в индейской экономике [Kawamiga 2004], обычай дара, дележа, взаимопомощи у эвенков и эвенов содержат в себе значительный этномобилизационный ресурс, который наряду с другими идентификаторами могут быть востребованы и в политической жизни.

Литература

Архив Института этнологии и антропологии РАН (далее – АИЭА РАН). Ф. 49. Оп. 1. Папка № 3. Ед. хр. 42; Ед. хр. 31.

АИЭА РАН. Ф. 49. Оп. 1. П. 3. Ед. хр. 42. Л. 3–4 об.

Алехин К.А. Этнокультурная характеристика локального сообщества (на материале эвенков Суринды). Проблемы коммуникативной культуры / Дис. на соискание степени к. и. н. Новосибирск, 2001.

Артемова О.Ю. Колено Исава. Охотники, собиратели, рыболовы: опыт изучения альтернативных социальных систем. М., 2009.

Богораз В.Г. Ламуты (из наблюдений в Колымском крае) // Землеведение. 1900. Кн. I.

Бокова Е. Эвэн ханнини. Якутск, 1998.

Бурькин А.А. Малые жанры эвенского фольклора. Исследование и тексты. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001.

Бычков О.В. Охотничий промысел русского населения таежного Прибайкалья во второй половине XVII–XX веке // Известия Архитектурно-этнографического музея «Тальцы». Иркутск, 2003. Вып. 2.

Вайнштейн С.И. Род и кочевая община у восточных тувинцев // СЭ. 1959. № 6.

Варламова Г.И. Мировоззрение эвенков. Отражение в фольклоре. Новосибирск: Наука, 2004. Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.). Л.: Наука, 1969.

Годелье М. Загадка дара. М.: Вост. лит-ра РАН, 2007.

Добромыслов Н.М. Заметки по этнографии баргузинских орочен // Труды Троицко-Кяхтинского отделения Приамурского отдела Императорского Русского географического общества (далее – ИРГО). Кяхта, 1902. Т. V. Вып. 1.

Дьяченко В.И. Охотники высоких широт. Долганы и северные якуты. СПб.: Европейский дом, 2005.

Калитин Н.Р. Нимат // Эвенкийская литература. Учебная хрестоматия. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2006.

Коренные малочисленные народы Российской Федерации. Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года. Официальное издание. Т. 13. М., 2006.

Коренные малочисленные народы Севера, проживающие на территории Иркутской области. Статистический сборник № 187. Иркутск: Иркутскстат, 2006а.

Левин В. Стационарная работа среди кочевого населения // Советский Север. 1932. № 4

Линденау Я. Описание тунгусов, которые живут у Удского острога // Описание народов Сибири (первая половина XVIII в.). Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-востока. Магадан: Магаданское книжное издательство, 1983.

Майнов И.И. Некоторые данные о тунгусах Якутского края // Труды ВСОИРГО. Иркутск, 1898. Вып. 2.

Миддендорф А. Путешествие на север и восток Сибири А. Миддендорфа. Ч. II. Север и восток Сибири в естественно-историческом отношении. Отдел VI. Коренные жители Сибири. СПб.: типография Леопольда Фосса в Лейпциге, 1878.

Мосс М. Общества, обмен, личность. М.: Вост. лит-ра РАН, 1996.

Никульшин Н.П. Первобытные производственные объединения и социалистическое строительство у эвенков. Л.: Главсевморпуть, 1939.

Расцветаев М.К. Тунгусы Мямьяльского рода. Социально-экономический очерк с приложением тунгусских бюджетов. Труды Совета по изучению производительных сил. Серия якутская. Вып. 13. Л.: Изд-во АН СССР, 1933.

Салинз М. Экономика каменного века. М.: ОГИ, 1999.

Сирина А.А., Фондад Г.А. Призрак нефтепровода на севере Байкала // ЭО. 2008. № 3.

Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков (ССТМЯ). Л., 1975.

Ссорин-Чайков Н.В. Обмен и социальные связи в эвенкийском обществе советского периода: набросок программы исследования // Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований. М.: ИЭА РАН, 1994.

Титов Е.И. Заметки по этнографии тунгусов (Баргузинский округ Забайкальской области). Землепользование и охотничье право // Вестник Азии. Известия общества русских ориенталистов. Харбин, 1924. № 52.

Тураев В.А. Традиционное хозяйство эвенков Амурской области: проблемы выживания в рыночных условиях // Гуманитарные науки в Сибири. Новосибирск, 2004. № 3. С. 92.

Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. Л.: Наука, 1969.

Шубин А.С. Эвенки. Улан-Удэ: «Республиканская типография», 2007.

Юргенс Н.Д. Экспедиция к устью реки Лены // Известия ИРГО. СПб., 1885. Т. XXI. Вып. 4.

Barnard A. Contemporary Hunter-Gatherers: Current Theoretical Issues in Ecaology and Socail Organization // Annual Review Anthropological. 1983. № 12. P. 193–214.

Bird-David N. The giving environment: another perspective on the economic system of gatherer-hunters // Current Anthropology. 1990. P. 189–196.

Feit H James Bay Crees' Life Projects and Politics: Histories of Place, Animal Partners and Enduring Relationships // In the way of development: indigenous peoples, life projects and globalization / ed. by Mario Blazer, Harvey A.Feit and Glan McRae. London- N-Y: Zed Books, 2004. P. 9–23.

Fondahl G., Sirina A. Rights and risks: Evenki concerns regarding the proposed Eastern Siberia-Pacific Ocean pipeline // Sibirica. 2006. Vol. 5. Issue 2.

Hunters and gatherers. Vol. 1. History, evolution and social change. Vol. 2. Property, power and ideology / ed. by T. Ingold, D. Riches and J. Woodburn. Oxford: Berg, 1988.

Kawamura H. Symbolic and political ecology and contemporary Nez Perce Indians in Idaho, USA: Functions and meaning of hunting, fishing and gathering practices // *Agriculture and Human Values* 21. 2004. 157–169.

Kishigami N. Contemporary Inuit Food Sharing: A Case Study from Akulivik, RQ. Canada // Paper prepared for «Effective Local Institutions for Collective Action in Arctic Communities», 5th International Congress of Arctic Social Sciences (ICASS V). 22. May. 2004 at University of Alaska, Fairbanks.

Peterson N. Demand Sharing: Sociobiology and the Pressure for Generosity among Foragers? // *Scholar and Sceptic. Australian Aboriginal Studies in Honour of LRHiatt* / F. Merlan, J. Morton & A. Rumsey (eds.). Canberra: Aboriginal Studies Press, 1997.

Shirokogoroff S.M. *Social Organization of the Northern Tungus*. Shanghai, China: The Commercial Press, Ltd, 1929.

Ssorin-Chaikov N.V. *The Social Life of the State in Subarctic Siberia*. Stanford: Stanford University press, 2003.

Ventsel A. Reindeer, Rodina and Reciprocity. Kinship and property relations in a Siberian village / *Halle Studies in the Anthropology of Eurasia*. Vol. 7. Berlin, 2005.

Ziker J.P. *Peoples of the Tundra. Northern Siberians in the Post-Communist Transition*. Prospect Heights, IL. 2002: Waveland Press.

Ziker J.P. *The Food Sharing Debate: A Case Study from Siberia*. Draft paper prepared for the 9th International Conference on Hunting and Gathering Societies. Edinburgh, Scotland, September 9–13, 2002a <<http://www.abdn.ac.uk/chags9/1ziker.htm>>

М. М. Балзер

ГОРЯЧИЕ ТЕМЫ, ХОЛОДНЫЕ РЕАЛЬНОСТИ И СЕВЕРНЫЕ НАРОДЫ

«Это было в марте 2007 г., – так начал рассказ мой собеседник, представитель якутской интеллигенции, по происхождению – выходец из далекой от столицы деревни. – Ледовая дорога через Лену функционировала, и мы поехали по основному пути... за надежностью которого следит милиция. Я хотел успеть из Бистека (деревня на берегу. – *М.Б.*) в Якутск на работу... Попуток со стороны Бистека не было, и мы вдвоем с еще одним человеком взяли такси».

Дальше начинается фильм ужасов: «Мы сидели в машине с затененными стеклами – какая-то японская марка, – поэтому не сразу поняли, что произошло. Оказалось, что мы тонем. Мы попали в какую-то полынью, и машина провалилась! В марте! Такого не должно было случиться! Но с нами произошло... Мы не осознавали весь ужас ситуации, иначе бы сразу запаниковали. Когда двигатель затопило, мы думали, что в худшем случае нам придется вылезать по колено в воде, и немного намокнуть. Однако водитель не мог открыть свою дверь. В конце концов, я распахнул мою дверь, и вода хлынула внутрь. Я в шубе вынырнул на поверхность. Остальные тоже выбрались... Мы пошли в противоположных направлениях, надеясь поймать машину, идущую со стороны Якутска. Я шел как можно быстрее, думая о том, что кто первым найдет другого водителя, тот вернется на помощь остальным...»

Все потерпевшие в конце концов спаслись, однако моего собеседника подобрали последним. Его подобрали пожарные, когда остальные уже сидели дома в тепле. Поворчав по поводу того, что молодые люди не понимают испытанных временем законов взаимопомощи и выживания на Севере, рассказчик обратился к метафизической, судьбоносной стороне происшествия, сказав, что ему «было предназначено прожить еще немного». Чего он не произнес вслух, так это то, чему посвящена данная статья: то, что с ним произошло, вполне может быть предзнаменованием надвигающихся климатических изменений, последствия которых скажутся на жизни коренного населения и новых жителей Севера как в большом, так и в малом. К его рассказу можно, конечно, отнести как к простому анекдоту, но

в дальнейшем я приведу другие свидетельства и прогнозы по поводу подобных признаков глобального потепления.

Выбор темы для моей публикации к знаменательному юбилейному случаю был обусловлен несколькими важными соображениями, не все из которых очевидны для тех, кто знаком с работами В.А. Тишкова. Прежде всего мне хотелось бы отметить вклад В.А. Тишкова, который посвятил свою научную деятельность и жизнь «прикладной антропологии», занимаясь проблемами, актуальными как для этнологии, так и для политики. Во-вторых, нельзя не признать, что связанные между собой темы изменения климата и экологических бедствий являются в наше время предметом «горячих» обсуждений, независимо от того, в какой степени мы признаем их актуальность. В.А. Тишков никогда не избегал обсуждения горячих тем. В-третьих, проблематика моей статьи перекликается с недавней работой В.А. Тишкова, посвященной земле и пространствам, границам и культуре, хотя я рассматриваю некоторые из развиваемых им концепций под несколько другим углом зрения. В-четвертых, взаимосвязанные экономические, политические и социальные проблемы, рассматриваемые здесь, имеют критическое значение для моих собственных исследований, посвященных выживанию коренных народов, как индивидуальному, так и групповому.

В 2007 г. другая коллега – саха (якутка) – Ульяна Винокурова, социолог и бывший депутат парламента Республики Саха-Якутия, красноречиво выразила свою озабоченность по поводу тенденций глобального потепления, достигающего района средней Колымы, где она выросла. За последние десять лет в этом районе стало больше наводнений, и они стали более серьезными, объяснила она. Люди начали беспокоиться о более широких последствиях для здоровья и экологии, которые может принести изменение климата. «Мы любим холод, – заявила Ульяна, – он защищает нас от разнообразных микробов, размножающихся в теплую погоду. Насстораживают ранние оттепели весной и поздние заморозки осенью. Особенно беспокоит капризность погоды. Прежние таблицы погоды и погодные приметы наших предков хуже предсказывают современную погоду, чем раньше»¹.

¹ Я благодарна Платону Слепцову, Ульяне Винокуровой и Анатолию Гоголеву за многочисленные плодотворные беседы, которые мы вели за те годы (начиная с 1986), когда я с некоторыми перерывами работала в поле; Эльзе-Баир Гучиновой и Галине Комаровой за организацию данного проекта; Вадиму Комарову за перевод; Валерию Тишкову за помощь в течение многих лет; и всем моим собеседникам в Республике Саха-Якутия. Моя работа в республике началась с официального культурного обмена в 1986 г. и продолжалась, особенно в летний период начиная с 1991 г. Я опираюсь на концепции *ойкумены* и антропологические теории по поводу новых «нарождающихся форм»

Насколько же широко влияние климатических изменений? Приметой постсоветской жизни стали более широкие возможности самовыражения и организации местных групп. Однако эти возможности нередко сочетаются и вступают в противоречие с интересами крупных компаний, осваивающих российский Север. Основные политико-антропологические положения моей работы в данном случае таковы:

1) Конфликты по поводу землепользования и ресурсов выявляют разнообразные идентичности и политические противоречия. Такие конфликты могут обостряться в связи с климатическими изменениями. Эти конфликты приводят к нестабильности и неопределенности, усиливаемых и внешними для республики политическими факторами, например, недавними процессами новой централизации и перераспределения полномочий на московском уровне.

2) Значение экологии в формировании этнонациональной идентичности может быть различным. На примере народов Сибири и Дальнего Востока можно, как через увеличительное стекло, наблюдать подобные процессы в действии, а также то, как экологические движения вписываются на многих уровнях в контекст глобализующейся политической активности¹.

Огромное влияние на земельные права групп коренного населения оказывает неравномерность политической структуры Российской

глобальных взаимодействий, заглядывая за пределы популярного понятия «глобальный». См.: Michael M.J. Fischer 2003.

¹ По поводу «раннего предупреждения» см. также [Wintsch, ed. 1991]. В России многие, в том числе ученые и ведущие экономисты, отказываются признавать проблемы, связанные с парниковым эффектом. См., напр.: Опрос мирового общественного мнения от апреля 2008 г., www.WorldPublicOpinion.org: «Государства, среди жителей которых наиболее велика доля сторонников откладывания каких-либо мер, – это Индия (24 %), Россия (22 %) и Армения (19 %). Ниже всего эта доля в Аргентине (3 %) и Таиланде (7 %)». Согласно сопутствующей диаграмме, только 32 % опрошенных россиян назвали проблему «серьезной и актуальной». В то же время, замминистра по чрезвычайным ситуациям Руслан Цаликов признал 3 мая 2008 г., что последствия глобального потепления для России особенно ощутимы www.yamal.org/tema/index.htm#baza11. Новая «климатическая доктрина» России была провозглашена www.bellona.org/articles/articles_2009/климатическая_доктрина (последний доступ – 13 мая 2009 г.). По поводу арктической политики России см. «Основы государственной политики Российской Федерации в Арктике на период до 2020 года и дальнейшую перспективу» www.rg.ru/2009/03/30/arktika_osnovy_dok.html (последний доступ – 15 апреля 2009 г.). Этот доклад отвергает «милитаризацию Арктики» и приветствует международное сотрудничество, при обеспечении для России безопасного коммерчески-ориентированного Северного Морского пути. Президент Дмитрий Медведев также подчеркнул в июне 2010 г. необходимость принятия новых экологических стратегий.

Федерации, правомерно называемая асимметричным федерализмом. Более крупные народы Сибири, обладающие республиканским статусом, имеют некоторую степень свободы управления, однако и их права сейчас меньше, чем во времена президента Ельцина. Малые коренные народы, имея некоторые права на бумаге, обладают гораздо меньшим контролем над своей землей. Это приводит к усилению активности лоббирующей их интересы организации АКМНСС и ДВ РФ, Ассоциации коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ. Речь пойдет о Республике Саха (Якутия), где я неоднократно проводила полевые исследования, начиная с 1986 г. Также я буду сравнивать ситуацию с положением в других районах Севера. Население Саха достигло 450 000 согласно переписи 2002 г., что составляет более 45 % от почти миллионного населения республики. Русские составляют около 41 %. Территория Республики Саха примерно в 4 раза больше Техаса, или, как любят говорить некоторые саха, размером почти с Индию¹. Экономическое и экологическое значение этого крупнейшего субъекта Российской Федерации велико.

Множество уровней социальных взаимодействий в постоянно меняющемся российском обществе представляет вызов этнологам, привыкшим наводить рафинированную этнографическую лупу на лагерь кочевников, деревню или «этнический» уровень. В этой работе содержатся три аналитические части: политический и экономический контекст; культурные последствия экологических тенденций и климатических изменений; заключительные соображения по поводу мнений коренного населения и разнообразия его политических реакций. В завершение я вновь обращаюсь к работе В.А. Тишкова в отношении коренных народов.

Политический и экономический контекст

В последние десятилетия, уделяя на словах много внимания важности экологии и такой юридической категории как «зоны традиционного природопользования», некоторые представители местной власти – как саха, так и русские – ставили во главу угла интересы освоения недр чаще, чем интересы местного населения. Чиновники любят с гордостью говорить, что в Республике Саха находится большая часть российских алмазов и огромное разнообразие неразрабо-

¹ Достоверность результатов переписи 2002 г. подвергалась сомнению, в том числе некоторыми из ее консультантов, включая В.Тишкова. Тем не менее некоторые демографические тенденции очевидны. Население Якутии выросло примерно на 12 % по сравнению с 1989 г., эмиграция русских и украинцев снизилась в относительных цифрах. Якутия занимает 3 103 200 кв. км и включает 3 часовых пояса.

танных полезных ископаемых. Однако федеральное правительство претендует на контроль над всеми этими ресурсами. Это приводит к напряженным отношениям между местными активистами, которые подчеркивают ценность самоопределения родины для сохранения природы, и чиновниками – как в Якутске, так и в Москве, – заинтересованными в более быстрых экономических результатах.

Острое чувство малой родины с традиционными представлениями о земле Саха (Sakha Siré) и взаимопомощи на этой земле – *téréésin*, – характерно для многих в республике. Это относится не только к преобладающему коренному народу – саха (якутам). В последнее время появилась общественная организация под названием «Наша родина – Саха», членами которой являются как саха, так и представители других национальностей, включая русских.

Республика поделена на регионы, называемые *улусы*. Северные *улусы*, например, Олекминск, Томпон, Мом, Аллай, Среднеколыма, Верхнеколыма и Абьи обладают слишком сложным составом и экономической базой, чтобы можно было говорить о каком-либо доминирующем этносе. Северная колониальная политика привела к широкому недовольству в этом регионе, плохо согласующемуся с высказываемыми вслух идеалами общественной солидарности и местного самоуправления. Зимой 1998 г. некоторые многонациональные северные поселки городского типа пришлось срочно эвакуировать на вертолетах в связи с отключениями энергии. ЧП привело к массовому отъезду русскоговорящих сезонных рабочих, в основном тех, у кого был другой дом в «материковой» России. Значительная часть фондов Всемирного банка и республиканских средств пошла на обеспечение их переселения и благополучия. Эта ситуация обострила межнациональную напряженность и, как любой экономико-демографический кризис, заставила людей пересмотреть свои взгляды на патриотизм, мировоззрение и взаимоотношения с землей.

Добыча энергоносителей в республике (пока?) себя не окупает, учитывая насколько дорого она обходится в отдаленных районах. Особую озабоченность вызывает новый нефтепровод, пересекающий Лену в районе Олекминска. В 2009 г. участники компании «Спасем Лену!», приуроченной к Дню Земли, обнародовали сведения, что этот нефтепровод проводят по траншее, а не под землей, что увеличивает вероятность утечек нефти, если вечная мерзлота начнет таять. По состоянию на середину 2010 г. было сообщено уже о трех авариях. Подобная практика восходит к советскому периоду: «В результате плохого понимания и небрежной интерпретации термина “экология” Якутия во второй половине XX в. с согласия ее жителей пострадала от строительства водохранилищ при сооружении Вилюйской и Колымской ГЭС не просто в зоне вечной мерзлоты, а в районе мирового по-

люса холода, что привело к массовой гибели лесов, больших и малых рек и территорий вокруг озер». Особенно существен рост концентраций газа метана, тяжелых металлов и фенолов¹ [Николаева 2008]. Север Саха, как и весь российский Север, – это зона бедности, растущей безработицы, экстенсивного промышленного развития и нестабильности [См.: Heleniak 1999; Heleniak 2009; Hill and Gaddy 2003]. Писательница саха Диана Николаева, как и многие другие в республике, также обеспокоена возможной перспективой политической реструктуризации южных, демографически более русских, районов Саха, где сконцентрирована алмазная промышленность (более 90 % российских алмазов добываются в Саха), которые могут быть выведены из-под республиканского контроля либо официально – посредством изменения границ, – либо более коварно – в результате складывающихся *de facto* экономических отношений. Отрицательное отношение в республике к таким экономически обусловленным политическим тенденциям отчасти связано с чувством уязвленной гордости за то, через что Саха уже пришлось пройти. Николаева использует лексику кризиса: «При промышленном освоении Якутии с целью добычи алмазов, золота, сурьмы, каменного угля, смолы, газа, нефти были разрушены многие ландшафты без последующей реабилитации, а под маркой разведки месторождений были уничтожены охотничьи угодья, олени пастбища, места разведения животных, зверей и птиц... Коренные народы, веками выживавшие в суровых условиях Севера, сегодня не могут прокормить себя, а средняя продолжительность их жизни составляет 53 года»².

¹ См. также: Felicity Liggins *Impacts of Climate Change: Russia Devon: Met report, 2008*: «Замерзшие торфяные болота северной России уже сейчас страдают от усиливающегося таяния и выбросов метана. Как и сибирским торфяникам, этим землям угрожает высыхание и возможные возгорания... Изменение климата, избыточный забор воды, загрязнение и истощение донных отложений могут нанести существенный вред важным заповедникам дикой природы. Например, заповеднику в дельте Лены. В него входит 61 000 кв. км охраняемой среды обитания, однако в последнее время потепление приводит к эрозии, в результате чего дельта отступает на 3,6–4,5 метра в год. В ближайшие годы процесс может ускориться». См. также: Cruz R.V., Harasawa H., Lal M., Wu S., Anokhin Y., Punsalmaa B., Honda Y., Jafari M., Li C. and Ninh N. Huu. *Asia. Climate Change 2007: Impacts, Adaptation and Vulnerability. Contribution of Working Group II to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*; Parry M.L., Canziani O.F., J.P. Palutikof P.J. Van der Linden and C.E. Hanson. Eds. Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2007. P. 469–506.

² Диана Николаева <www.regrus.info/anounces/10/341.html> Uhhan Siré. 16 апреля 2008 г. «Священные места Якутии не видны из Якутии». См. также: Дмитрий Верхотуров 2008 г. www.regrus.info/anounces/3/302. По поводу пер-

Хотя у общества остается немного возможностей для выражения своих проблем, людям иногда удается высказать обеспокоенность вслух, как например, в 2007 г. в ходе Гражданского форума в Якутске. Помимо этого местные активисты постоянно обращаются к московским властям, особенно к тому, что осталось от Госкомсевера, хотя с минимальными результатами. Ситуация усложняется бюрократической «лисой в курятнике»: надзор за экологией находится в ведении Министерства регионального развития. Разочарование отсутствием помощи из Москвы, особенно исчезновением прежде регулярных субсидий в виде северного завоза, привело к созданию в конце 1990-х гг. в Санкт-Петербурге Северной коалиции регионов и республик. Такой инструмент как республиканские выборы стал недоступен после указа Президента В. Путина 2004 г., согласно которому глав регионов назначает Президент.

Наиболее уязвимыми северянами оказываются «меньшинства внутри меньшинств». Так же как многие саха опасались русификации в XX в., малочисленные коренные северные этнические группы боялись сахаизации («якутизации»), как, впрочем, и русификации. Юкагиры (одулы), численность которых стала сокращаться задолго до советского периода, понесли особенно серьезные потери. Две группы юкагиров проживают изолированными сообществами – *Чайла* и *Тэки Одулок* – на северо-востоке республики. Их «палеоазиатский»* язык находится на грани исчезновения, как и их традиционные охота и рыболовство, ориентированные на семейную общину. Однако в 1998 г. парламент Республики Саха – Ил Тумэн – принял закон о нефинансируемой этнической автономии под названием Суктул для оставшихся юкагиров, чья численность сейчас – менее 2 тыс. чел. Согласно местному законодательству, на земле Суктул «вопросы социально-экономического, культурного и национального развития находятся в ведении местного самоуправления». Впечатляющий эксперимент самоопределения Суктула забуксовал в судебных инстанциях. Однако по закону у них есть Совет Старейшин.

Эвено-Бытантайский округ был создан в 1989 г. из Саккырырско-го района для малого народа *эвенов* (ранее известного как *ламут*). Некоторые утверждают, что создан он был по инициативе Президента Михаила Горбачева в качестве прецедента для будущего изменения

спектив ожидаемого срока жизни премьер-министр Путин объявил весной 2009 г., что средний общероссийский показатель в 2008 г. вырос до 73 лет у женщин; 59,1 года у мужчин.

* *Палеоазиатские языки* – условный термин, традиционно применяемый к языкам, чьи родственные связи неизвестны. В настоящее время существует гипотеза о родстве юкагирского языка и языков уральской языковой семьи. (Примеч. пер.)

административных границ внутри Советского Союза. Эвенская диаспора разбросана по множеству *улусов* и не участвует активно в реальной политике своего номинально титульного округа. Большинство эвенов и эвенков живут вне своей номинальной национальной территории в небольших поселках и лагерях. *Эвены* и *эвенки* – это тунгусские народы, численность которых согласно переписи 2002 г. составляла 11 657 и 18 232 человека соответственно. Традиционный образ жизни оленеводов был подорван в советское время, но не исчез полностью. Участники современных обсуждений культурного и политического возрождения связывают свои надежды с поддержкой местными правительствами разбросанных по большой территории *общин*, подобно той, что есть в Западной Сибири, а также со специальными языковыми программами там, где это возможно¹.

В последнее время лидеры эвенков значительно пессимистичнее смотрят на возможности сохранения большинства *общин* внутри и за пределами республики, учитывая недостаток политической поддержки на высшем уровне и трудности коллективной организации людей, разбросанных между несколькими административными границами. Еще одним источником серьезной угрозы может стать строительство новой ГЭС, словно иронически названной «Эвенкийская», в нижнем течении Тунгуски в Красноярском крае. Первый вице-президент АКМНСС и ДВ РФ Павел Суляндзига назвал этот проект «скрытым этноцидом» в форме «экоцида»². В 2009 г. местные жители (как рус-

¹ В то время как официальный московский отчет 2009 г. говорит о более высокой рождаемости среди коренных народов, чем в среднем по стране, 89–02, более 17 % сообществ столкнулись с невыполнением Закона от 1999 г. о «Территориях традиционного природопользования». См. www.vremya.ru, интервью с Максимом Александровичем Травниковым, замминистра регионального развития, Ивана Сухова, 20 февраля 2009 г. Для сравнения с Западной Сибирью, см. [Wiget and Balalaeva 2004: 129–158].

² В июне 2007 г. я была в Якутске, когда Павел Суляндзига проводил встречу с лидерами коренных сообществ Якутии, где обсуждалось влияние этой плотины ГЭС и другие проблемы коренных народов (в Институте малых народов Севера). Он объяснял, что АКМНСС и ДВ РФ не может предпринять никаких юридических мер против массового перемещения населенных пунктов, пока сами местные лидеры не подадут официальные жалобы, и призывал к более тесному общению между малыми народами, якутскими лидерами и российскими экологическими активистами. См. также: Павел Суляндзига, Ольга Мурашко, Юлия Якель (2009) «Пропаганда вражды к коренным народам Севера» www.raipon.info 18 января 2009 г. (последний доступ – 19 января 2009 г.). По поводу контекста см. веб-сайт АКМНСС и ДВ РФ www.raipon.info, особенно их сетевой журнал «Живая Арктика». Про плотину и ее воздействие, см. <http://alert.hro.org/info/agora.php> и <http://forum.msk.ru/material/news/462166.html>. Ср.: Paul Goble Window on Eurasia:

ские, так и эвенки) проголосовали против строительства плотины на референдуме. Текущий экономический кризис в России и боязнь перед повторением катастрофы на Саяно-Шушенской плотине в соседней Хакасии могут помешать этому непопулярному суперпроекту. Местные лидеры и АКМНСС и ДВ РФ призывают московские власти придать Эвенкийскому району Красноярского края, который оказался под угрозой, статус новой федеральной республики, чтобы предотвратить будущие нежелательные проекты.

Амбициозные суперпроекты появляются в результате сотрудничества центрального Министерства природных ресурсов со все более послушными неизбираемыми республиканскими и местными администрациями. Экологическая экспертиза каждого проекта проводится часто формально или коррумпировано. Падение гражданской активности в масштабах всей страны бросается в глаза на Севере. Немногим хватало смелости протестовать против недавних проектов, включая новые плотины ГЭС; стремительно приближающуюся железнодорожную ветку от Байкало-Амурской магистрали на север к Якутску (ЯМ); проникновение энергетической промышленности на Дальний Восток; и продолжающуюся экстенсивную нерациональную добычу полезных ископаемых, в особенности, в районах Мирного и Алдана. Широко разрекламированное открытие Северного морского пути для коммерческого использования вызывает особую обеспокоенность в связи с разнообразными последствиями для коренных народов.

Культурные последствия экологических изменений

Сибирские народы оказываются более яркими, однако пассивными жертвами экологической катастрофы и глобального потепления. Разнообразные культурные последствия кризисной ситуации, которые они испытывают на собственной шкуре, выставляют их в более чем фотогеничной роли «детей с плаката», идеально подходящих для использования в качестве «харизматичных персонажей» в пиар-арсенале как борцов за сохранение природы, так и представителей «наступающей цивилизации». Кампания, проводившаяся под эгидой ООН, объявившей 2008 г. Севера, подтвердила, что рост выбросов ме-

«Siberia's Russians Work with Non_Russians to Create Regional Legal Defense Center» April 7, 2008, www.windowoneurasia.blogspot.com. См. также: Дмитрий Верхотуров «ГидроОГК готовит депортацию эвенков» от 2 февраля 2008 г. www.regfus.info/anounces/10/251.html (прочитан – 3 февраля 2008 г.); Дмитрий Верхотуров «Эвенкия превращается в горячую точку», 2009, www.apn.ru/publications/print21518; и Rees W.G., Stammler F.M., Danks F.S. & Vitebsky P. 2008. 87: 199–217.

тана в тающей тундре наносит вред сибирякам и оказывает влияние на всех нас. Сибирякам никогда не нужно было обращаться к ученым, чтобы узнать, что их пищевые цепи более хрупкие, чем в южных регионах. Неисчезающие следы гусеничной техники и быстрая гибель лишайников – основной пищи северного оленя, – все это указывало на то, что приход на территорию русских шахтеров и энергетиков несет серьезные проблемы¹. Коренные жители опасаются, что продолжающееся освоение и демографические изменения могут иметь серьезные культурные последствия, не говоря уже собственном выживании в перспективе.

Экологическое движение в Республике Саха делало первые шаги в 1987 г., в эпоху Горбачева, когда активисты встали на защиту от разработки священного болота на берегу Лены в Якутске. Первая удача породила такие национальные движения с говорящими названиями, как *Кут сюр*, что переводят как «Сердце – Душа – Разум – Тело», и *Саха омук* («Народ Саха»). Еще одно воплощение этих тенденций – роскошный Культурно-духовный центр, открытый в 2002 г. Называемый *Арчы дьытэ*, «Дом очищения», он построен фасадом на священное болото. Ключевым моментом национального возрождения и духовного единения саха являются ежегодные праздники летнего солнцестояния, проводимые на деревенском, городском и республиканском уровнях. В сотрудничестве с местными этнографами правительство республики объявило церемонию официальным праздником в 1993 г. [См: Романова 1994, Balzer 2008: 95–110].

Представления саха о климатических изменениях опираются на несколько философских подходов к деликатному вопросу взаимоотношений человека и природы, основанных на синтезе тюркских и местных северных верований. Еще в 1991 г. Николай Игнатьев, старейшина саха с шаманским прошлым, объяснял мне: «Мы чувствуем, что происходят резкие изменения, меняется число хороших дней, магнитные силы космоса, условия, которые формируют циклоны». Петр Ильяхов, историк религии, в 2000 г. подтверждал, как динамически саха реагируют на современные проблемы, ища духовную связь с событиями в прошлом: «Все определяется Космосом, Природой [*aiyyylgha*, содержащее корень айуу, дух]... Существуют связи, специальные линии коммуникации, которые мы нарушили... Сколько ракет и прочего мусора мы отправили в Космос? Мы обстреливаем облака специальными самолетами, чтобы шел дождь. Мы сами создаем при-

¹ По поводу международного полярного мониторинга см.: < www.arcticpeoples.org/2008/04/23/>arctic_peoples_advance_climate_change_action_on_two_fronts (последний доступ – 28 июня 2009 г.). По поводу контекста см.: Balzer 1999; Osherenko and Young 2005.

чины климатических изменений и кризисов. Природа отвечает этими страшными разливами Лены» [1998 г.]¹.

Столь же катастрофическими были разливы реки Яны в 2003 г. и недавнее таяние островов у Арктического побережья. Среди других наблюдаемых природных отклонений – мокрые весны, затрудняющие охоту, за которыми следует «жгучее летнее солнце, иссушающее пастбища», как мне объясняла бабушка – саха Екатерина Павлова из деревни Октемск в 2008 г. Согласно отчету активистов – саха 2009 г., республика потеряла почти половину поголовья животных за период 1990–2008 гг., особенно оленей, а также 40 % лошадей. Даже если эти данные преувеличены, разрушительные последствия для традиционного образа жизни все же колоссальны². Подобные потери подрывают устои, на которых держатся местные языки, религиозные практики и верования.

Интересы экологии и культуры объединяются более продуктивно в великолепной республиканской сети природоохранных зон: 2 крупных заповедника федерального уровня, 5 национальных парков, 78 заказников, а также множество охраняемых объектов местного значения (включая небольшие уединенные священные рощи)³. Например, резерват Кыталык («журавль»), созданный на местном уровне в 1994 г. и получивший республиканский статус в 1996 г. Расположенный в Аллаиховском *улусе* в Яно-Индибирском регионе в бассейне реки Хромы, он охватывает 25 985,95 кв. км субарктической тундры, болот и зоны вечной мерзлоты. Там обитает множество видов, прежде всего сибирский журавль-стерх, дикий северный олень, соболь, горноста́й, лиса и редкий мускусный овцебык. Его основа-

¹ ПМА Марджори Мандельштам Бальзер. Интервью с Петром Ильяховым. 4 июля 2000 г.

² Информация от Общинного совета Якутского конгресса (общественная организация), через личное посредство Якутской диаспоры, 16 апреля 2009 г. Я благодарна основателям Якутской диаспоры Вере и Жаргалу Соловьевым за эту информацию и многое другое.

³ У Министерства охраны природы Республики Саха – замечательный сайт, где приведены подробные отчеты до 2006 г. См.: www.nature.ykt.ru и www.sakha.gov.ru. Два республиканских заповедника – это Усть-Ленский и Олекминский. См.: [www.nature.ykt.ru/RIAC/OOPT_RS_\(new\)/Zapovedniki](http://www.nature.ykt.ru/RIAC/OOPT_RS_(new)/Zapovedniki). Однако версия Федерального закона «О территориях традиционного природопользования и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Севера Республики Саха (Якутия)», которая обсуждалась 9 июня 2010 г. в республиканском парламенте (Ил Тумэн), по словам эвенкийского депутата Андрея Кривошапкина, может лишить малые коренные народы существующей специальной поддержки. <www.gairon.info/index.php/component/content/article/1_novosti> (последний доступ – 9 июня 2010 г.).

тель, Иван Дьячковский, известен под прозвищем *Кыталык Уйбаан* (Иван). В 2007 г. он обратил внимание на глобальные проблемы, стоящие перед Дальним Востоком: «Посмотрите, откуда к нам прилетают перелетные журавли, которые летят с юга, из Китая. В Китае они гнездятся как раз в районе катастрофической Плотины Трех Ущелий. Это место страшных последствий индустриализации, возникновения искусственных болот и еще того хуже»¹.

Министерство охраны природы («Ytyk Kéré Sirér») решает неподъемную задачу мониторинга экологического ущерба и планирования новых заповедников в Саха в условиях колоссального давления освоителей республиканских территорий. Министр саха Владимир Афанасьевич Григорьев поддержал новую программу, направленную на то, чтобы выявить и поставить под охрану закона как можно больше традиционных священных мест республики. В 2008 г. в Якутске была проведена важная конференция «Священные места Саха: изучение, охрана и использование», на которую были приглашены специалисты и активисты из других регионов. Священные места часто держатся в секрете, – это роскошь, которую коренным жителям Сибири, как и других районов Крайнего Севера, все труднее себе позволить в свете растущей конкуренции за их земли и возможных судебных дел. Священные места находятся под угрозой во многих регионах Сибири, как отмечает Ольга Мурашко: «Теперь, основываясь на нормах Земельного кодекса РФ, представителям АКМНСС и ДВ говорят, что коренные народы должны арендовать (!) родовые оленьи пастбища, промысловые угодья, которые они использовали и сберегали для потомков столетиями, и значит в том числе, свои священные места, погребальные урочища, на условиях конкурсов – это звучит кощунственно и противоречит всем международным принципам и нормам»².

Коренные народы Севера осознают последствия потери традиционных средств существования, когда младшие поколения будут

¹ Марджори Мандельштам Бальзер. Интервью с Иваном Дьячковским. 7 июля 2007 г.

² Мурашко О. Почему не работает закон о территориях традиционного природопользования? // Живая Арктика (Indigenous Peoples' World- Living Arctic) 2002. № 11–12. <www.npolar.no/ansipra/english/items/Why_not_work.html>.

Более оптимистичен пример – см. особенно сайт под эгидой ЮНЕСКО www.kuyaaar.ru, основанный министром просвещения Ф.В. Габышевой при поддержке министра культуры и духовности А.С. Борисова. «Куйаар» означает на якутском языке «Вселенная». Для сравнения: о положении священных мест по всему миру и усилиях по их сохранению, см.: Krupnik, Mason, Horton 2004.

вынуждены жить во все укрупняющихся городах и деревнях. Хотя многие стремятся стать горожанами, однако они понимают, что если исчезнет образ жизни дедушек и бабушек, их возможности также уменьшатся. Таков контекст, в котором создается программа Республики Саха по сохранению священных территорий, поддержке общин и культурному возрождению. В целом, по всему Северу многие считают свои народные знания о землепользовании, представления об экологии и климатических изменениях достаточно ценными, чтобы объединить их с более широким научным контекстом. Все эти знания в комплексе интерактивно ускорили вовлеченность коренных жителей. Как часто сторонние наблюдатели пользовались романтическими стереотипами о «первобытных» или «традиционных» обществах, ограждая лидеров коренных народов от высокотехнологичных коммуникаций и участия в политике. Однако в Сибири один из самых высоких уровней распространения Интернета в России, и саха создают сайт Википедии на языке саха¹. Многие намерены пользоваться информационными ресурсами максимально интерактивно и эффективно.

Заключение: расширяющийся спектр политических взглядов и возможностей

Огромные просторы Севера, населенные коренными народами, мало понятны, но крайне важны для нашего общего экологического благополучия в XXI в. Хорошо, чтобы политики и чиновники всех уровней признавали важность знаний и инициатив представителей коренных народов не только с точки зрения обеспечения базовых человеческих прав, но и с позиции использования опыта и знаний коренных жителей, которыми они готовы поделиться. Важный урок, который можно почерпнуть из динамики регионализации и перецентрализации в Российской Федерации, состоит в том, что большинство лидеров коренных народов готовы работать в рамках политической системы, если у них есть представительство и голос. Крупные коренные народы Сибири, обладающие своими республиками, такие, как Саха, Тува, Хакасия и Бурятия, имеют несколько больше возможностей заботиться об окружающей среде. Иностранным дипломатам и местным негосударственным организациям (НГО) следует придержи-

¹ См.: < www.sakhaworld.org >. См. также: Commission for the Russian Federation for UNESCO 2007 «Report on Measures Taken to Implement the Recommendation Concerning the Promotion and Use of Multilingualism and Universal Access to Cyberspace» <http://portal.unesco.org/ci/en/files/25841/12016214923>. Описание большого собрания текстов на коренных языках см.: <http://nlib.sakha.ru>.

живаться принципов, лежащих в основе российского федерализма, несмотря на риск того, что чиновники могут обвинить их во вмешательстве во внутренние дела. А самое важное – наблюдатели со стороны никогда не должны заранее предполагать наличие сепаратистских настроений, если жители сами не выражают таковых.

Коренные народы, не имеющие своего официального территориального образования, находятся в уязвимом положении, недавние слияния территорий нанесли им особо ощутимый ущерб. Международные защитники прав человека и их коллеги в России могут подробно объяснить, почему хозяйство таких коренных народов, как эвенки или юкагиры, станет эффективнее, и им понадобится меньше субсидий, если им будет позволено самостоятельно распоряжаться собственной землей, реками и лесами. Именно это имела в виду Элинор Остром, получившая в 2009 г. Нобелевскую премию по экономике, в работе которой обсуждается дифференцированный подход к управлению местными общинами в глобальном контексте [Dolšak and Ostrom (eds.) 2003].

Уход от местного управления территориями коренных народов либо через административную перецентрализацию, либо посредством экономического давления – это непродуктивная тенденция, привлекающая растущее международное внимание. Российским властям и активистам следует обратить на это внимание и предотвратить планируемые территориальные укрупнения.

Малые коренные народы обращаются на разные политические уровни с тем, чтобы не помешать любым инициативам развития и «модернизации», а добиться большего рационального контроля над своими столь привлекательными для многих ресурсами. Рассуждения о том, что «природа мстит», можно часто услышать на просторах сибирского Севера, и они имеют под собой почву. Юкагирский лидер Вячеслав Шадрин говорит о том, о чем давно предупреждали местные старейшины: «Люди делают много неправильного, убивают много животных, рубят много лесов, уничтожают растения, загрязняют реки и озера, забывая, что их дом – природа, и не уважая старые традиции, – и природа возвращает им их плохие дела» [Shoumatoff 2008: 239]¹. Малые коренные народы видят вину не только представителей других народов, включая русских, сибиряков и саха, но также всех урбанизированных, разучившихся ходить пешком, коренных жителей, забывших традиционные ценности, такие как «никогда не бери больше, чем тебе нужно», свои молитвы и жертвы, которые они приносили богам через духа огня.

¹ Я слышала подобные комментарии от Вячеслава Шадрина, когда он впервые стал юкагирским депутатом, и от юкагирского лидера, старейшины и лингвиста, Гаврилы Курилова в 1997 г.

Встречаются и фаталистические настроения, однако общественная деятельность развивается во многих направлениях. Коренные жители не пренебрегают контактами на любых уровнях. В 2008 г. из США вернулась женщина-саха, которая привезла тестовые наборы для измерения загрязнения воды в некоторых из многочисленных республиканских озер, поскольку нет надежды на местные власти, которые, судя по всему, боятся признать свою неспособность обеспечить охрану здоровья населения. Между тем Министерство охраны природы Республики Саха опубликовало несколько отчетов, доступных в Интернете, с результатами собственных усилий по мониторингу, однако их качество снизилось. Проблемы включают сбор данных, секретность, но, прежде всего, недостаток систематического стремления снизить или исправить путем устойчивого природопользования вред окружающей среде. Представители коренных народов Сибири в разных регионах за пределами Саха имеют опыт плодотворного сотрудничества с экологическими организациями, такими как «Священная земля», «Фонд устойчивого развития Алтая», «Природа Тихого океана», «Культурное выживание». Примеры такого сотрудничества имеют важное значение, поскольку история взаимоотношений борцов за права коренных народов и экологических активистов полна напряженности и неумения согласовать повестку дня.¹ Учитывая скромные материальные возможности НГО, трудности при регистрации (особенно для тех, кто получает иностранное финансирование), и потенциальные возможности эксплуатации, политики и активисты коренных народов должны сотрудничать с теми экологическими организациями, которые открыты к работе с коренным населением на

¹ Ср.: Balzer M. M. The Tenacity of Ethnicity: A Siberian Saga in Global Perspective. Princeton: Princeton University Press, 1999; Dowie M. Conservation Refugees: The Hundred-Year Conflict between Global Conservation and Native Peoples. Cambridge, MA: MIT Press, 2009; Osherenko Gail, Oran R. Young. The Age of the Arctic: hot conflicts and cold realities. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. По поводу современного ощущения быстрого наступления разработчиков недр, см.: «10-я Международная конференция по Северовостоазиатской газодобывающей индустрии в Восточной Сибири и Республике Саха (Якутия)», особенно выступления А.И. Варламова, замминистра природных ресурсов РФ и П.В. Садовника <www.nagpf.org/pdf/Novosibirskprogram0918>. Ср.: Синицына Т. Под тающим льдом Арктики открывается минеральное богатство // РИА Новости <www.rianovosti.org> 1 мая 2008 г. По поводу современного развития Ненецкого автономного округа см.: Elder M. Oil Enriching Nenets, Bankrupting Traditions // Moscow Times News. 2008. April. 11. Issue 3881. P. 1; Paul Goble. Window on Eurasia: Climate Change Threatens Russian North, Country's National Security. 2008. May. 3. <www.windowoneurasia.blogspot.com> и <www.yamal.org/tema/index.htm#baza11>.

равной основе. Особенно актуальные задачи – воспрепятствовать осуществлению плохо спланированных сибирских суперпроектов, таких как плотины ГЭС.

Высокомерное отношение к экологии в советском духе проявилось в катастрофе на Саяно-Шушенской плотине в 2009 г., километровом открытом котловане от разработок алмазов в Мирном и незащищенных нефте- и газопроводах в условиях вечной мерзлоты, – все это сегодня не дает покоя сибирским народам. Постсоветская общественная деятельность то ослабевает, то нарастает в зависимости от превратностей местных политических возможностей. Иностранцы могут помочь только в сотрудничестве с местными российскими и коренными сибирскими лидерами. С другой стороны, сегодня, после аварии на плотине Саяно-Шушенской ГЭС, ликвидация последствий которой требует миллиардов рублей, местные чиновники могут с несколько большим интересом отнестись к инициативам, направленным на предупреждение катастрофических антропогенных затоплений, разрушающих деревни и поселки.

Международные и региональные организации могут совместно усилиями мобилизовать людей на поддержку экологически продуманных проектов, таких как повышения территориального статуса Эвенкии и мониторинг состояния трубопроводов в районе реки Лены. Ученые и активисты могли бы вместе предложить способы уменьшения угроз, исходящих от открытия Северного морского пути, возможно, с помощью обращений к заинтересованным правительствам России и Норвегии. Европейские компании, вовлеченные в грузоперевозки, как немецкая группа «Белуга», могли бы консультироваться с лидерами коренных народов по поводу строительства портов и дорог в районах проживания коренного населения. Московские чиновники в свою очередь привлекая иностранных инвесторов, редко говорят об этих землях как о территориях коренных народов, поскольку не воспринимают их в таком качестве.

Такие форумы, как НГО в ООН и «Много сильных голосов» – коалиция островных и северных коренных народов – предоставляют группам коренного населения площадки для выражения разнообразных последствий индустриального развития и климатических изменений. Граждане США могли бы помочь, побуждая свое правительство принять на себя инициативу в переговорах о климатических изменениях, участвовать в торговле квотами выброса углерода и подписать Международный закон Морского договора [См.: Kibben 2010; Stern 2010: 35–37; Kolbert 2009: 39–45].

Активисты и просветители могут противопоставить оппозиции в конгрессе серьезные аргументы относительно науки о климатических изменениях и их значении для индустриального развития. Жи-

тели Сибири скептически относятся к заманчивым перспективам получения большего количества энергии из метана, упрощения мировой торговли и сообщения по Северному морскому пути, роста биоразнообразия с наступлением зоны тайги на север, более умеренные температуры среди зимы и развитие сельского хозяйства, – перспективам, обсуждаемым некоторыми архитекторами освоения территорий. Коренные жители боятся возвращения давно дремлющих заболеваний, включая сибирскую язву у животных и оспу у людей; роста наводнений, лесных пожаров и прорывов нефтепроводов. Они тоскуют о потере ареалов традиционной охоты, рыбной ловли, разведения скота, лошадей и оленей во все большем количестве мест, со все более угрожающей скоростью. Однако, если лед, расколотый на Северном морском пути, позволит северным коренным народам получить более теплый прием в международных организациях, – это могло бы стать действительно заманчивой перспективой климатических изменений.

Две наиболее авторитетные международные площадки, на которых голос коренных народов имеет моральный и политический вес, – Арктический совет и Северный форум, одним из основателей которого был М.Е. Николаев, бывший президент Республики Саха. Арктический совет был создан в 1991 г., когда северные государства, включая Советский Союз и Соединенные Штаты, подписали Стратегию охраны окружающей среды Арктики, в которой важная роль была отведена правам коренных народов, как неотъемлемой части защиты экологии. Независимый отчет 2009 г. о климатических изменениях и безопасности вполне обоснованно подчеркивал значение «плохо используемого ресурса» коренных наблюдателей и традиционных знаний, и рекомендовал прислушиваться к «голосу коренных народов в качестве важнейшего фактора принятия решений по арктическим проблемам и спорным вопросам» [Yalowitz, Collins, Virginia 2009; Agyeman and Ogueva-Himmelberger (eds.) 2009; Cherrington 2008; Martello 2008: 351–376].

Для этого предлагалось усилить поддержку Арктического совета со стороны ведущих держав, таких как Соединенные Штаты.

Говоря о значении коренных народов в своем выступлении перед Конгрессом российских этнологов и антропологов (Оренбург, 2–5 июля 2009 г.), Валерий Тишков отметил, что в категорию подлинно коренных народов, живущих постоянно на своих землях входит «ничтожная часть населения Земли», и что эта часть «обладает определенными особыми правами, государственными и международными механизмами защиты. В России этой категории населения посвящены специальные законы о “коренных малочисленных народах”» [Тишков. Три Карты 2009; Малькова, Тишков (ред.) 2009; 2010. Т. 1;

Т. 2; Novikova 2008: 12–38; Murashko 2002; Новикова и Тишков 2002; Тишков 2003].

Он подчеркнул, что их малая численность (около четверти миллиона) растет, в особенности поскольку «рост включает в себя тех, кто хотел бы получить государственную поддержку». Имеется в виду, что многие используют свою идентичность, чтобы получить материальные преимущества. Должна признать, что подобные манипуляции, иногда называемые «ситуативной» или «выгодной» идентичностью, вполне могут иметь место, в самом деле, подобная проблема существует также в США и Канаде с членством в списке коренных народов. С другой стороны, нужно заметить, что предполагаемые преимущества очень невелики, особенно в России. Политика идентичностей, безусловно, не настолько пронизана коррупцией, чтобы отказаться от минимальных сохраняющихся программ государственной поддержки, существующих в России для коренных народов, особенно учитывая, что на региональном уровне существует множество проблем, не связанных с коренными группами. Вопросы членства в коренных группах уводят нас в сторону от более серьезных проблем землепользования, и прочих, не столь малочисленных коренных народов, не попадающих в компетенцию специальных законов, чьи права (в рамках национальных республик и округов) часто на практике сокращаются. Люди и народы, испытавшие некоторый уровень суверенитета, испытывают особенное психологическое и политическое давление, когда обещанные им было права оказываются под угрозой в результате процессов перецентрализации, идущих на федеральном уровне [О перецентрализации см.: Chebankova 2008: 989–009]¹.

Другая концептуальная и одновременно практическая проблема – это вопрос, насколько далеко в глубь времени следует заглядывать для определения истинной коренной идентичности. В Оренбурге В.А. Тишков пояснял: «В российском законодательстве присутствует формула “территория традиционного природопользования”, но она означает категорию публичного, а не имущественного права, хотя аборигенные общины хотели бы заменить слово “территория” на слово “земля” и объявить о своем исконном праве на владение». В этой цитате указано то, что я считаю краеугольным камнем правовых проблем коренного населения, а именно, что законодательство о земле- и природопользовании использовалось в постсоветских условиях жестких экономических монополий и захватов земли в качестве предлога для того, чтобы лишить коренные народы имущественных прав. Эту слишком хорошо знакомую ситуацию, иногда называемую «неоколониализмом», Дэвид Мэйбери-Льюис, ныне по-

¹ Ср. недавние обсуждения в Канаде: Blackburn 2009: 66–78.

койный гарвардский антрополог и основатель общественной организации «Культурное выживание», положил в основу своего определения коренного народа: «Коренными народами называются народы, завоеванные населением этнически или культурно отличающимся от них и включенные в состав государств, которые относятся к ним как к чужакам, часто более низкого статуса» [Maybury-Lewis ; Dean and Levi (eds.) 2003: 324; Donahoe 2009: 21–46; Donahoe, Habeck, Halemba, Sántha 2008: 993–1020; Fondahl 1998; Fondahl 2003: 28–31].

Таким образом, Мэйбери-Льюис отличает наследство грубых геомонических стратегий от более мирных процессов перемещения населения, описанных В.А. Тишковым, который считает, что «все народы сложились из разнородных племенных групп, что они есть результат миграционных перемещений и популяционных контактов» [Тишков 2009:9].

Одним словом, политика, экономика и экологические изменения на Российском Севере, включая Дальний Восток, неразрывно связаны с защитой прав коренного населения и вопросами местного землепользования, если не землевладения. Преследуя быструю экономическую выгоду и пренебрегая долгосрочными политическими и экологическими проблемами, многие московские политики и разработчики упускают возможную пользу от участия и опыта коренных народов. Иностранцы могут лишь косвенно влиять на эти холодные выкладки, и все же они способны, по крайней мере, помочь коренным народам донести свою озабоченность происходящими изменениями. Возвращаясь к теме антропогенных климатических изменений, можно сказать, что некоторые представители сибирских народов оказались в роли «канареек в шахте» (или журавлей в тайге), предупреждая нас об ущербе хрупкой, часто невосстановимой, северной природе и многочисленных последствиях для человека. Как сказала мне в апреле 2008 г. бабушка – саха Екатерина Павлова, перечислив катастрофические последствия разработки алмазов, угля и нефти: «Все взаимосвязано. Все, что у нас в атмосфере происходит из того, что мы делаем на земле. Наши предки это знали».

Авторизованный перевод с англ. В. Комарова

Литература

Wintch S., ed. 1991. Changing By Degrees: Steps to Reduce Greenhouse Gases. Washington, DC: Office of Technology Assessment, 1991.

Heleniak T. Migration from the North during the Transition Period. World Bank Social Protection Paper 9925, 1999.

Heleniak T. Russia and the North. Ottawa: University of Ottawa Press, 2009.

Hill F. and Gaddy C. *The Siberian Curse: How Communist Planners Left Russia Out in the Cold*. Washington, DC: Brookings, 2003

Cruz R.V., Harasawa H., Lal M., Wu S., Anokhin Y., Punsalmaa B., Honda Y., Jafari M., Li C. and Ninh N. Huu. *Asia. Climate Change 2007: Impacts, Adaptation and Vulnerability. Contribution of Working Group II to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Parry M.L., Canziani O.F., Palutikof J.P., Linden P.J. van der and . Hanson C.E Eds. Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2007. P. 469–506.

Wiget A. and Balalaeva O. «Culture, Commodity and Community: Developing the Khanty-Mansi Okrug Law on Protecting Native Folklore». Kasten E. Ed. *Properties of Culture, Culture as Property: Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia*. Berlin: Dietrich Reimer, 2004. P. 129–158.

Rees W.G., Stammler F.M. , Danks F.S. & Vitebsky P. «Vulnerability of European Reindeer husbandry to global change». *Climatic Change*. 2008. № 87. P. 199–217.

Balzer M.M. *The Tenacity of Ethnicity: A Siberian Saga in Global Perspective*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

Osherenko G. and Young O.R. *The Age of the Arctic: Hot Conflicts and Cold Realities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Романова Е.Н. *Якутский праздник Ысыах: истоки и представления*. Новосибирск: Наука, 1994.

Balzer M.M. «Beyond Belief? Social, Political, and Shamanic Power in Siberia» // *Social Analysis*. 2008. № 52(1). P. 95–110.

Мурашко О. Почему не работает закон о территориях традиционного природопользования? // *Живая Арктика (Indigenous Peoples' World- Living Arctic)* № 11–12. 2002. <www.npolar.no/ansipra/english/items/Why_not_work.html>.

Krupnik I., Mason R., Horton T.W., forward by William W. Fitzhugh, epilogue by Ellen Lee. *Northern Ethnographic Landscapes: Perspectives from Circumpolar Nations*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution with The Natural Park Service, 2004.

Nives Dol ak and Elinor Ostrom (eds.). *The Commons in the New Millennium: Challenges and Adaptation*. Cambridge: MIT Press, 2003.

Shoumatoff A. «Oil Rush». *Vanity Fair*. 2008. May. P. 239. Balzer M.M. *The Tenacity of Ethnicity: A Siberian Saga in Global Perspective*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

Dowie M. *Conservation Refugees: The Hundred-Year Conflict between Global Conservation and Native Peoples*. Cambridge, MA: MIT Press, 2009.

Osherenko G., Young O.R. *The Age of the Arctic: hot conflicts and cold realities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

«10-я Международная конференция по Северовостоазиатской газодобывающей индустрии в Восточной Сибири и Республике Саха (Якутия)» <www.nagpf.org/pdf/Novosibirskprogram0918>.

Синицына Т. Под тающим льдом Арктики открывается минеральное богатство // РИА «Новости» <www.rianovosti.org> 1 мая 2008 г.

Elder M. Oil Enriching Nenets, Bankrupting Traditions // *Moscow Times News*. 2008. April. 11. Issue 3881. P. 1.

Goble P. Window on Eurasia: Climate Change Threatens Russian North, Country's National Security. 2008. May. 3. <www.windowoneurasia.blogspot.com> и <www.yamal.org/tema/index.htm#baza11>

McKibben B. *Earth: Making a Life on a Tough New Planet*. New York: Times Books, 2010.

Stern N. Climate: What You Need to Know // *New York Review of Books* 2010. June. 24. № LVII (11). P. 35–37.

Kolbert E. The Catastrophist: A leading Scientist speaks out on Emissions // *New Yorker*. 2009. June. 29. P. 39–45 (on James Hansen).

Yalowitz K.S., Collins J.F., and Virginia R.A. *The Arctic Climate Change and Security Policy Conference*. Hanover, NH: Carnegie Endowment, Dartmouth College, and University of the Arctic, 2009.

Agyeman J. and Ogneva-Himmelberger Y. (eds.). *Environmental Justice and Sustainability in the Former Soviet Union*. Cambridge, MA: MIT Press. 2009.

Cherrington M. Climate Change and Indigenous Peoples // *Cultural Survival Quarterly*. 2008. Summer. № 32(2).

Martello M.L. Arctic Indigenous Peoples as Representations and Representatives of Climate Change // *Social Studies of Science*. 2008. № 38(3). С. 351–376.

Тишков В.А. Три Карты. <valerytishkov.ru/cntnt/novye_publicacii> 2009. С. 8.

Малькова В.К., Тишков В.А. (ред.). *Культура и пространство*. М.: ИЭА РАН. 2009. 2010. Т. 1. Т. 2.

Novikova N.I. Legal Anthropology of the Interaction of Russia's Numerically Small Indigenous Peoples of the North with Oil Companies // *Anthropology and Archeology of Eurasia*. Fall 2008. № 47(2). С. 12–38.

Murashko O. Why is the Law on Territories of Traditional Nature Use Not Working? // *Zhivaia Arktika (Indigenous Peoples' World-Living Arctic)* 2002. № 11–12. <www.npolar.no/ansipra/english/items/Why_not_work.html>

Новикова Н.И. и Тишков В.А. (ред.). *Закон и жизнь: Юридическая антропология*. М.: Стратегия. 2002.

Тишков В.А. *Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии*. М.: Наука, 2003.

Chebankova E. Adaptive Federalism and Federation in Putin's Russia // *Europe-Asia Studies*. 2008. № 60(6). P. 989–009.

Blackburn C. Differentiating indigenous citizenship: Seeking Multiplicity in Rights, Identity and Sovereignty in Canada // *American Ethnologist*. 2009. № 36(1). P. 66–78.

Maybury-Lewis D. *From Elimination to an Uncertain Future: Changing Policies toward Indigenous Peoples*. Bartholomew Dean and Jerome Levi (eds.). *At the Risk of Being Heard: Identity, Indigenous Rights, and Postcolonial States*. Ann Arbor: University of Michigan, 2003. P. 324.

Donahoe B. The Law as a Source of Environmental Justice in the Russian Federation. Julian Agyeman and Yelena Ogneva-Himmelberger (eds.). Environmental Justice and Sustainability in the Former Soviet Union. Cambridge, MA: MIT Press, 2009. P. 21–46.

Donahoe B., Habeck J.O., Halemba A., Sántha I. Size and Place in the Construction of Indigeneity in the Russian Federation // Current Anthropology. 2008. № 49(6). P. 993–1020.

Fondahl G. Gaining ground? : Evenkis, land and reform in southeastern Siberia. Boston: Allyn and Bacon, 1998; Fondahl G. Through the years: land rights among the Evenkis of southeastern Siberia // Cultural Survival Quarterly. Spring. 2003. P. 28–31.

К. Вердери

КОЛЛЕКТИВИЗАЦИЯ И «РАЗЛИЧИЯ» В РУМЫНИИ: 1949–1962 гг.*

Среди наиболее выдающихся характеристик профессора Валерия Тишкова – широкий спектр его таланта и интересов, которые отличались работами по миграциям, этничности и национализму, религии, истории и этнической истории, политике и власти, коренным народам. Он проводил исследования на континентах Нового и Старого Света, в одиночку и в коллективе, и вносил вклад как в дело сбора данных, так и в дело развития теории. В частности, он без устали призывал к тому, чтобы «забыть о нации» (этом «слове-призраке», которое имеет такое широкое хождение, что и любая критика его уже кажется недалёковидной) в пользу «народов» и «культур» [Tishkov 2000: 647]. Иными словами, профессор Тишков принципиально ратует за изучение определенных типов *различий* – даже тогда, когда он критикует идею «нации», которая представляет собой наиболее развитую институциональную форму последних.

В этой статье я хочу обратить внимание на некоторые из затронутых им тем, в которых *различия* играют определенную роль, и проанализировать их в важном историческом процессе, протекавшем на общем советском пространстве, а именно, в процессе коллективизации сельского хозяйства в Румынии. Очень кстати, что мой научный материал проистекает из исследования такого рода, в каком участвовал и он, из коллективного проекта в рамках исторической дисциплины, то есть той дисциплины, в русле которой он имеет университетскую подготовку.¹ Временные рамки этого процесса (1949–1962) совпадают

* Выражаю признательность Гейл Клигман за проект, в рамках которого написана настоящая статья, за годы плодотворных дискуссий, оформивших мои идеи по данному проекту, а также за предоставленные мне материалы. Благодарю Dumitru Şandru за замечания по настоящей статье, а также других членов нашей исследовательской группы за их вклад и труды, на которые я опиралась при подготовке настоящей статьи.

¹ Проект, названный «Трансформирование собственности, людей и государства: коллективизация в Румынии, 1949–1962» и организованный совместно с Гейл Клигман, начался в 1998 г., и в нем были задействованы как румынские, так и другие исследователи (Julianna Bodó, Liviu Chelcea, Dorin

с тем периодом, когда оформлялась советская политика в отношении национальностей [см.: напр., Тишков: 1997] – оформлялась, правда, в несколько отличном контексте: не мультиэтничного государства, а скорее мультинациональной федерации, которой был Советский Союз. Я хочу проанализировать то воздействие, когда четыре формы различий (проистекающие из миграций, экологической адаптации, религиозного фактора и этнонациональной идентичности) оказали на путь, по которому пошла коллективизация в Румынии, обнаруживая разнообразные ситуации, где эти самые различия фигурировали в важном либо не столь в важном ключе.

Для существования *различий* в жизни румынских крестьян, как и для существования вариаций в формах этих различий в разных частях страны были различные основания. Частично это было обусловлено спецификой истории румынского государства, поскольку три его главных региона (Молдавия, Трансильвания, Валахия) имели отношение к трем историческим империям: Российской, Габсбургской, Османской. Каждый из этих регионов имел свой характерный этнический и религиозный состав¹, а также отличался своими экологическими и экономическими условиями, плотностью населения, отношениями собственности и неравенства, производительностью в сельском хозяйстве. Войны и процессы депопуляции привели к тому, что в XX в. румынские власти в одних местах колонизировали иммигрантов, в других – концентрировали огромные государственные резервы; в одних добивались этнической и религиозной гомогенизации, в дру-

Dobrincu, Călin Goina, Constantin Iordachi, Daniel Puiu Lățeș, Robert Levy, Linda Miller, Eugen Negrici, Sándor Oláh, Marius Oprea, Octavian Roske, Dumitru Șandru, Michael Stewart, Cătălin Stoica, Virgiliu Țărău, and Smaranda Vultur). Коллективом проводились как архивные исследования, так и исследования по устной истории в ряде деревень. Каждый из участников представил финальный отчет (2003) и опубликовал соответствующую статью (см.: Dobrincu and Iordachi 2005, Iordachi and Dobrincu 2009). Основное финансирование проекта осуществлялось следующими фондами: the U.S. National Science Foundation, the National Council for Eurasian and East European Research, the National Endowment for the Humanities. Настоящая статья – часть совместной работы, проведенной мной и Г. Клигман (Kligman and Verdery 2011), опирающейся на отчеты по исследованию и отдельные труды (Iordachi and Dobrincu 2009).

¹ В Трансильвании главными этническими группами, кроме румын, были немцы, сербы и венгры; а основными религиями, кроме румынского православия, были греко-католичество, кальвинизм, унитариянство и лютеранство. Это было не типично для других регионов, где присутствовали болгары, турки, татары, русские староверы и другие, включая мусульман (редких в Трансильвании), сосуществовавших с христианами. Цыгане присутствовали во всех регионах.

гих – развивали промышленность и проводили земельные реформы; то есть в общем и целом они осуществляли управление над весьма пестрым национальным пейзажем. Эти несимметричности характерно отразились в процессе коллективизации.

По окончании Второй мировой войны и непосредственно после захвата румынского государства Румынской коммунистической партией (РКП)¹, в чем помог Советский Союз, коммунисты начали кампанию по привлечению крестьян в колхозы (известные тогда под названием *ГАС*)². Хотя ранние хозяйства, образованные в 1949 г., имели определенный успех, в дальнейшем чрезмерное усердие номенклатуры привело к нежеланию крестьян коллективизироваться. Партийные кадры применяли целый арсенал средств, включая разные формы пропаганды, провокационные доносы, разжигание классовой вражды, поощрение согласившихся и другие практики «убеждения» (*muncă de lămurire*) [см.: Kligman and Verdey 2011: Pt 2]. С самого начала социополитические различия оказались вписанными в коллективизационную кампанию. РКП создала новый набор категорий, опирающийся на различия по классовым критериям (богатый, середняк, бедный), политическому статусу (члены партии и разные политически неблагонадежные элементы), религии и этнонациональной идентичности. Эти категории должны были позволить партийным кадрам идентифицировать «врагов народа», что они могли далее использовать в деле разделения сообществ и ослабления их перед натиском коллективизаторов.

Новые солидарности и разделительные полосы вошли в опыт коллективизации непростыми путями. В отличие от Советского Союза, где деревенская община («мир») давала коллективизаторам возможность формировать новые коллективы, работая непосредственно на уровне общины, в Румынии партийным кадрам (в условиях почти полного отсутствия общинного пользования землей) приходилось убеждать одно небольшое крестьянское хозяйство за другим. Как показало наше исследование, если кадрам удавалось привлечь критическую массу людей, то остальная часть «сообщества» следовала за ними, причем довольно быстро. В таких условиях всякий источник различий мог помочь кадрам разрушить солидарность сообщества и найти точку опоры в процессе убеждения. Однако, с другой стороны, он мог ровно в той же мере и скрепить солидарность сообщества в его борьбе против коллективизаторов. Если деревня отличалась относительной гомогенностью и стабильным составом населения, то

¹ Точнее говоря, Румынской рабочей партией (с 1948 г. по 1965 г.), но здесь я воспользуюсь более общим наименованием.

² *Gospodărie Agricolă Colectivă*.

требовалась более интенсивная работа по убеждению и более изощренные методы, чем в случае, когда деревня состояла из недавно колонизированного населения, либо была разделена линиями классовых, религиозных, национальных и других различий. С одной стороны, любые существенные внутренние различия давали партийным активистам в руки козыри, которые они могли эксплуатировать в деле продвижения коллективных хозяйств; с другой – скрепленная солидарность *внутри* каждой из новоразделившихся групп давала основу для сопротивления, которое могло замедлить процесс. Вообще любая основа для повышенной солидарности в какой-либо группе крестьян могла привести к замедлению процесса. Например, баптисты или унитарянцы в смешанном сообществе либо венгры-кальвинисты (сообщества, в которых религиозные и этнические отличия совпадали) могли держаться вместе и сопротивляться, даже несмотря на сильное давление со стороны партийных кадров. Любой фактор, способствующий поляризации отношений между домохозяйствами и номенклатурой, работал на крестьян, т. к. отдалял тот момент, когда они могли потерять свою землю.

Местные против пришельцев: поселения с колонистами

Наиболее безоружными перед лицом коллективизаторов оказывались те поселения, которые образовались лишь недавно, т. е. те, которые румынское государство создавало всецело либо частично за счет колонистов. Колонизация вызвала к жизни форму различия, надолго ставшей центральной для румынской деревни, – различия между «местными» и «пришельцами». Колонистов в целом было довольно просто коллективизировать. Во-первых, у них редко были достаточные средства для успешной культивации земли, и их притягивали возможности, которые могли бы обеспечить их такими средствами. Во-вторых, относительный недостаток солидарности в их среде (лишь углублявшийся в случаях, когда колонисты были новопривывшими или оказывались из разных мест по происхождению) препятствовал возникновению среди них оппозиционного настроения по отношению к формированию коллективных хозяйств. В самом деле, представляется, что партийные кадры намеренно внедряли колонистов на земли, занятые домохозяйствами, хозяев которых они в свою очередь депортировали¹. Поскольку колонистов мало что свя-

¹ Гойна и Вульгур, проводившие исследования в сообществах с большим числом колонистов, прибывших в 1945 г., поддерживают это мнение. Стратегия использования колонистов в целях коллективизации, впрочем, не всегда срабатывала по плану: в поселении *Tomnatic* колонисты, заселенные на экспроприированные немецкие земли, уже не хотели отказываться от получен-

зывало в сообщества, они легче поддавались на уговоры кадров. Другие аспекты их положения лишь усугубляли этот факт; как сообщает К. Гойна, «колонизированными румынами были в основном бедные молодые люди, не имевшие корней в деревенской жизни и отрезанные от консервативного влияния их семей» [Goina 2009: 377].

Тот факт, что сообщество было мигрировавшим или колониистским, мог быть обещанием быстрой коллективизации, но он влиял и на методы, применявшиеся партийными кадрами. Так, одним из наиболее важных методов была практика оказания давления на глав самых уважаемых и крупных родственных групп, поскольку те, если бы вступили в коллективное хозяйство, могли привести за собой многочисленные семьи. А раз в сообществах колониистов вряд ли могли быть какие-либо многочисленные крупные родственные группы, то эту стратегию партийные кадры не использовали. Обедненность социальных взаимоотношений, связываемая с этой формой различия таким образом проявлялась двояко: облегчала коллективизацию и одновременно делала неэффективными некоторые из средств осуществления ее.

Сезонные пастухи против оседлых земледельцев

На противоположном от колониистов конце спектра находились пастухи – их способы экологической адаптации и прочные сети социальных взаимоотношений позволяли им продолжать препятствовать планам коллективизации вплоть до самых поздних этапов кампании, когда они наконец вступали в игру на гораздо более выгодных условиях, чем оседлые земледельцы. Различие между «оседлым» и «сезонным» наблюдалось на протяжении всей истории, и в Румынии оно было важным. Иногда оно сопровождало соответствующие различия по части этнической дифференциации, однако не в случае современной Румынии¹. Пастухов было очень трудно коллективизировать, и партийные кадры испытывали сложности даже в том, чтобы заставить их сдавать необходимые квоты сельскохозяйственных продуктов, которыми стали облагаться все производители как прелюдии к коллективизации. Данные по овцеводческому сообществу поселения *Poiana Sibiului*² помогают нам понять, как эта разница в способе

ных земель, что, вероятно, и привело к депортациям некоторого их числа в 1951 г. (данные, получены от Вульгур).

¹ Возможно, это различие было исторически важным как признак отличия румынских сезонных пастухов от венгров, селившихся на трансильванском плоскогорье.

² Поселения, упоминаемые далее по ходу статьи, находятся в следующих современных административных единицах: Cămpulung – в Maramureș;

жизнеобеспечения влияла на коллективизационный процесс¹. Пастухи, эксплуатируя слабые места в централизованной коллективной системе, применяли разнообразные стратегии, чтобы избежать сдачи требуемых квот. Поскольку им, в отличие от оседлых земледельцев, разрешалось сдавать продукт в любой принимающий центр в стране, они выискивали те центры, которые уже собрали больший объем продукта, чем требовалось по плану, и с помощью взяток или взаимных договоренностей убеждали коллекторов записать сверхплановые сборы на них. Как нам было сообщено в одном интервью, «...у них был этот избыток, и нужно было дать им что-нибудь, чтоб договориться на то, что это была квота, которую ты сдал. А затем ты приходил в местный совет с подтверждением “Я сдал квоту”. Но в действительности ты ничего не сдавал. Ты просто получал сертификат от коллектора»². Таким способом пастухам удавалось удерживать огромные средства для себя (и для избранных ими отдельных чиновников) в ущерб государству. Поселение *Poiana Sibiului* в 1980-х гг. было источником забавных анекдотов о жителях, которые хотели установить у себя в доме лифт или просили разрешения властей на покупку вертолета для лучшего наблюдения за стадами овец.

Немаловажным фактором, отличавших это пастушеское поселение от других, было то, что в нем имелось относительно немного земли (коллективизация здесь в конце концов коснулась поголовья скота, но не их земельных владений). В отличие от соседей, получавших дополнительный жизненный доход от сельского хозяйства, пастухи этого поселения давно были вынуждены адаптироваться и научиться «общаться» с государственными чиновниками творческим образом. Они развили сеть взаимоотношений, функционировавших как на локальном уровне, так и на уровне страны, как на горизонтальном уровне (отношения с другими пастухами), так и на вертикальном (отношения с властями). Эти неформальные взаимоотношения были более эффективными и гибкими, чем структуры государственного управления. И успеху парадоксально сопутствовали некоторые из форм коллективной взаимопомощи, которые были развиты в прошлом и согласно которым семьи ухаживали за стадами как находящимися в общей собственности. Теперь же они помогали друг другу тем, что

Darabani – в Botoșani; Ieud – в Maramureș; Jeledinți – в Hunedoara; Jurilovca – в Tulcea; Poiana Sibiului – в Sibiu; Sântana – в Arad; Tomnatic – в Timișoara; Vlaicu (Aurel Vlaicu) – в Hunedoara. В проекте были задействованы многие другие поселения, не указанные в статье.

¹ Пример взят из работы Стюарта и Стэна (Stewart and Stan: 2003, 2009).

² Интервью Стюарта с D.I. (более подробно об этих и других интервью см. в приложении III к: Kligman and Verdery 2011; или: Iordachi and Dobrinu 2009).

прятали овец друг друга, когда чиновники приходили пересчитывать овец для составления квот и налоговых реестров. Короче говоря, социальные отношения, присущие этому типу различия, сопутствовали эффективным способам сопротивления коллективизации.

После того как коллективные хозяйства среди оседлых земледельцев были уже организованы, некоторых пастухов нанимали с тем, чтобы они управляли «овцеводческими планами» таких хозяйств. Они получали хорошее жалованье, и им позволялось держать собственных овец в хозяйстве, что покрывало расходы на подножный корм и зимнее содержание, а также обеспечивало пастуха большими запасами зерна. Другими словами, пастухи пользовались собственностью коллективного хозяйства в личных целях (как, впрочем, и другие колхозники, но только в меньшей мере). С помощью взяток и неформальных договоренностей с начальством они добивались ослабления контроля за их деятельностью, что приводило к постоянному переводу ресурсов из коллективного в личный запас. Если большинство оседлых крестьян вступали в коллективные хозяйства потому, что у них не оставалось других вариантов обеспечить себя, и потому, что они оказывались пауперизированными в результате внедрения непосильных налогов и принятия репрессивных мер, пастухи решали вступить в хозяйства по собственному желанию. И по контрасту с коллективизированными крестьянами их маргинальное положение давало им определенные привилегии и даже власть.

Я не хочу сказать, что контроль над ними был совершенно невозможен. Если бы чиновники задались задачей поставить их под свой контроль, они, наверное, сделали бы это, даже если бы это стоило больших затрат. Но мотивации для этого у них не было, в отличие от мотивации поставить под контроль другие маргинальные сообщества – те, что исповедовали «подрывные» религии или откровенно шли против государства (например, тех, что отказывались от службы в армии). Пастушеские же поселения в регионе *Sibiu*, напротив, не представляли серьезной угрозы режиму, но поставляли местным партийным чиновникам ценные ресурсы, такие как мясо, сыр, молоко (Stewart and Stan 2009: 268–271).

Пастухи преуспевали потому, что смогли разобраться в границах эффективности коммунистического аппарата, негибкого и бедного ресурсами, и потому, что научились извлекать пользу из недостатков системы. В то время как партийные контролирующие структуры были в состоянии оказывать давление на оседлое население равнин, их методы были не работающими в отношении мобильных пастухов, чья собственность была движимой, и в большинстве случаев скрываемой от глаз проверяющих агентов. Относительная маргинальность, а также географическая, политическая и экономическая изолирован-

ность пастухов (тех, что мы видим, например, в случае *Poiana Sibiului*) были именно теми факторами, которые позволили им, в отличие от большей части сельского населения Румынии, сопротивляться давлению коммунистической власти и даже извлекать из методов этого давления собственную выгоду.

Религиозное разнообразие

Третья форма различий – религиозная – приводила к противоречивым результатам, хотя давала возможности, которые активисты в религиозно-смешанных поселениях могли эксплуатировать в своих целях, а также фундамент для оппозиции по признаку религиозной солидарности, особенно для той четверти населения, которая не принадлежала к Румынской православной церкви, т. е. церкви большинства. Каким образом коллективизация пересекалась с религиозными различиями? РКП выдвигала атеизм в качестве официальной позиции – соответственно люди любых религиозных убеждений оказывались под потенциальной угрозой. Но некоторые все же чувствовали себя безопаснее, чем другие. С исторической точки зрения, восточное православие имело более тесные связи с мирскими властями, чем другие христианские конфессии, особенно протестантские. И действительно, румынская православная иерархия довольно стабильно ужилась с коммунистами – более успешно, чем другие виды вероисповедания в Румынии. Например, православные священники часто сотрудничали с секретной службой в деле продвижения коллективизации, участвовали в работе по убеждению людей и писали доклады по поводу того, насколько «желающими сотрудничать» были те или иные члены церковной иерархии. С другой стороны, РКП видела в конфессиях открыто транснационального характера (таких, как Римская католическая церковь или баптизм) явную угрозу и потому поставило их в ведомственное подчинение Министерству культов, которое осуществляло строгий надзор и могло просто запрещать те или иные конфессии, как например, Свидетелей Иеговы или униатов (о Греко-католической церкви см. ниже).

Один из наших исследовательских сюжетов показывает нам, как религиозное меньшинство могло стать мишенью для партийных кадров. В сообществе *Darabani* имелось неопротестантское меньшинство, которое включало в себя баптистов и адвентистов седьмого дня¹. В 1958 г. местные власти получили указание вести за ними надзор и оказать давление с целью заставить их вступить в коллективное хозяйство. Несмотря на это, религиозные меньшинства (вместе

¹ Пример взят: Dobrinu 2003, 2009.

с остальными жителями деревни) вступили в хозяйство лишь в последний момент, в марте 1962 г. (вся кампания была завершена в апреле). Высокий уровень внутренней сплоченности и взаимопомощи, продемонстрированный ими, вызвал зависть даже среди земляков по деревне, которым он, возможно, помог так долго сопротивляться коллективизационной кампании. Мы видим пример того, как партийные кадры пытались использовать религиозные различия для того, чтобы разобщить сообщество, но не смогли справиться с локальной религиозной групповой солидарностью. Тем не менее в других местных сообществах, которые присутствовали в нашей исследовательской выборке, фактор религиозной принадлежности не представлялся важным в ходе процесса коллективизации, за вычетом того, что, возможно, он вносил определенный вклад в укрепление этнической солидарности в тех случаях, когда религиозный и этнический факторы (как это обычно бывает) совпадали¹.

Исключением, впрочем, был случай с униатами (или Греко-католической церковью). В 1948 г. РКП запретила эту церковь, насильно присоединив ее последователей и имущество к православной церкви. Многих из ее священников, однако, оказалось трудно подчинить, т. к. те отказывались сотрудничать с секретной службой и предпочитали тюрьму или смерть отказу от веры. Исследование общины *Ieud*, проведенное Г. Клигман, демонстрирует, как это отразилось на коллективизации. Когда униаты отказались присоединиться к православной церкви, РКП не только подвергла их гонениям, но и стала проводить политику коллективизации еще более агрессивно, не обращая внимания на то, были ли благоприятными или нет местные экологические условия (в случае общины *Ieud* они как раз не были таковыми). И в самом деле, коллективное хозяйство в этом поселении возникло как способ подавить ее религиозных и политических «реакционеров», агитировавших сначала против коммунизма, а теперь и против коллективизации. Местные партийные власти и православная церковь винили униатов самих за те репрессивные меры, которым подверглось сообщество *Ieud*.

Данный пример показывает, что религиозные различия могли ускорить коллективизацию сообщества, которое с экономической точки зрения было неподходящим для коллективизации. Формально говоря, центральными здесь были не религиозные различия, а политические следствия и то сопротивление коммунистической власти, которое скрывалось за ними. Несомненно, что и другие аспекты жиз-

¹ Большая часть униатарянецов и кальвинистов Румынии (так же, как и католиков) представлена венграми. Немцы – исключительно лютеране или католики. Румыны – в подавляющей массе православные христиане. Все униаты – румыны, как и большинство неопрестантов.

ни этого сообщества внесли свой вклад в итоговый результат, ибо не каждое трансильванское сообщество с униатами оказалось коллективизированным (коллективизация была более близкой перспективой для тех униатов, которые отказывались присоединиться к православной церкви). Но все же здесь религиозные различия оказывались критическим пунктом преткновения. Однако если не учитывать этот пример, то представляется, что религиозные различия в процессе коллективизации в основном играли роль «клина», с помощью которого партийные кадры пытались разобщать религиозно разделенные сообщества, а также роль потенциального фундамента, на котором среди жителей как таких, так и религиозно гомогенных сообществ могло быть основано солидарное сопротивление. Это вовсе не значит, что религиозные различия были несущественными в румынской жизни в целом, а значит лишь то, что они не были важнейшим фактором в процессе коллективизации, за исключением их связи с фактором этнонациональных различий, который как раз пересекался с процессом коллективизации самыми разными путями.

Этнонациональная идентичность

Когда компартии пришли к власти в Восточной Европе, советская позиция по вопросу национальной идентичности все еще полагала, что последняя была эпифеноменальной и должна в конечном итоге исчезнуть. Национализм (как и шовинизм) был проблематичным, с точки зрения коммунистического интернационализма, но национальные различия сами по себе проблематичными не были. Советская политика в отношении национальностей, базирующаяся на принципе «национальное по форме, социалистическое по содержанию», послужила калькой для Румынии с ее многонациональным населением¹. Румынские коммунисты стремились задействовать людей всех национальностей и соответственно выработать такую политику, которая бы признала национальные культуры, но умерила бы национальные притязания (особенно те, что являлись потенциально дестабилизирующими в зонах оспариваемых границ, как в случае Трансильвании). Партийным организациям предписывалось бороться с проявлениями шовинизма, где бы они ни возникали, и следить за тем, чтобы у меньшинств было представительство во власти, пропорциональное их численности в каждом конкретном месте – это было особенно важно для венгров, которые имели тенденцию сосредотачиваться в определенных регионах и не были, например, рассеяны по

¹ Согласно переписи 1956 г., основными группами были румыны (85.7 %), венгры (9.1 %), немцы (2.2 %), евреи (0.8 %), цыгане (0.6 %), но в каждом конкретном поселении были разные пропорции групп.

мультиэтничным сообществам. Большие пропорции евреев, венгров и других меньшинств в рядах коммунистической партии (частично их гнала в эти ряды дискриминационная политика румынского государства межвоенного периода) означали, что эти группы будут играть активную роль при новом социальном устройстве – и одновременно будут обвиняться румынами в том, что они «привели» к коммунизму¹.

Наиболее многочисленным меньшинством, и скорее всего, лучше всех организованным, были венгры в Трансильвании. Советское доминирование и тот факт, что несколько чиновников высшего уровня были венгерского происхождения, ясно показывали, что коммунизм не был румынским продуктом, навязанным этой группе, и потому сделали неэффективными венгерские националистические претензии о дискриминации (которые позже, однако, станут часто возникать). Поначалу были лишь две формы системной дискриминации по национальному признаку. Одна была направлена против немецкого меньшинства как представителей «буржуазного» народа, который был запятнан сотрудничеством с Гитлером во время войны и теперь должен был заплатить за это (см. ниже)². По контрасту, в отношении цыганского меньшинства, режим проводил политику положительной дискриминации в форме новых возможностей для трудоустройства и политической деятельности.

На макроуровне выборка исследованных нами сообществ обнаружила лишь небольшое влияние фактора этнонациональных различий на процесс коллективизации, за исключением немецкого случая, к которому я вернусь далее. В венгерских поселениях, которые изучали Бодо, Тарау и Олах, также не происходило ничего, что не было бы типичным и для румынских деревень. Олах сообщает, что обнаружил в ходе работы в смешанных поселениях то же самое. Вот что он пишет:

«Данные, относящиеся к этому периоду, проясняют, что этничность не была важным фактором в тех кампаниях, так как партийные активисты и государственные чиновники были венграми, причем кампании по убеждению проводились на венгерском, и на венгерском же писались пропагандистские материалы. Историк Ласло Мартон при-

¹ Хотя некоторые румыны до сих пор предпочитают возлагать вину за коммунизм на евреев, следует напомнить, что после Второй мировой войны по причине вступления страны в гитлеровскую коалицию число румынских евреев стремительно уменьшилось; впоследствии многие эмигрировали в Израиль.

² В некоторых районах западной Румынии венгры попадали (по крайней мере, временно) под наблюдение и даже подвергались наказанию за солидарность с действиями профашистского венгерского правительства во время войны.

шел к такому же выводу в своем сравнительном исследовании румынских и венгерских деревень в районе *Mureș*. Венгерская элита Венгерского автономного региона (HAR) преданно воплощала в жизнь партийные инструкции не только в сфере коллективизации, но и в сфере образовательной и культурной политики. Например, на региональной партийной конференции 6–7 января 1962 г. венгерские партийные кадры голосовали за то, чтобы румыноговорящее отделение было организовано в медицинском институте и в театре в *Târgu Mureș*. Можно, следовательно, заключить, что элита HAR строила свою формальную автономию как средство выразить лояльность партии, а не для того, чтобы защищать социальные и этнические интересы подчиненных» [Oláh 2009: 245–246].

Примеры воздействия этнонациональных различий на процесс коллективизации следует искать на микроуровне в смешанных обществах. Степень их важности опять же главным образом определялась контекстом: в этнически гомогенных поселениях они играли существенную роль, но в этнически смешанных могли превратиться попросту в инструмент, используемый активистами для разжигания конфликта либо самими поселенцами для разрешения проблем, созданных партийной политикой. В нашей выборке (за исключением информации по некоторым архивным документам) не было смешанных румынско-венгерских сообществ, но были три румынско-немецких, а также смешанное румынско-липованское поселение Журиловка. Этнические идентичности локального уровня присутствуют в наших материалах в формах, изложенных далее.

Прежде всего мы обнаруживаем еще раз, что различия давали партийным кадрам средство для разобщения сообщества в их усилиях по коллективизации. Журиловка представляет собой хороший пример, это – смешанная рыболовецко-аграрная деревня, в которой жили так называемые липоване (русские старoverы) и румынские ветераны войны, которые были колонизованным в начале XX в. населением. Липоване были преимущественно рыболовами, хотя у них были и другие занятия. Возделывание земли, которым занимались румыны, играло вторичную роль в хозяйстве, частично по той причине, что государство оказывало колонистам мало помощи. Один бывший рыбак объяснил это так:

«Липоване даже не знали, как обрабатывать землю, они не были земледельцами с самого начала. Они приносили отовсюду деньги. Когда строился канал между Дунаем и Черным морем, все липоване были там. Или возьмите другие сооружения, строительные проекты – липоване были там. Или морская рыбная ловля – липоване. Любая рыбная ловля – липоване были там»¹.

¹ Интервью Иордачи с V.Z.

Румынские колонисты были более привязаны к земле, их единственному источнику жизнеобеспечения, но их уровень адаптированности был более маргинальным. Поскольку конкуренции за ресурсы или политическую власть не было, межэтнические трения были незначительными и потому неважными в процессе коллективизации¹.

Журиловка была коллективизирована быстро, и Иордачи полагают, что произошло это из-за комбинации этнического смешения и колонизации, которая ослабила социальную ткань поселения в двух аспектах. Прежде всего люди, которые были колонизованы недавно, находились в шаткой ситуации и были не в состоянии противостоять государственному давлению, вынуждавшему их отказаться от своей земли. Они были разрозненными по происхождению и обладали скудными ресурсами, что не дало им возможности даже построить собственную церковь, которая могла бы укрепить их сплоченность как меньшинства. Кроме того, пространственная и языковая сегрегация этнических групп поселения – хотя они и не были открыто антагонистичными – внесла свой раскол, сделавший поселение в целом более уязвимым². Коллективизаторы оказывали давление на обе группы, но ненадежное экономическое положение румын оказалось тем, что было разрушено первым, и румыны поддались коллективизации раньше [Iordachi 2003: 54]. Но это, в свою очередь, подорвало независимость липован.

Иордачи замечает, что этнические группы Журиловки в некоторой мере действовали сообща против «пришлых», что было типичным и для других поселений. В поселении *Darabani*, например, евреи, вступившие в полицейские отряды, мешали советским властям конфисковывать имущество румынских знакомых³. Подобные примеры мы находим и в документах. Так, в секретном отчете полиции по округу *Trei-Scaune* 1950 г. было указано: «Установлено, что в деревнях *Băţanii Mari* и *Belii* румынские крестьяне полностью отказались вступать в коллективные хозяйства, так что никто еще не подписался, и венгры говорят, что если румыны не подпишутся, то не подпишутся и они; в связи с этим работа по организации коллективного хозяйства приостановлена»⁴. А в феврале 1957 г., когда венгры в деревне *Jeledinji* стали массово выходить из коллективного хозяйства, их при-

¹ Это в некоторой мере объясняет, почему «национальность» никогда спонтанно не возникала как важная проблема в разговорах о коллективизации, записанных в ходе интервью Иордачи (личная информация от Иордачи).

² Информация получена от Иордачи.

³ Интервью Добринку с I.D.

⁴ Arhiva Consiliului Național pentru Studierea Arhivelor Securității (далее – ACNSAS). Fond D. Vol. 5. P. 197.

меру вскоре последовали румыны в той же и других деревнях, входивших в одно большое сообщество¹. Иногда сотрудничество можно было наблюдать даже между отдельными подгруппами разных национальных групп, например, в деревне *Tomnatic*, где конфликты между богатыми и бедными немцами привели к созданию альянсов между некоторыми из немцев и румын.

Однако, с другой стороны, мы находим и примеры того, как уже сложившиеся этнические трения и стереотипы продолжают сохранять силу в повседневной жизни. Иногда стереотипы были положительными: так, Гойна сообщает, что почти все, у кого он брал интервью в общине *Sântana*, во многом приписывали успех сообщества большому числу немцев – людей, которых румыны считали очень трудолюбивыми и честными (2003: 5, 35). Я обнаружила схожие установки в отношении немецкого меньшинства среди румын деревни *Vlaicu*. Но чаще стереотипы были негативными (особенно в отношениях между румынами и венграми или цыганами), и как результат, «шовинизм», возникавший на этом уровне, представлял частую проблему. В одном «отчете о ситуации» 1950 г. описывались шовинистические настроения среди национальных групп в *Maramureș*: президент коллективного хозяйства в *Rona de Jos* «открыто заявил еврейской женщине, что ей следует вернуться туда, откуда приехала, – в “Аушвиц”»; полицейский, выпивавший с некими бывшими «реакционерами» в *Vișeu de Sus*, избил еврея прямо на улице; железнодорожные рабочие жаловались на то, что венгры и евреи занимали руководящие посты; а главный бухгалтер одной фабрики в *Sighet* агрессивно высказывался в адрес штатных венгерских работников, называя их «грязными венграми» (*unguri spurcați*). А венгры в то же время продолжали демонстрировать свою национальную солидарность: «в *Ocna Șugatag*, воспользовавшись открытием статуи Петефи как предлогом, они подготовили венгерские флаги»².

¹ Direcția Județeană a Arhivelor Naționale (далее – DJAN), Hunedoara, Fond Comitetul Regional PMR, files 2426, 2431/1957. В 1920 г. (ближайшая дата, на которую мы имеем статистику по национальностям на уровне деревенских поселений) в *Jeledinți* было 204 румын и 398 венгров – представители и тех и других вышли из коллективного хозяйства. В двух других деревнях, входивших в общину (*Magura* и *Mărtinești*), были только румыны, но и их коллективные хозяйства начали терпеть крах после проблем в *Jeledinți*. Любопытно, что ни в одном из отчетов об этих событиях не упоминается венгерская революция, происшедшая четыремя месяцами ранее, даже несмотря на то, что из сообщений секретной службы явствует, что за влиянием революции на ситуацию в поселениях внимательно следили.

² См.: DJAN Maramureș, Fond P.M.R. Comitetul Județean Maramureș, file 88/1950, 50.

Эти шовинистические тенденции усугублялись присутствием ассоциаций тех или иных локальных меньшинств, наделенных коммунистической властью. По словам одного беженца из Добруджи (1958 г.), порядок набора партийных кадров был таков: «В регионах первоочередными кандидатами в партию были представители татарского и липованского меньшинств, которым вверили задачи, требующие лояльности, и дали руководящие посты, из-за чего их ненавидели везде как в городах, так и в деревнях»¹. Упоминание о том, что меньшинства, особенно липованские старoverы (на которых благосклонно смотрели русские оккупанты), были виноваты в коллективизации, присутствует и в работах местных историков, указывавших на чрезмерную численность меньшинств в локальных партийных аппаратах. Армяне в Добрудже тоже активно выступали на стороне коммунистов, навлекая на себя враждебность румын, подвергнутых гонениям (хотя в случае армян в Бухаресте, которые были более зажиточными, ситуация была иная)². Румынский информатор из *Vlaicu* с отвращением вспоминал венгерских собирателей квот, которые разговаривали только на венгерском и с которыми невозможно было договориться: «Они были дьявольским отродьем! Они были венграми! Что мы могли с таким поделатъ? Он говорил по-венгерски, и мы не понимали, о чем он говорил»³.

Цыгане, занимавшие политически значимые посты, становились особенно привлекательной мишенью для негативных эмоций. Стюарт и Стэн сообщают:

«В тот момент, когда местным румынским властям не удалось найти народную поддержку, они смогли найти союзников лишь среди тех категорий людей, которые были исключены из “сообщества”, как, например, цыгане. В деревне Jiņa, населенной пастухами и лесниками, народные предания до сих пор содержат истории о раннем периоде коммунизма, когда единственным человеком, желавшим становиться мэром, был цыган (*băieș*) из цыганского околотка на краю деревни. Для тех, кто не знаком с местной ситуацией, возможно, стоит подчеркнуть, насколько шокирующее значение имел такой переворот установленной локальной иерархии. Так много в жизни этих деревенских поселенцев – пастухов и всех остальных – определялось контрастом с “другими”, более низкими по иерархии, типа цыган, чей образ жизни просто представлял собой некую моральную причту о недостойном

¹ См.: Iordachi 2003: 20.

² См.: Șandru 1995 (а также информация, полученная лично от автора).

³ Интервью Вердери № 23. В отличие от этого информатора, однако, другой румын из того же поселения тепло вспоминал двух венгров, работавших пару лет в местной администрации. Он подружился с ними, и позже они помогли ему снять с отца статус кулака.

поведении, что перспектива неожиданно оказаться управляемыми теми, кем они ранее управляли (и кого порой попирали), для этих поселенцев оказалась немалым ударом по системе» [Stewart and Stan 2003: 28].

В таком же ключе другие информаторы объясняли, что они не вступали в коллективное хозяйство, потому что оно было полно «левых людей, пьяниц, цыган... Присоединение к ним было бы формой наказания или социальной деградации» [Vultur: 42]. Учитывая широко распространенное и давнее предубеждение румын против цыган, можно понять, что у цыган могло накопиться много обид, которые они хотели выместить на своих новых постах или в роли доносчиков на тех, кто плохо относился к ним в прошлом.

Повседневные трения на почве национальных вопросов могли просачиваться и в местные партийные организации. Например, в отчете региональным властям *Hunedoara* о местах, где разные группы уживались и где не уживались вместе, говорилось:

«Место, где отношения между румынами и венграми плохи, это *Turdaş*, где даже партийный секретарь высказался против румынских членов партии, ибо она венгерка и должна защищать интересы венгров, а они не соглашаются с некоторыми действиями, предпринимаемыми румынами. В *Turdaş* нет сотрудничества между венгерскими и румынскими членами партии, но ни о каких проблемах во взаимопонимании с другими группами не упоминается... Эта партийная организация не работает над искоренением шовинизма»¹.

В другом месте из-за небрежности районной партийной организации местное отделение партии «не было озабочено тем, чтобы обеспечить хорошие взаимоотношения между национальностями, ибо оно получало инструкции только на венгерском»². И еще более показательно: «Районные организации не предоставили необходимую помощь этим отрядам, как явствует из того факта, что... не наблюдается ни малейшего ослабления проявлений национализма, существующего между румынами, венграми и цыганами, если учесть тенденцию создания партийных ячеек на базе национальности»³.

Наиболее серьезным последствием усиления национальных идентичностей, с точки зрения партии, было то, что оно могло вылиться в образование разного рода солидарностей, которые могли помешать классовой борьбе и коллективизационному процессу. Например, на заседании партийного секретариата в 1950 г. обсуждались отклонения от партийной линии, демонстрируемые активистами из регио-

¹ DJAN HD. Fond Comitetul Regional PMR, file 103/1951, 53.

² Ibid.

³ DJAN HD. Fond Comitetul Regional PMR, file 309/1951, 106.

нов, являвшихся преимущественно венгерскими. Когда активисты утверждали, что в регионах в целом были лишь «хорошие земледельцы», а не кулаки, им отвечали, что они выдвигают национальное единство вперед классового¹. Такого же рода обвинения звучали в адрес венгров в *Câmpulung*, которые проявляли шовинизм в том, что не разоблачали кулаков².

Нет сомнения в том, что статус этнического меньшинства мог вести к формированию солидарной оппозиции по отношению к коллективизации, но также нет сомнения и в том, что он *не обязательно* приводил к этому. (Выше уже был упомянут раскол среди немцев в поселении *Tomnatic*, когда некоторые из немцев, например, объединились с румынами против других немцев.) Такой исход был более возможен в смешанных сообществах, чем в гомогенных. Но было вообще много различных поводов, по которым сообщество могло солидаризироваться в борьбе против активистов, пришедших проводить коллективизацию – национальный фактор был лишь одним из таких поводов, ровно в той же мере, в какой он был и одним из средств, с помощью которых партийные кадры могли пытаться разобщить и настроить членов сообщества друг против друга в продвижении коллективизации. Среди других оснований для солидарности сообщества была религия (упомянуто выше); эндогамия, приводившая к высокой степени родových связей между деревенскими поселенцами; длительность существования поселения (по контрасту с кратковременностью существования поселений колонистов или мигрантов); относительно низкий уровень социальной дифференциации; и так далее. Значимым фактором как для коллективизаторов, так и для поселенцев оказывалось все, что могло в итоге вылиться в заявления (неоднократно зафиксированные в партийных отчетах) типа: «если все вступят в коллективное хозяйство, то и я вступлю»; или «если никто из нас не вступит в коллективное хозяйство, то они ничего не смогут поделать с нами»³. Последнее заявление якобы приписывалось крестьянам (венгерским и румынским), покинувшим коллективное хозяйство в *Jeledinți*.

Случай с немцами Румынии заслуживает отдельного рассмотрения. В этом случае проблема была не в том, обеспечивала ли национальная идентичность основу для анти-колхозной солидарности, а в нюансах межэтнических отношений. В 1945 г. собственность немцев была конфискована, и около 70 тыс. немцев из разных мест были

¹ Arhivele Naționale Istorice Centrale, Fond C.C. al P.C.R. – Cancelarie, file 59/1950, 74. Использовано с разрешения O. Roske.

² DJAN Maramureș. Fond Comitetul Județean Maramureș, file 88/1950, 50.

³ DJAN Hunedoara. Fond CR PMR, file 2426/1957, 47.

депортированы в Советский Союз для работ в возмещение ущерба, нанесенного войной. По их возвращении целые семьи и общины немцев в Румынии оказались подвергнуты внутренней депортации в районы равнин *Bărăgan*. Те же, кто остался в родных общинах, нередко подвергались жестким гонениям со стороны местных властей, в частности, сгонялись с земли, на которую привозились колонизированные румыны из бедных регионов. В трех из поселений в нашей исследовательской выборке (*Vlaicu, Sântana, и Tomnatic*) имелось немецкое население, причем все эти люди прошли через депортацию в Советский Союз или в другие районы Румынии. Все они пострадали от экспроприации немецкой земли в 1945 г., отданной под новые государственные хозяйства или распределенной между румынскими крестьянами (как теми, что жили в соответствующих деревнях, так и теми, что были привезены из других районов колонисты).

Немцы поселения *Sântana*, которое исследовал Гойна, были подвергнуты депортации в Советский Союз, но не внутренней депортации в Румынии. Румыны этого поселения переняли управление деревенскими делами от немцев, доминировавших в нем до того, и в 1949 г. они образовали первое коллективное хозяйство – в основном за счет новых колонистов, имевших плохие навыки работы на земле. Поначалу между немцами и более молодыми румынскими колонистами возникло трение – эти колонисты приехали из горных деревень и владели довольно отсталыми сельскохозяйственными методами, к которым немцы сразу отнеслись с пренебрежением. Немцев не устраивала идея ютиться в небольших комнатках их бывших просторных домов, в то время как колонисты, которых они считали нецивилизованными, занимали большую часть жилплощади. Однако руководители коллективного хозяйства проникательно обошли партийное правило, запрещавшее немцам вступать в колхозы, и сумели организовать отдельное хозяйство с большим числом работающих немцев, которые за неимением другого выбора трудились не покладая рук и в итоге внесли существенный вклад в развитие данного хозяйства. Это произвело впечатление на румын поселения, которые стали привлекать больше немцев на работу. К середине 1950-х гг. межгрупповые конфликты пошли на убыль, поскольку многие колонисты либо перебрались в свои собственные дома, либо уехали из поселения. Один из немецких информаторов, отвечая на вопрос о том, значима ли была этническая принадлежность в коллективном хозяйстве, говорил: «Нет. Во время обеденного перерыва немцы сидели вон там, а румыны рядом с ними, и все спокойно ели то, что принесли с собой в котомках»¹. Подобным же образом один колонист говорил, что две

¹ Интервью Гойна с Z.S.

группы были взаимодополняющими с того времени, как вернулись немцы: «С тех пор коллектив стал даже лучше! Нам приходилось работать в праздники. Выходные не разрешались. Когда был немецкий праздник, шли работать румыны; когда румынский – шли немцы»¹.

Ситуация в поселении *Vlaicu* была несколько иной, поскольку немецкие земли перешли не к колонистам, а к румынам, которые жили в том же поселении вместе с немцами с 1890-х гг. Мои румынские информатора (в полевых исследованиях как 1970-х, так и 2000-х гг.) приписывали относительное благополучие своей деревни присутствию немцев. Например:

«Люди в *Vlaicu* почитались людьми из соседних деревень как более умные, продвинутые. Мой отец обычно говорил мне: “Это немцы нас цивилизовали”. Я спрашивал: “Каким образом?” Он отвечал: “Они очень корректны, честны и чисты. Это от них мы научились сажать цветы в наших палисадниках и многому другому”»².

Согласно их сообщениям, после войны некоторые румыны пренебрежительно относились к немцам, так как те утратили статус, но другие помогали им, причем в некоторых случаях даже возвращали им небольшие участки земли, чтобы бывшие владельцы могли иметь хотя бы свой садик. Немецкий информатор вспоминал: «В 1945-м у меня уже все экспроприировали. Но касательно пшеницы, которую мы сеяли... дядя Ион [тот, к кому перешла земля информанта. – *К.В.*] сказал: “Возьми пшеницу, потому что она твоя; ты сеял ее, ты над ней трудился”. Другие не делали этого. Но опять же он тоже подвергся экспроприации, у него тоже не оставили его земли»³.

Ситуация в поселении *Tomnatic* была такой же, как и в *Sântana*: у немцев все экспроприировали, некоторых депортировали в Советский Союз, и румынские колонисты, прибывшие из самых разных мест, заняли их дома, что далее привело к серьезным конфликтам. Они разгорались не только между румынами и немцами, но и между самими румынскими колонистами. Отчет 1946 г. показывает, что «в деревнях колонистов схлестнулись македонцы, трансильванцы и буковинцы, причем каждая из групп стремилась получить контроль над общиной, чтобы распределить лучшие угодья среди представителей своей группы»⁴. В отличие от немцев в *Sântana*, некоторые из немцев в *Tomnatic* все-таки подвергались внутренней депортации в румынские районы равнин *Bărăgan*, но ей же подвергались и неко-

¹ Интервью Гойна с Г.А.

² Интервью Вердери № 206. См. также: Verdery 1983: Ch. 5.

³ Интервью Вердери № 258/2.

⁴ См.: Vultur 2009: 147.

торые из румынских колонистов; а это означает, что значительным фактором была не столько этническая идентичность, сколько что-то другое (классовый статус, оппозиция режиму и т. д.).

В действительности, депортации была подвергнута *большая* пропорция румын, по сравнению с пропорцией немцев¹. Чтобы объяснить это несоответствие, Вультур напоминает о сложной этнической истории региона, где габсбургскими властями в начале XVIII в. были расселены франко- и немецкоговорящие мигранты из Эльзаса и Лотарингии. Хотя к концу XIX в. они в значительной степени «огерманились», они все же сохранили память о «французском» происхождении и, по-видимому, извлекали пользу из сложившейся ситуации в последующие десятилетия начала XX в., однако политика румынского правительства склонялась сначала во французскую сторону, потом в немецкую. Статистика по численности населения на 1928 г. указывает на равные доли франкоговорящих и немецкоговорящих. Франкоговорящие отсутствуют в статистических цифрах 1930 и 1941 гг. (когда Германия возвышалась), а немецкоговорящие отсутствуют в статистике 1947 г. (когда депортация немцев шла уже полным ходом). Возможно, что немцы в *Tomnatic* пытались утвердить французскую часть своей идентичности и таким образом избежать участи, уготованной им как немцам. В самом деле, Вультур показывает, что из *Tomnatic* было депортировано меньше немцев, чем из других мест [Vultur: 144]. Для упрощения доказательства французской идентичности местные священники делали для людей генеалогические выписки из приходских архивов, где было видно, что их прародители имели французские имена. Некоторые даже осмеливались заявлять, что должны быть освобождены от экспроприации: «Граждане данной общины – французской национальности, что установлено административным судом *Timișoara* и Верховным административным судом» [Ibid]. Здесь мы видим удивительный способ использования национальной идентичности, который был доступен лишь отдельным «немцам» в Румынии и который ослабил солидарность группы немцев в этом конкретном поселении.

Изложенные факты по поводу этнонациональных различий наводят на ряд выводов, касающихся темы «различий» и «коллективизации». Во-первых, хотя долгая история конфликтов между румынами и венграми по поводу Трансильвании все-таки совершенно не позволила им «забыть о нации» (как выразился бы проф. Тишков), тем не менее коллективизация по большей части не сделала ничего, что могло бы помочь им лучше «вспомнить» о ней. Та угроза, которую коммунисты представляли хозяйственной жизни и благополучию крестьян, независимо от их национальной принадлежности, была гораздо более

¹ См.: Vultur 2003: 32–33.

реальной по масштабу, чем любая польза, которую можно было бы извлечь из «припоминания» нации. Солидарность против коллективизаторов была более разумным шагом, чем продвижение националистской политики. Когда в 1956 г. венгерские крестьяне восстали вместе с многими венграми, румынские крестьяне поддержали их, а когда венгры в Румынии выходили из коллективных хозяйств, как в случае *Jeledinji*, румынские крестьяне присоединялись к ним. Кого главным образом волновал вопрос о нации, были румынские политические лидеры, подгоняемые Сталиным в кампании по массовой депортации и экспроприации имущества немцев за то, что те были «буржуазной» нацией.

Во-вторых, наиболее важным во всех этих формах различий было то, как в них оказывались организованными социальные отношения на локальном уровне. И в этом смысле никакой «нации» не было, а были только локальные контексты и локальные примеры адаптации. Специфические аспекты баптистско-православных отношений в *Darabani*, униатско-православных отношений в *Ieud*, немецко-румынских отношений в *Sântana, Vlaicu* или *Tomnatic*, отношений между колонистами и местными в Журиловке или *Sântana*, отношений между пастухами и партийными кадрами в *Poiana*, – как раз эти специфические аспекты и определяли ту меру, в которой различия облегчали или затрудняли коллективизационный процесс. Это и было причиной, почему процесс оказался таким затяжным и почему он потребовал столько насилия, приведшего в итоге к отчуждению поселенцев от коллективизационного проекта. Несмотря на то что формы различий, описанные выше, представлялись потенциально важными для выполнения коллективизационной миссии, на практике оказалось, что партийные кадры не могли системно и систематически воздействовать их каким-либо надежным образом.

В-третьих, судьба той формы различий, которую компартия наиболее энергично стремилась поставить на службу коллективизации, – а именно классовых различий, – лишь подтверждает данный вывод. Как показывают исследования Клигман и Вердери (2006, 2011), кадрам с большим трудом удавалось настроить классы друг против друга в сельской местности, ибо в отличие от других форм различий классовая форма не была актуальной для крестьян в сельских регионах Румынии – более значимым для них был *социальный статус*. Прежде чем кадры могли говорить о «борьбе» классов, им нужно было создать сами эти классы. Процесс их создания постоянно вращался вокруг других форм различия. Поэтому в том же смысле, в каком профессор Тишков советует нам «забыть о нации», коммунистическим кадрам можно было бы посоветовать «забыть о классе». Им следовало сконцентрировать внимание на тех аспектах различий, которые были значимыми для деревенских поселенцев в повседневной жизни, и пытаться организовать социальные отношения соответственно.

Литература

- Dobrincu, Dorin. 2003. Final Report, Collectivization project, author's files.
- . 2009. Persuasion, delay and coercion: Late collectivization in Northern Moldova: The case of Darabani (Suceava Region). In Iordachi and Dobrinu, eds.
- Dobrincu, Dorin, and Constantin Iordachi, eds. 2005. *Țărăimea și puterea: Procesul de colectivizare a agriculturii în România (1949–1962)*. Iași: Polirom.
- Goina, Călin. 2003. Final Report, Collectivization project, author's files.
- . 2009. «Never leave 'til tomorrow what you can do today!» A case study of a model collective farm: «New Life» Sântana (Arad Region). In Iordachi and Dobrinu, eds. P. 369–398.
- Iordachi, Constantin. 2003. Final Report, Collectivization project, author's files.
- Iordachi, Constantin, and Dorin Dobrinu, eds. 2009. *Transforming Peasants, Property and Power: The Collectivization of Agriculture in Romania, 1949–1962*. Budapest: Central European University Press.
- Kligman, Gail. 2009. Creating communist authority: Class warfare and collectivization in Ieud (Maramureș Region). In Iordachi and Dobrinu, eds. P. 165–201.
- Kligman, Gail, and Katherine Verdery. 2006. Social dimensions of collectivization: Fomenting class warfare in Transylvania. In *World Order after Leninism: Essays in Honor of Ken Jowitt*, edited by Vladimir Tismaneanu, Marc Morjé Howard, and Rudra Sil. P. 127–146. Seattle: University of Washington Press.
- . 2011. *Peasants under Siege: The Collectivization of Romanian Agriculture, 1949–1962*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Oláh, Sándor. 2009. Collectivization in the Odorhei District (The Autonomous Hungarian Region). In Iordachi and Dobrinu, eds. P. 229–250.
- Șandru, Dumitru. 1995. Ukrainian nationalists, the Maramureș and Bucovina. *Transylvanian Review*. 4 (4). P. 68–85.
- Stewart, Michael, and Răzvan Stan. 2003. Final Report, Collectivization project, author's files.
- . 2009. Collectivization and resistance in the shepherding village of Poiana Sibiului (Sibiu Region). In Iordachi and Dobrinu, eds. P. 251–274.
- Tishkov, Valery. *Ethnicity, Nationalism and Conflict in and after the Soviet Union: The Mind Aflame*. London: Sage.
- . 2000. Forget the 'nation': post-nationalism understanding of nationalism. *Ethnic and Racial Studies*. 23 (4). P. 625–650.
- Verdery, Katherine. 1983. *Transylvanian Villagers: Three Centuries of Political, Economic, and Ethnic Change*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Vultur, Smaranda. 2003. Final Report, Collectivization project, author's files.
- . 2009. The role of ethnicity in the collectivization of Tomnatic / Triebswetter village (Banat Region) (1949–1956). In Iordachi and Dobrinu, eds. P. 141–164.

М.Л. Бутовская, В.Н. Буркова

**СОЦИАЛЬНЫЙ СТАТУС И РЕПРОДУКТИВНЫЙ
УСПЕХ МУЖЧИН В ОБЩЕСТВЕ ХАДЗА –
ОХОТНИКОВ-СОБИРАТЕЛЕЙ
СЕВЕРНОЙ ТАНЗАНИИ***

Общества существенно различаются между собой по стратифицированности, политическому устройству и экономическим отношениям. Человек с рождения приобщается к нормам поведения, принятым в конкретной культуре, и его индивидуальный успех существенно зависит от того, каким образом он сумеет оптимизировать соотношение личных и общественных интересов в рамках собственных жизненных стратегий. На протяжении всей истории человек вынужден был соблюдать компромисс между личными и общественными выгодами. Поэтому, как будет детально показано ниже, абсолютно эгалитарных обществ не существует и, очевидно, никогда не существовало [Bowles et al. 2010; Smith et al. 2010a, b]. Глубинные корни неравенства коренятся в наших гормональных реакциях и психологическом отношении к социальному статусу [Flinn 2010: 103]. Неравенство в обществах с разным уровнем развития экономики принимало разные формы. Сегодня многие исследователи обращают внимание на тот факт, что у охотников-собирателей (далее – ОС) и садоводов оно представлено преимущественно в форме соматического капитала (здоровье, размеры тела и репродуктивный успех) [Бутовская и др. 2008; Бутовская и др. 2009; Ames 2010; Hewlett 1988; Hewlett and Walker 1991; Smith et al. 2010a; Walker and Hewlett, 1990], тогда как у крупномасштабных земледельцев и скотоводов оно в первую очередь имеет характер материального богатства [Shenk et al., 2010; Smith et al., 2010b]. При этом нужно понимать, что соматический и относительный капитал (разветвленные социальные связи), может реализовываться в разных формах в зависимости от культурного контекста, а богатство в форме материальных ценностей может

* Статья подготовлена в рамках грантов РФФИ (№ 10-06-00010-а), РГНФ (№08-01-00015а), при поддержке Федеральной целевой программы Минобрнауки «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. (2010-1.2.1-102-022-20) и Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Фундаментальные науки – медицине».

по-разному использоваться и приносить обладателю разную выгоду в зависимости от мотиваций и поведенческих стратегий [Flinn 2010].

ОС тратят меньше времени на поддержание своего существования, чем большинство земледельцев или скотоводов, и в целом, не ориентированы на накопление какого-либо богатства [Барнард 2009]. Дичь крупного и среднего размера приносится охотником в лагерь и подлежит непрременному дележу с остальными членами бэнда, в том числе и с неродственниками [Woodburn 1998; Бутовская, Мабула 2008]. Данное поведение хорошо интерпретируется в рамках модели реципрокного альтруизма [Trivers 1971]. Действительно, сбалансированная реципрокность, по терминологии М. Салинза [Салинз 1999], типична для обществ ОС. Дележ пищей среди членов бэнда – адаптивная стратегия в условиях общества с присваивающей экономикой. Там, где обеспечение пищевыми ресурсами не может быть гарантировано заранее и зависит во многом от погодных условий или воли случая, соблюдение правил сбалансированной реципрокности обеспечивает оптимальные условия для выживания всех членов группы.

Традиционные нормы распределения материальных благ в эгалитарных обществах бродячих ОС в наши дни входят в определенный конфликт при соприкосновении с монетарной экономикой [Бутовская, Мабула 2008]. Так, по нашим наблюдениям, группы хадза, ставшие объектом регулярного посещения туристов, сталкиваются с проблемой распределения и перераспределения полученных денежных средств [Бутовская, Драмбян 2007; Бутовская и др. 2009]. Один из путей решения дилеммы – приобретение маиса, соли, сахара и алкоголя. Продукты питания, а также дешевый алкоголь, купленный у соседей земледельцев, они щедро делят с другими членами группы, следуя традиционной эгалитарной модели распределения. Другие исследователи также отмечают, что дележ алкоголем широко практикуется у недавних ОС и является способом приобщения владельцев денежных накоплений к социальным традициям предков [Wiessner 1998 цит. По: McCall 2000; Peterson 1984]. Вместе с тем часть индивидуально заработанных средств ОС начинают тратить на индивидуальные нужды (хадза приобретают на них красивую одежду, предметы гигиены и косметические средства, украшения и предметы быта) [Бутовская, Драмбян 2007; Бутовская и др. 2009а,б].

Наличие небольшого объема индивидуальной собственности не противоречит эгалитарной идеологии. У хадза и в прошлом имелись индивидуальные предметы, не подлежащие дележу (украшения, одежда, шкуры для сна, кисеты, трубки, луки со стрелами) [Woodburn 1982]. Заимствование этих вещей без спроса у другого всегда расценивалось как кража и сурово каралось окружающими. В этом плане данные о проявлениях социального неравенства, полученные в нашей

работе, ни в коей мере нельзя интерпретировать в контексте современных социально-экономических трансформаций. Напротив, нам представляется, что выводы данного исследования могут быть интерпретированы в более широком контексте и использованы в палеоантропологических реконструкциях. Хотя неравенство среди ОС выражено слабо по современным мировым стандартам, их общество, по-видимому, не живет и никогда не жило в условиях «первобытного коммунизма», как думалось ранее [Lee 1984, 1988].

Экономические эксперименты среди хадза и бушменов дзу/‘хоан показали, что модели дележа пищей у них наилучшим образом интерпретируются с учетом социального подтекста [Henrich et al. 2005]. Предлагая реципиенту существенную долю от общей суммы, обладатель ресурсов стремится избежать социального конфликта. Характер поведения в экспериментальных играх отражал привычную модель повседневных взаимоотношений ОС, описываемых в терминах сбалансированной реципрокности. Напомним, что сущность таких взаимоотношений состоит в том, что участники транзакции получают примерно поровну: А что-то дает В, В что-то дает А, либо сразу же, либо с отсрочкой [Барнард 2009: 76]. К примеру, для бушменов дзу/‘хоан характерна особая система обмена подарками – ксаро (*hxaro*), требующая, чтобы между подарком и ответным даром прошло какое-то время. Благодаря отсрочке подчеркивается, что в основе взаимоотношений между партнерами лежат обязательства по взаимной поддержке друг друга в трудные времена [Smith et al. 2010: 24].

Типы капитала и наследование богатства в малых обществах

Богатство человека принимает разные формы и в обществах существуют различные способы передачи богатства потомкам и другим родственникам. Эти различия создают реальные трудности в проведении кросскультурного анализа богатства в современных и доисторических обществах с разным уровнем развития экономики и разными социальными системами. С. Боулз с соавторами предложили простую и элегантную модель, в рамках которой объективное сравнение стало возможным [Bowles et al. 2010].

С. Боулз с соавторами предлагают широкое определение понятия «богатства», близкое к понятию встроенного и экстрасоматического капитала по Каплану [Kaplan 1996] и определению физического и человеческого капитала в экономике [Schultz 1961]. В рамках предлагаемого определения возникает возможность проследить широкий спектр факторов, приводящих к возникновению неравенства между членами общества, которое сохраняется или даже аккумулируется от поколения к поколению [Bowles et al. 2010: 9]. При этом неравенство

может проявляться в форме различий по размеру стада, земельного надела, инструментария, накопленных полезных знаний и опыта, репродуктивному успеху, весу тела, разветвленности сети торговых партнеров и социальных связей в целом и других индивидуальных характеристик. Эти показатели совпадают с теми, что широко используются эволюционными антропологами для построения демографических моделей [Kaplan 1996; Luttbeg et al. 2000; Mace 2000]. Сравнение богатства в разных обществах по трем типам капитала: материальному, зависимому (родственному) и встроенному (включенному) [Bowles et al. 2010: 9]. Под зависимым подразумевают положение индивида в сети социальных связей, в частности, число и статус индивидов, с которыми данный человек связан узами родства и свойства. Оценивают число индивидов, с которыми данный человек совместно питается, работает или владеет стадом. Значение социальных связей неоднократно подчеркивалось антропологами при оценке значимости того или иного члена группы в условиях нестратифицированных и стратифицированных обществ [Mouss 1967]. Встроенный капитал оценивается физической силой, весом тела, иммунитетом, координацией, опытом и знаниями индивида. В качестве индикатора соматического богатства в рамках такого определения выступает также репродуктивный успех, хотя традиционно репродуктивный успех принято рассматривать как производное индивидуальных различий по богатству [Nettle, Pollet 2008].

Охотники-собиратели: наследование встроенного, относительного и материального капитала

Наибольшие дискуссии в антропологической литературе традиционно связаны с обсуждением вопросов о социальной, политической и экономической составляющих жизни ОС [Артемова 2004; Артемова 2009; Kelly 1995; Marlowe 2005]. Особый интерес в этом плане вызывают общества бродячих ОС, представляющие собой банды. В основе их экономики лежит охота и собирательство, а основу социальной структуры составляют родственные связи. Считается, что для ОС характерно относительное равенство между полами и эгалитаризм (никто не занимает более высокое положение, по сравнению с другими) и отсутствие лидеров [Барнард 2009: 95]. В тех случаях, когда лидерство все же наблюдается, оно носит временный или ситуативный характер (например, во время коллективной охоты).

Недавний анализ обобщенных показателей по трем типам капитала: материальному, зависимому (родственному) и встроенному (включенному) показал, однако, что в обществах ОС, даже при наличии механизмов уравнивания, не существует абсолютного равенства

возможностей для всех [Smith et al. 2010: 31]: потомки тех, кто лучше преуспевал в жизни (чаще всего это были лидеры бэндов), также оказываются на высоте, а дети неудачников (самые бедные и несостоятельные члены бэндов) также пополняют ряды неудачников.

Лидерство у хадза: выгоды и затраты

Преуспевание в обществах ОС преимущественно проявляется в форме большего накопления встроенного и относительного капитала. Родители практически не передают своим потомкам каких-либо материальных ценностей. Однако семьи, обладающие лучшими материальными ресурсами, все же обеспечивают детям лучшие стартовые условия для успешного будущего.

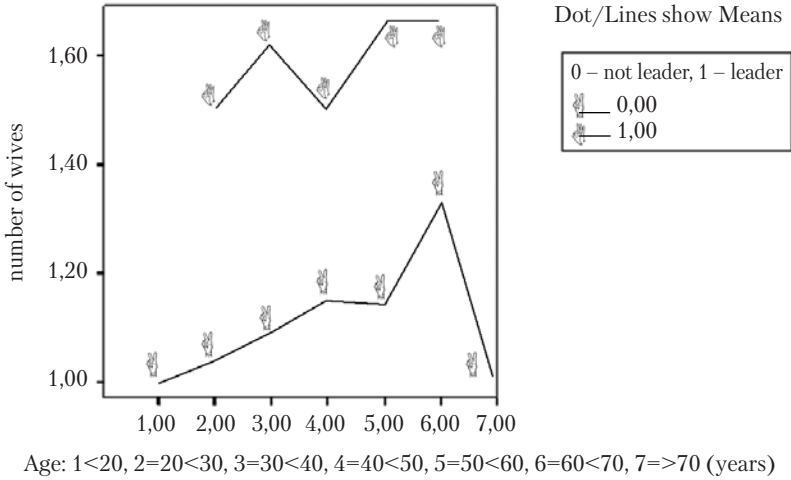
Ниже мы приводим собственные данные полевых исследований, проводимых в северной Танзании в течение ежегодных полевых сезонов с 2006 г. по 2010 г. (детали см.: Бутовская, Драмбян 2007; Бутовская, Мабула 2008; Бутовская и др. 2008; Бутовская и др. 2009а,б; Бутовская 2010 и др.). Работу проводили исключительно среди хадза, продолжающих вести традиционный образ жизни бродячих ОС. В соответствии с целями данного исследования, мы сравнили демографические, поведенческие и антропометрические характеристики взрослых мужчин. Выборка представлена 150 индивидами, из которых 31 позиционировали себя в качестве лидеров бэндов, остальные 119 не претендовали на эту роль. Возраст мужчин варьировал от 18 до 70 лет. По каждому мужчине отмечали следующие демографические данные: степень полигамности, число родившихся детей, число детей, доживших до 5 лет, число здравствующих на момент наших исследований братьев и сестер респондентов. Наряду с этим, с помощью опросника Басса-Перри (версия на суахили) [Buss, Perry 1992], мы выявляли самооценки мужчин по четырем шкалам агрессии (физическая, вербальная, гнев, враждебность), а также самооценки по доминированию (версия на суахили) [Бутовская и др. 2010]. Наряду с этим проводили антропометрические измерения: роста, веса (на основе этих показателей вычисляли индекс массы тела (BMI)), длины второго и четвертого пальцев на правой и левой руках (для вычисления пальцевого индекса (2D:4D)) [Butovskaya et al. 2010], ширины плеч, обхватов талии и бедер (для вычисления соотношения талии к бедрам (W/H)), силы кистей рук, обхвата бицепсов.

Результаты

Демографические показатели

Лидеры в целом более полигамны, чем другие мужчины хадза: $1,6 \pm 0,7$ и $1,1 \pm 0,3$ ($Z = -4,506$; $p = 0,0001$; $n_1 = 30$, $n_2 = 83$). Эти различия отчетливо выражены во всех возрастных группах (рис. 1).

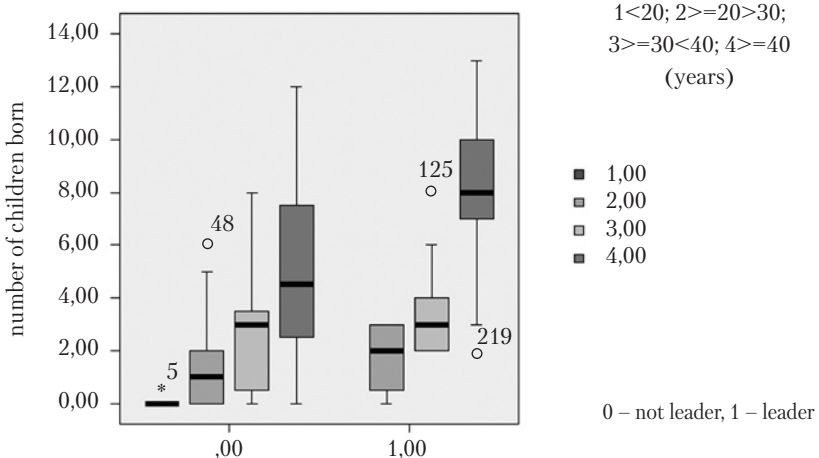
Рисунок 1



Количество жен у лидеров и остальных мужчин хадза в разных возрастных группах

Лидеры в целом являлись отцами достоверно большего числа детей ($Z=-5,075$; $p=0,0001$; $n1=31$, $n2=119$) (рис. 2). Эти различия особенно отчетливо проявлялись в возрастных группах старше 30 лет: $6,1 \pm 3,5$ ребенка у лидеров против $3,2 \pm 2,7$ у остальных мужчин ($t=-3,68$; $p=0,000$).

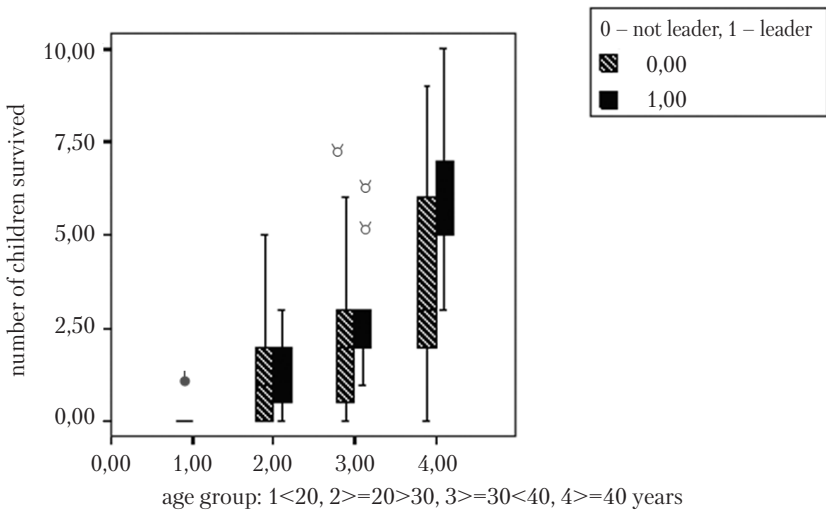
Рисунок 2



Число детей, родившихся у лидеров и остальных мужчин хадза

Кроме того, дети лидеров лучше выживали, что вероятно, свидетельствует о лучших условиях жизни (более качественная пища, лучший уход, «лучшие гены») ($Z=-4,187$; $p=0,0001$; $n_1=31$, $n_2=119$). До 5-летнего возраста в возрастной категории старше 30 лет у лидеров в среднем доживало $4,1 \pm 2,9$ ребенка, а у остальных мужчин сходного возраста только $2,5 \pm 2,2$ ($t=-2,59$, $p=0,012$) (рис. 3).

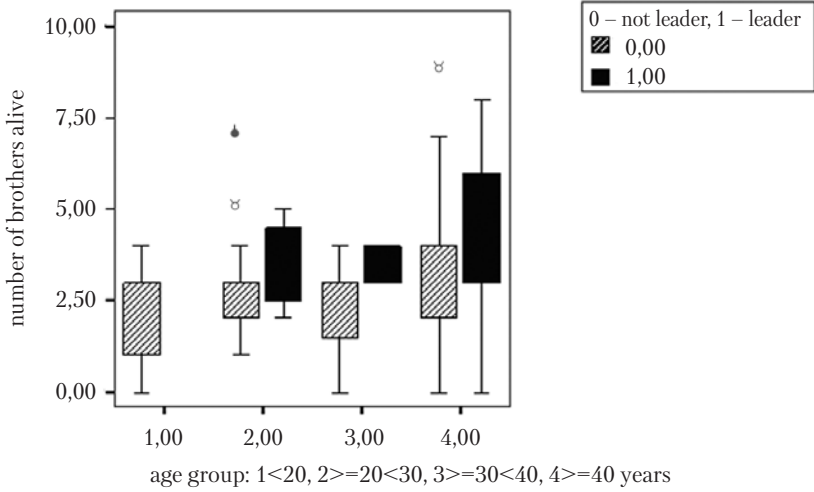
Рисунок 3



Число детей, доживших до пятилетнего возраста у лидеров и остальных мужчин хадза

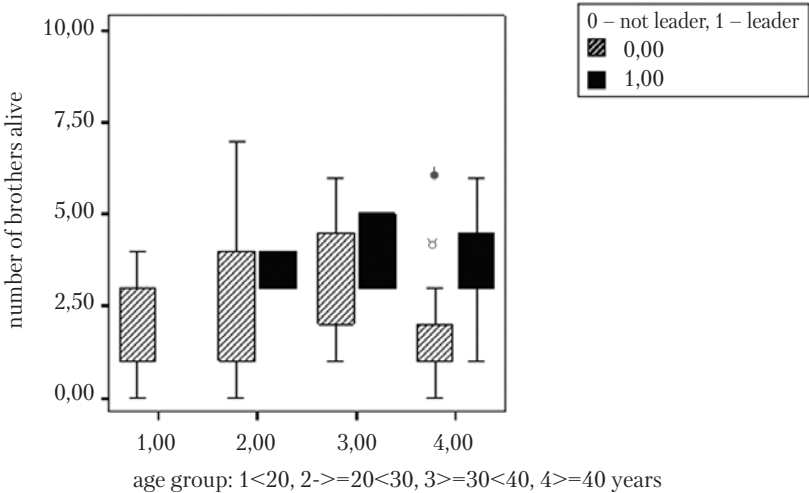
Как показал регрессионный анализ, возраст служит достоверно надежным предсказателем числа выживших детей у лидеров ($Beta=0,6$; $B=3,8$; $p=0,001$, $n=21$), но не для остальных мужчин хадза ($Beta=0,04$; $B=0,2$; не дост., $n=57$) (рис. 4).

Рисунок 5



Число выживших к моменту данного исследования братьев у лидеров в сравнении с остальными мужчинами хадза

Рисунок 5



Число выживших к моменту данного исследования сестер у лидеров в сравнении с остальными мужчинами хадза

Поведенческие и антропометрические показатели

Лидеры не отличались от остальных мужчин по показателям агрессивности и доминирования (Табл. 1). Они, однако, имели большие объемы талии ($Z = -2,729$; $p = ,006$), бедер ($Z = -2,425$; $p = 0,015$), более широкие плечи ($Z = -3,420$; $p = ,001$) (Табл. 1). Лидеры также были несколько тяжелее соплеменников, характеризовались большей силой кистей рук и более высоким уровнем утреннего эстрадиола (табл. 1).

Таблица 1

Показатели поведения и антропометрические признаки у лидеров и остальных мужчин хадза (вся выборка)

	0 - не лидер, 1- лидер	N	Среднее	Стандартное отклонение	Стандартная ошибка средней
Физическая агрессия	,00	88	26,2159	5,50120	,58643
	1,00	26	25,2692	6,53947	1,28249
Вербальная агрессия	,00	87	16,8966	3,54386	,37994
	1,00	26	16,9615	4,24717	,83294
Гнев	,00	87	19,1724	4,88759	,52400
	1,00	26	18,2692	5,16572	1,01308
Враждебность	,00	88	24,0114	5,65379	,60270
	1,00	26	24,3462	5,99962	1,17662
Доминирование	,00	59	41,4407	16,46550	2,14363
	1,00	20	40,4000	16,75332	3,74616
Рост (м)	,00	117	1,6225	,06705	,00620
	1,00	30	1,6341	,07386	,01348
Вес (кг)	,00	117	54,7350	7,14160	,66024
	1,00	30	57,1833	6,60784	1,20642
Индекс массы тела (BMI) (кг/м ²)	,00	111	20,7753	2,11160	,20042
	1,00	27	21,2229	1,90714	,36703
Обхват плеч (см)	,00	78	95,0769	7,23710	,81944
	1,00	26	99,1654	4,19342	,82240
Обхват талии (см)	,00	117	72,5829	5,37259	,49670
	1,00	30	75,1867	3,50189	,63936
Обхват бедер (см)	,00	117	84,3838	5,11043	,47246
	1,00	30	87,2333	4,88194	,89132

Окончание табл. 1

	0 - не лидер, 1- лидер	N	Среднее	Стандартное отклонение	Стандартная ошибка средней
Соотношение талии к бедрам (W/H)	,00	111	,8629	,06092	,00578
	1,00	27	,8646	,05617	,01081
Обхват бицепсов, правая рука (см)	,00	117	24,0496	2,06918	,19130
	1,00	30	24,6333	1,87972	,34319
Силомер, правая рука	,00	90	32,2667	7,73842	,81570
	1,00	29	35,1034	9,29418	1,72589
Пальцевый индекс, правая рука (r2D:4D)	,00	103	,9719	,04076	,00402
	1,00	26	,9774	,03152	,00618
Дерется (1=никогда, 2=в детстве и юности, 3=в настоящее время)	,00	62	1,2258	,58448	,07423
	1,00	17	1,4118	,61835	,14997
Утренний уровень тестостерона (пмоль/л)	,00	45	151,3235	221,31785	32,99212
	1,00	21	142,0380	115,70544	25,24900
Утренний уровень эстрадиола (пмоль/л)	,00	52	20,6567	34,88006	4,83699
	1,00	21	32,4065	46,68408	9,53265
Возрастная группа (1<20, 2>=20<30, 3>=30<40, 4>= 40 лет)	,00	118	2,6610	,99761	,09184
	1,00	30	3,4333	,72793	,13290

Учитывая тот факт, что лидеры были достоверно старше других мужчин из нашей выборки, мы провели повторные расчеты, исключив из анализа индивидов младше 30-летнего возраста (Табл. 2). Лидеры и в этом случае имели достоверно более широкие плечи ($Z=-2,121$; $p=,034$) и бедра ($Z=-1,979$; $p=,048$). Для этой возрастной категории также сохранились тенденции к большей силе кистей рук у лидеров и более высокому уровню утреннего эстрадиола (табл. 2). Кроме того, у лидеров пальцевый индекс был несколько выше (т. е., фемининней) по сравнению с другими мужчинами хадза старшего возраста (рис. 7).

Таблица 2

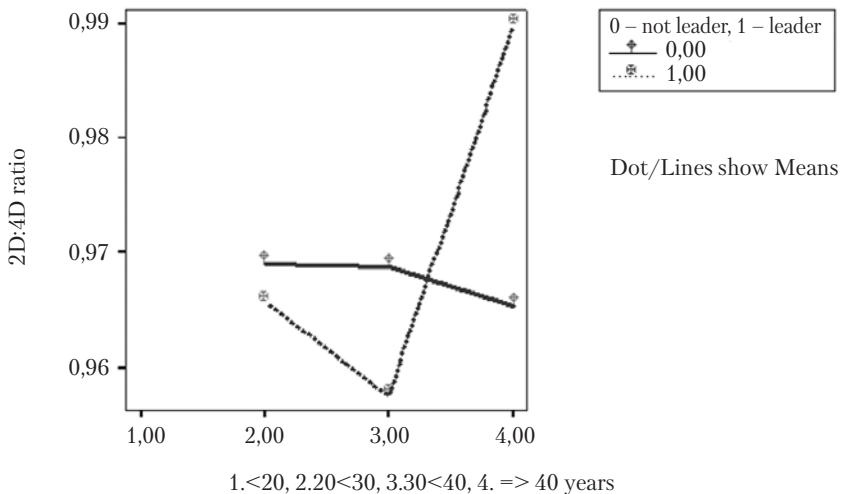
**Показатели поведения и антропометрические признаки
у лидеров и остальных мужчин хадза (мужчины 30-ти лет и старше)**

	0 - не лидер, 1- лидер	N	Среднее	Стандартное отклонение	Стандартная ошибка средней
Физическая агрессия	,00	48	26,4583	5,58478	,80609
	1,00	22	25,5909	6,43398	1,37173
Вербальная агрессия	,00	48	17,1458	3,47630	,50176
	1,00	22	16,7273	4,42053	,94246
Гнев	,00	48	19,4167	5,17290	,74664
	1,00	22	18,3636	4,70608	1,00334
Враждебность	,00	48	23,4583	5,97498	,86241
	1,00	22	24,6818	6,04260	1,28829
Доминирование	,00	33	42,4545	15,55251	2,70735
	1,00	17	39,3529	16,94086	4,10876
Рост (м)	,00	64	1,6309	,07142	,00893
	1,00	26	1,6355	,07196	,01411
Вес (кг)	,00	64	56,6563	7,48007	,93501
	1,00	26	56,9038	6,97140	1,36720
Индекс массы тела (BMI) (кг/м ²)	,00	61	21,2795	2,23676	,28639
	1,00	23	21,0147	1,93167	,40278
Обхват плеч (см)	,00	43	95,9744	8,02354	1,22358
	1,00	23	99,0217	4,41783	,92118
Обхват талии (см)	,00	64	74,4016	5,59942	,69993
	1,00	26	75,4500	3,33578	,65420
Обхват бедер (см)	,00	64	84,6766	5,53353	,69169
	1,00	26	87,5692	4,94302	,96941
Соотношение талии к бедрам (W/H)	,00	61	,8815	,06636	,00850
	1,00	23	,8647	,06038	,01259
Обхват бицепсов, правая рука (см)	,00	64	24,4938	2,17634	,27204
	1,00	26	24,5808	2,01296	,39477
Силовой тест, правая рука	,00	50	32,0600	7,71272	1,09074
	1,00	25	34,1200	9,40000	1,88000

Окончание табл. 1

	0 - не лидер, 1- лидер	N	Среднее	Стандартное отклонение	Стандартная ошибка средней
Пальцевый индекс, правая рука (г2D:4D)	,00	58	,9733	,04066	,00534
	1,00	22	,9804	,03062	,00653
Дерется (1=никогда, 2=в детстве и юности, 3=в настоящее время)	,00	29	1,3103	,66027	,12261
	1,00	15	1,4667	,63994	,16523
Утренний уровень тестостерона (пмоль/л)	,00	27	174,0190	274,20664	52,77109
	1,00	18	123,0650	77,64724	18,30163
Утренний уровень эстрадиола (пмоль/л)	,00	31	13,8132	5,68335	1,02076
	1,00	18	27,0503	32,23500	7,59786

Рисунок 5



Пальцевой индекс на правой руке у лидеров и других мужчин хадза в разных возрастных группах

Обсуждение

Наши данные по стратегиям поведения, антропометрии и демографии хадза во многом согласуются с данными других авторов, работающих с данной культурой [Woodburn 1998; Hiernaux and Hartono 1980; Jones 2006; Marlowe, Berbersque 2009]. Соматический капитал у хадза в первую очередь представлен весом тела, силой кистей рук, развитием бицепсов. Сила исключительно важна для мужчин и коррелирует с искусностью стрельбы из лука и способностью натягивать лук большего размера [Jones, Marlowe 2002]. Исследователи, работающие среди хадза, едины во мнении о том, что не взирая на выраженную эгалитарность этого общества, в бэндах можно наблюдать некоторое расслоение среди мужчин: лучшие охотники обладают большей «престижностью» и оставляют больше выживших потомков [Hawkes et al. 2001; Marlowe 2003]. Большой репродуктивный успех достигается не за счет большого количества жен, а благодаря тому, что после развода они имеют более высокие шансы на вступление в последующий брак с более молодой партнершей [Marlowe 2000]. Привлекательность самих мужчин для женщин существенным образом определяется охотничьим умением. Мужчина-охотник, возвращаясь с добычей, часть туши животного сразу за жаривает на костре и делит это мясо с другими мужчинами [Бутовская и др. 2009а,б], а оставшееся мясо он передает жене и та в свою очередь распределяет его между женщинами бэнда. (См. фото 1 вклейки.) Однако, как показывают многолетние наблюдения, проводившиеся непосредственно в лагерях хадза, несмотря на распространенность традиций дележа охотничьей добычей, все же доля мяса остающаяся в семье самого охотника выше, по сравнению с долей, которые получают другие семьи бэнда [Smith et al. 2010]. Другой желанный продукт – мед – также служит предметом дележа, однако мужчины нередко утаивают его для своей семьи [Marlowe 2003]. Таким образом, в условиях эгалитарного общества хадза распределение наиболее ценных ресурсов (мясо, мед) происходит не вполне в соответствии с принципами всеобщего равенства. Семьи лучших добытчиков оказываются в более привилегированном положении.

Хорошие охотники (чаще всего именно они являются лидерами бэндов) окружены всеобщим уважением и обладают большим авторитетом [Бутовская, Мабула 2008; Бутовская и др. 2009 а,б]. Несмотря на то что у эгалитарных хадза не принято указывать другим или навязывать свою точку зрения, по нашим наблюдениям, лидеры все же могут принимать решения за всех членов группы или устанавливать определенные правила поведения в рамках своего бэнда.

К примеру, в ситуациях общения им делегируют право ведения переговоров. Хотя лидеры и не могут в ультимативной форме отдавать распоряжения другим членам группы, к их мнению, безусловно, прислушиваются, к ним проявляют уважение. Такое положение дел отмечено и для других ОС. Так, у дзу/ 'хоанси, бушменов Калахари, индивиды, существенно превосходящие других по охотничьему мастерству, знахарству, социальным навыкам, обмену *hsaro* воспринимаются окружающими как *haiha* (мужчины) или *aihadi* (женщины), что в переводе означает «те, кто владеет вещами» или «лидеры» [Wiessner 2002].

В отличие от большинства приматов (исключение составляют виды, практикующие моногамию и полиандрию, широко представленные среди гиббонов, тити, тамаринов, игрунок), мужчины в человеческих культурах вносят существенный вклад в заботу о детях [Clutton-Brock 1991]. По-видимому, эта специфика человека особенно ярко проявляется именно в условиях моногамии (преимущественно сериальной), типичной для ОС [Бутовская, Файнберг 1993]. Однако объем отцовской помощи может существенно варьировать как внутри культуры [Draper, Harpending 1982], так и между культурами [Marlowe 2000; Marlowe et al. 2005]. Изменчивость в объеме отцовского вклада и его составляющих может объясняться с позиций компромисса между вкладом в потомство и вкладом в поиски половых партнеров (компромисса между стратегиями «отца» и «мачо») [Draper, Harpending 1988; Blurton Jones et al. 2000].

Более высокий репродуктивный успех лидеров, отмеченный в нашем исследовании, можно рассматривать как следствие двух составляющих: успешная конкуренция с другими мужчинами за брачных партнерш (конкуренция эта не носит прямого характера, а определяется большей привлекательностью лидеров в качестве мужей со стороны женщин) и большими возможностями выбора более молодых, здоровых и внешне привлекательных партнерш для лидеров. Как отмечают другие авторы, в случае развода или смерти предыдущей жены, лидеры определенно имеют больше шансов вступить в повторный брак с более молодой партнершей, чем остальные мужчины [Marlowe 2000, 2003]. Хотя в целом для хадза характерна сериальная моногамия, все же около 4 % мужчин практикуют полигамию. Как продемонстрировано в нашем исследовании, лидеры в целом более полигамны, чем остальные мужчины. (См. фото 2 вклейки.)

Наряду с этим, большой репродуктивный успех лидеров достигается за счет большего отцовского вклада лидеров. Мужчины

хадза отчетливо ориентированы на родительский вклад, и по данным последних лет при наличии в семье маленьких детей приносят больше мяса [Marlowe 1999, 2003]. Наши данные также свидетельствуют о том, что мужчины хадза в целом много времени проводят, общаясь с маленькими детьми (держат на руках, кормят, выполняют гигиенические процедуры, играют). Лидеры в этом плане, по-видимому, даже превосходят других мужчин (См. фото 3 вклейки)

Таким образом, полученные нами данные свидетельствуют о том, что лидеры успешнее других мужчин хадза сочетают в своем поведении две альтернативные стратегии «хороший отец» – «привлекательный сексуальный партнер». Это достигается благодаря качествам хорошего охотника, требующих силы, хорошего здоровья и интеллектуальных способностей (привлекательность мужчин оценивается женщинами в этом обществе, в первую очередь по этому критерию) [Marlowe 2004], и большей родительской заботе (большой вклад вребенка создает более благоприятные условия для его выживания).

Именно таким сочетанием стратегий и объясняются полученные нами, на первый взгляд, несколько противоречивые данные. Анализ полученных нами антропометрических данных указывает на лучшее физическое здоровье лидеров и их большую силу, что соответствует аналогичным выводам других авторов, работавшие среди ОС (пигмеев ака, ефе, мбути) [Hewlett 1988; Hewlett, Walker 1991; Walker, Hewlett 1990]. С другой стороны, более высокий пальцевой индекс в комплексе с более широкими бедрами и более высоким утренним эстрадиолом у лидеров старшего возраста, несколько противоречит другим антропометрическим характеристикам, указывающим на большую физическую силу (более широкие плечи, большая сила кистей рук) мужчин этой категории по сравнению с соплеменниками. Однако, нам представляется, что такая комбинация маскулинных и фемининных признаков и является специфичной адаптацией хадза (возможно, и других ОС), в условиях, когда запас ресурсов отсутствует. Она обеспечивает максимально благоприятные условия для выживания самих мужчин и их потомства. Лидеры являются хорошими охотниками-добытчиками и могут лучше обеспечивать свои семьи. (См. фото 4 вклейки.) Как было доказано недавно, распределение мяса у хадза осуществляется неравномерно: в первую очередь мясом обеспечивается собственная семья, в особенности, если в ней имеются маленькие дети [Marlowe 2003; Wood 2006]. Еще большая асимметрия в пользу собственной семьи наблюдается при сборе меда.

Наряду с большим соматическим капиталом у мужчин лидеров, по нашим данным, наблюдается также и наличие весомого социального капитала. Лидеры бэндов у хадза в целом имеют больше живых братьев и сестер, что обеспечивает им более широкую сеть прочных социальных связей. (См. фото 5 вклейки.) Аналогичным образом, число партнеров по *hsaro* у дзу/'хоанси коррелирует с объемом собственности, числом возможных альтернативных мест поселения, охотничьим мастерством (у мужчин), лидерскими способностями, и социальной компетентностью [Wiessner, 2002]. Партнеры по *hsaro* представляют собой родных и двоюродных братьев и сестер, тетей и дядей. При этом, в соответствии с правилами экзогамии муж и жена практически не имеют общих *hsaro* партнеров. Те семьи, у которых сети *hsaro* жены и мужа более обширные, оказываются в более комфортных условиях, они лучше защищены на случай природных катаклизмов по сравнению с другими представителями данной популяции.

Заключение

Подводя итоги данной статьи, подчеркнем еще раз, что наличие механизмов уравнивания, присутствующих в обществах простых эгалитарных охотников-собирателей, не отменяет полностью неравенства среди членов группы. Неравенство может проявляться в форме встроенного и зависимого социального капитала. Наши данные в сумме с материалами других антропологов подкрепляют гипотезу о том, что «первобытного коммунизма» никогда не существовало [Smith et al. 2010]. Даже в условиях выраженной эгалитарности наблюдается определенная дифференциация мужчин и женщин по престижу и размеру сетей социальных связей (служащих надежной защитой против непредвиденных неблагоприятных условий среды). Более того, мужчины-лидеры бэндов характеризуются достоверно более высоким репродуктивным успехом. И они сами, и их потомки в среднем здоровее, крепче и сильнее по сравнению со сверстниками.

Обобщенный анализ имеющихся на сегодняшний день данных по современным бродячим ОС позволяет сделать некоторые палеоантропологические реконструкции. Вероятно, в эволюции человека в палеолите на стадии ОС происходил положительный отбор в пользу описанного комплекса качеств. Внутригрупповой эгалитаризм, обеспечивающий благоприятные условия для выживания максимального числа индивидов в рамках системы немедленного возврата, не являлся реальным препятствием для реализации положительного отбора на избирательное распространение генов, связанных с луч-

шим здоровьем, физической силой и выносливостью. Напротив, он создавал оптимальные возможности (максимальная экономия энергетических ресурсов) для выживания мужчин, обладающих этими качествами в максимально щадящем социальном режиме: без острой конкуренции за более привлекательных репродуктивных партнерш и без постоянной борьбы за место в социальной иерархии.

Благодарности

Мы благодарны Комитету по науке и технологиям Объединенной Республики Танзания за разрешение вести научные исследования среди хадза, а также нашим друзьям хадза за терпимость и дружескую помощь в нашей работе. Также мы благодарны нашему другу и переводчику Момойе Мерус.

Литература

Артемова О.Ю. Охотники-собиратели и теория первобытности. М.: ИЭА РАН. 2004. 250 с.

Артемова О.Ю. Колено Исава: Охотники, собиратели, рыболовы (опыт изучения альтернативных социальных систем). М.: 2009. 560 с.

Барнард А. Социальная антропология. Изучая социальную жизнь людей. М.: ИЭА РАН, 2009. 247 с.

Бутовская М.Л., Веселовская Е.В., Буркова В.Н., Прудникова А.В. Внутрипопуляционная разнокачественность. Адаптивные процессы в современном обществе // Актуальные направления антропологии / отв. ред. А.П. Бужилова, М.В. Добровольская, М.Б. Медникова. М.: Институт археологии РАН, 2010. С. 59–68.

Бутовская М.Л., Веселовская Е.В., Буркова В.Н., Прудникова А.В. Социальная среда как фактор отбора адаптивных комплексов в современном обществе // Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям / отв. ред. А.П. Деревянко, А.Б. Куделин, В.А. Тишков; Отделение ист.-филол. наук РАН. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. С. 192–198.

Бутовская М.Л., Драмбян М.Ю. Хадза Танзании: традиции и современность // Азия и Африка сегодня. 2007. Вып. 7. С. 105–110.

Бутовская М.Л., Драмбян М.Ю. Буркова В.Н., Дронова Д.А. Почему хадза Танзании продолжают в наши дни заниматься охотой и собирательством? // Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН. 2006. М.: Наука, 2009. С. 38–62.

Бутовская М.Л., Мабула А. Процессы социальной трансформации среди хадза северной Танзании (по материалам комплексного антропологического исследования // *Orus*, 2008. Вып. 6. С. 121–140.

Бутовская М.Л., Мартиросян И.П., Буркова В.Н., Куликов А.М., Лазбный О.Е., Сельверова Н.Б., Ермакова И.В., Рысков А.П. Полиморфизм САГ повторов гена рецептора андрогенов и его связь с поведенческими и морфофизиологическими характеристиками у мужчин хадза – охотников-собираателей Танзании // *Человек: его биологическая и социальная история: Труды Международной конференции, посвященной 80-летию академика РАН В.П. Алексеева (Четвертые Алексеевские чтения) / (отв. ред. Н.А. Дубова). М.; Одинцово: Изд-во «Одинцовский гуманитарный институт», 2010. Т. 1. С. 106–113.*

Бутовская М.Л., Файнберг Л.А. *У истоков человеческого общества*. М.: Наука, 1993. 255 с.

Салинз М. *Экономика каменного века*. 1999. М.: О.Г.И. 296 с.

Ames K.M. Comments on the Emergence and Persistence of Inequality in Premodern Societies // *Current Anthropology*. 2010. Vol. 51. N. 1. P. 95–96.

Blurton Jones N., Marlowe F., Hawkes K., O'Connell J. Paternal investment and hunter-gatherer divorce rates // *Adaptation and Human Behavior / eds. L. Cronk, N. Chagnon, W. Irons*. New York: Aldine de Gruyter, 2000. P. 69–90.

Bowles S., Smith E.A., Borgerhoff Mulder M. The emergence and the persistence of inequality in premodern societies // *Current Anthropology*. 2010. Vol. 51. N. 1. P. 7–17.

Buss A.H., Perry M. The Aggression Questionnaire // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1992. Vol. 63. P. 452–459.

Butovskaya M., Burkova V., Mabulla A. Sex Differences in 2D : 4D Ratio, Aggression and Conflict Resolution in African children and adolescents: A Cross-Cultural Study // *Journal of Aggression, Conflict and Peace Research*. 2010. Vol. 1. Issue 1. P. 17–31.

Clutton-Brock T.H. *The evolution of parental care*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.

Draper P., Harpending H. Father absence and reproductive strategy: an evolutionary perspective // *Journal of anthropological research*. 1982. Vol. 38. N. 3. P. 255–273.

Draper P., Harpending H. A sociobiological perspective on the development of human reproductive strategies // *Sociobiological Perspectives on Human Development / ed. Kevin B. Mac-Donald*. New York: Springer Verlag, 1988. P. 340–372.

Flinn M.V. Evolution is Not Egalitarian // *Current Anthropology*. 2010. Vol. 51. N. 1. P. 103–104.

Jones N. Contemporary hunter-gatherers and human life history evolution // The evolution of human life history (Hawkes K., Paine R. Eds.). Santa Fe, Nm: School for Advanced Research. 2006. P. 231 – 266.

Jones N., Marlowe F. Selection for delayed maturity: does it take 20 years to learn to hunt and gather? // Human Nature. 2002. Vol. 13. N. 2. P. 199–238.

Hawkes K., O'Connell J., Jones N. Hunting and nuclear families: some lessons from the Hadza about men's work // Current Anthropology. 2001. Vol. 42. N. 5. P. 681–709.

Henrich J., Boyd R., Bowles S., Camerer C. Fehr E. et al. «Economic man» in cross-cultural perspective: Behavioral experiments in 15 small-scale societies // Behavioral and Brain Sciences. 2005. Vol. 28. P. 795–855.

Hewlett B. Sexual selection and paternal investment among Aka Pygmies // Human reproductive behavior (Betzig L., Borgerhoff Mulder M., Turek P. eds.). Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998. P. 263–276.

Hewlett B., Walker P. Social status and dental health among the Aka and Mbuti Pygmies // American Anthropologist. 1991. Vol. 93. N. 4. P. 943–944.

Hiernaux J., Hartono B. Physical measurements of the adult Hadza of Tanzania // Annals of Human Biology. 1980. Vol. 7. N. 4. P. 339–346.

Kaplan H. A theory of fertility and parental investment in traditional and modern societies // Yearbook of Physical Anthropology. 1996. Vol. 39. P. 91–135.

Kelly R. The foraging spectrum: diversity in hunter-gatherer lifeways. Washington, DC: Smithsonian Institution. 1995.

Lee R.B. The Dobe! Kung. New York: Holt Rinehart and Winston, 1984.

Lee R.B. Reflections on primitive communism // History, evolution and social change. Vol. 1 of Hunters and Gatherers (Ingold T., Riches D., Woodburn J. Eds.). Oxford: Berg, 1988. P. 252–268.

Luttbeg B., Borgerhoff Mulder M., Manger M. To marry again or not? A dynamic model for demographic transition // Adaptation and human behavior: an anthropological perspective. (Cronk L., Chegnon N., Irons W. Eds.). New York: Aldine de Gruyter, 2010. P. 345–368.

Mace R. An adaptive model of human reproductive rate where wealth is inherited: why people have small families // Adaptation and human behavior: an anthropological perspective (Cronk L., Chegnon N., Irons W. Eds.). New York: Aldine de Gruyter, 2010. P. 261–282.

Marlowe F. Male care and mating effort among Hadza foragers // Behavioral Ecology and Sociobiology. 1999. Vol. 46. P. 57–64.

Marlowe F. The patriarch hypothesis: an alternative explanation of menopause // Human Nature, 2000. Vol. 11. N. 1. P. 27–42.

Marlowe F. A critical period of provisioning by Hadza men: imprecations to for pair bonding // *Evolution and Human Behavior*. 2003. Vol. 24. N. 3. P. 217–229.

Marlowe F. Mate preferences among Hadza hunter-gatherers // *Human Nature*. 2004. Vol. 15. N. 4. P. 365–376.

Marlowe F. Hunter-gatherers and human evolution // *Evolutionary Anthropology*. 2005. Vol. 14. N. 2. P. 54–67.

Marlowe F., Apicella C., Reed D. Men's preferences for women's profile waist-to-hip ratio in two societies // *Evolution and Human Behavior*. 2005. Vol. 26. P. 458–468.

Marlowe F., Berbersque J. Tubers as fallback foods and their impact on Hadza hunter-gatherers // *American Journal of Physical Anthropology*. 2009. Vol. 140. P. 751–758.

Mauss M. *The gift: forms and functions of exchange in archaic societies*. New York: Norton, 1967.

McCall G.S. Ju/'hoansi adaptations to cash economy // *African Sociological Review*. 2000. Vol. 4. N. 1. P. 138–155.

Nettle D., Pollet T. Natural selection on male wealth in humans // *American Naturalist*. 2008. Vol. 172. N. 5. P. 658–666.

Peterson J.T. Cash consumerism and savings: Economic change among the Agta foragers of Luzon, Phillipines // *Research in Economic Anthropology*. 1984. Vol. 6. P. 53–73.

Shenk M., Borgerhoff Mulder M., Beise J., Clark G., Irons W., Leonetti D. et al. Intergenerational Wealth Transmission among Agriculturalist // *Current Anthropology*. 2010. Vol. 51. N. 1. P. 65–83.

Schultz T.W. Investment in human capital // *American Economic Review*. 1961. Vol. 51. P. 1–17.

Smith E., Hill K., Marlowe F., Nolin D., Wiessner P., Gurven M., Bowles S., Borgerhoff Mulder M., Hertz T., Bell A. Wealth Transmission and Inequality among Hunter-Gatherers // *Current Anthropology*. 2010. Vol. 51. N. 1. P. 19–34.

Smith E., Borgerhoff Mulder M., Bowles S., Gurven M., Hertz T., Shenk M. Production Systems, Inheritance, and Inequality in Premodern Societies // *Current Anthropology*. 2010. Vol. 51. N. 1. P. 85–94.

Trivers R. The evolution of reciprocal altruism // *Q Rev Biol*. 1971. Vol. 46. P. 35–57.

Walker P., Hewlett B. Dental health and social status among central African foragers and farmers // *American Anthropologist*, 1990. Vol. 92. N. 2. P. 383–398.

Wiessner P. Hunting, healing, and hxaro exchange: a long-term perspective on! Kung (Ju/'hoansi) large-game hunting // *Evolution and human behavior*. 2002. Vol. 23. N. 6. P. 407–436.

Wood B.M. Prestige or provisioning? a test of foraging goals among the Hadza // *Current Anthropology*. 2006. Vol. 47. N. 2. P. 383–387.

Woodburn J. Egalitarian societies // *Man*. 1982. Vol. 17. P. 431–451.

Woodburn J. Sharing is not a form of exchange: an analysis of property sharing in immediate-return hunter-gatherer societies // *Property relations: renewing the anthropological tradition* (C.M. Hanne Ed.). Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998. P. 48–63.

Раздел III
ДИНАМИКА ИДЕНТИЧНОСТИ

Ж.В. Корминба, С.А. Штырков

ПРАВОСЛАВНЫЕ ВЕРСИИ СОВЕТСКОГО ПРОШЛОГО: ПОЛИТИКИ ПАМЯТИ В РИТУАЛАХ КОММЕМОРАЦИИ*

Значительно возросшая за последнее десятилетие степень лояльности к советскому прошлому характеризует не только идеологические приоритеты российского политического истеблишмента, но и отечественный ландшафт социальной памяти в целом. Эти тенденции являются своеобразным вызовом для руководителей и верующих Русской православной церкви и заставляют их сформировать или переформулировать свое отношение к советскому периоду истории церкви и страны. Векторы освоения советского прошлого расходятся в разных направлениях – от попыток его игнорировать до демонстрации полной солидарности со многими аспектами политики советского государства и прославления его вождей и героев. В настоящей статье мы представим две инициативы освоения советского прошлого в практиках коммеморации, представляющих разные тренды в современном православии. Первый, назовем его культурологически-либеральным, представлен Леушинскими стояниями; второй может быть назван политизированным, или националистическим, и будет анализироваться на примере Чина всенародного покаяния. Обе ритуализованные коммеморативные практики возникли недавно по инициативе, в первом случае, священника, во втором – небольшой группы мирян и клириков, получили поддержку среди верующих и могут рассматриваться как частные случаи того, каким образом современный православный проживает свою религиозную жизнь (*lived religion*), какими смыслами наделяется само понятие религиозного.

Секуляризация и религиозный национализм

Среди современных антропологов и социологов религии установился своеобразный консенсус относительно применимости понятия «секуляризация». В ней перестали видеть объективный однонаправленный и предопределенный процесс изменения форм и функций ре-

* Работа выполнена при поддержке Научного фонда ГУ–ВШЭ.

лигии (и религиозности) современных и постсовременных обществ. Религия не обречена на то, чтобы оставить занимаемые ею позиции перед натиском идеологических конкурентов – секулярного либерального гуманизма, позитивистской новоевропейской науки и национализма. Более того, она оказывается способной завоевывать умы и сердца людей за счет союза со своими прежними противниками. Но в новых исторических условиях значение религии как концепта академического и общественного дискурса поменялось. Религиозные практики и институты не просто возвращают утраченные позиции. Они меняют свои формы и функции, используя инерционное значение концепта религии для того, чтобы скрыть эти инновации. Религия, взаимодействуя с другими меняющимися «сильными» концептами социального воображения – нацией, народом, традицией, духовностью, верой, наукой и знанием – вступает в сложную семиотическую игру в поле конструирования пространства социальной реальности.

Основные векторы десекуляризации в современном социальном ландшафте – это распространение харизматических церквей и других «новых протестантских» деноминаций, квазиестественнонаучных учений, духовных практик, соотносящихся с довольно широким и неопределенным концептом «New Age» и других форм духовности, представляющих собой альтернативы традиционному современному и до-современному формам религиозной жизни. Одной из самых заметных форм десекуляризации, особенно динамично развивающейся в странах постсоветского пространства, хотя и не только там, является религиозный национализм. Под этим термином понимается не только использование какой-то религии в качестве маркера принадлежности к определенной этнической группе, но и убежденность в том, что каждой этнической группе «естественным образом» соответствует какая-то религия. Обращаясь к определению природы своей группы, последовательные религиозные националисты связывают ее судьбу с тем, насколько верными (или, напротив, неверными) оказываются ее представители предопределенной им вере. Одними эта связь может пониматься как находящаяся во власти самих людей (народа). Другие склонны думать, что она подчиняется высшим силам, которые могут как разрушить связь между народом и его верой, так и восстановить ее. И не удивительно, что с особо пристальным интересом активисты религиозно-националистических проектов всматриваются в прошлое, пытаясь определить актуальную идентичность группы, от имени которой они выступают.

Таким образом, редактирование (или реинтерпретация) национальной истории оказывается одним из ключевых направлений деятельности религиозных националистов, особенно актуальное в условиях постсоветского поиска основ для строительства национальной

идентичности. Неудивительно, что главным объектом осмысления для православной церкви стал советский период отечественной истории: возникла необходимость определиться с вопросом исторической преемственности или разрыва по отношению к церкви периода государственного атеизма, во-первых, и в связи с этим, отношения к советскому режиму, во-вторых. В результате деятельности по осмыслению (и конструированию) советской истории в православной среде выкристаллизовались несколько резко отличающихся между собой взглядов на советское прошлое страны и церкви. Эти разные способы справиться с советской историей воплотились в проекты памяти о советском, продвигаемые в разных политически ориентированных группах верующих. Это нарративы, прежде всего агиографические, и практики коммеморации, в которых репрезентируется память о советском опыте таких воображаемых категорий как «Церковь», «православные» и «русский народ» зачатую понимаемых в этих националистических проектах как одно целое (а иногда и как синонимы).

Помнить нельзя забыть

В современных православных проектах коллективной памяти существуют два основных принципа обращения с советским прошлым. Первый предполагает полный отказ от этого прошлого либо через его забвение, либо через демонстративный разрыв с ним. С приходом к власти большевиков и концом старой России, обозначенном в социальном воображении расстрелом царской семьи¹, российская история остановилась, и Россия перешла в лиминальное состояние, которое может дискурсивно обозначаться через образы испытания (временной смерти) русского народа; установление нерусского правления (иноземного пленения или третьего (после монгольского и польского) «жидовского ига») и т. п.² Результатом этой стратегии конструирования национальной памяти стали, в частности, два этнографически ярких случая изобретения ритуальных практик коммеморации: Чин всенародного покаяния и Леушинские стояния.

Второй принцип обращения с советским прошлым разрабатывает разные варианты освоения советского периода, т. е. включения его в историю страны и церкви. Поиск источников легитимации церкви в советском периоде истории выражается прежде всего в продвижении разных агиографических проектов, которые могут быть условно названы «просоветский» и «антисоветский». Под «антисоветским»,

¹ Для многих православных монархистов временем остановки российской истории является Февральская революция 1917 г.

² О третьем иге см. [Ахметова 2010: 180–181].

или «гуманистическим», агиографическим проектом мы понимаем канонизацию новомучеников и исповедников российских, «принявших мученическую кончину за Христа или подвергшихся гонениям после Октябрьской революции 1917 г.». Этой канонизацией официальная Церковь заявила о своем отношении советскому режиму, особенно сталинского периода, с его репрессиями против православных христиан и граждан вообще. К большому сожалению инициаторов и организаторов этой канонизации почитание новомучеников не прижилось среди православного люда. Гораздо большей популярностью пользуется названный нами «просоветским» вариант житийного нарратива. Доказательством тому является исключительно успешная по своим последствиям канонизация Матроны Московской в 1999 г. для местного, а в 2004 г. – для всецерковного почитания. С ее канонизацией был официально признан новый тип святой – старицы, т. е. мирянки, обычно деревенского происхождения, сохранявшей в непростые для церкви годы советской системы «простую» веру и передавшую ее следующему поколению. Причисляя Матрону к лику святых, Церковь сообщала о легитимности в условиях жизни в советском государстве внецерковных каналов трансляции религиозной (и национальной) традиции. Видимо, именно укорененность Матроны в советской реальности делает возможным появление в некоторых вариантах ее жития такого сюжета, как благословение ею Сталина на победу в Великой Отечественной войне, живо обсуждавшегося в российских масс-медиа в конце 2008 г., в связи с появлением в одном из храмов Санкт-Петербургской епархии иконы – иконы «Матрона и Сталин» [см. подробнее: Кормина 2010].

Практики памяти-1: Чин всенародного покаяния

Эсхатологически окрашенный, вызвавший открытое осуждение Патриарха Алексия II, Чин всенародного покаяния регулярно проводится с 2004 г. в с. Тайнинское Московской области (под Мытищами) у памятника Николаю II работы скульптора Вячеслава Клыкова. Идея мероприятия состоит в том, что все русские люди должны прочесть соответствующий чин (весь или только текст исповеди), чтобы покаяться в грехах богоотступничества, царубийства и клятвопреступления, результатом совершения которых и стало установление советского богоборческого режима¹. Участие в Чине пропа-

¹ Вопрос о том, стоит ли русскому народу каяться в грехе царубийства, стал камнем преткновения для православных националистов. Часть из них первоначально поддержала идею покаяния в этом грехе, но затем посчитала, что было бы несправедливо возлагать ответственность за это преступление на русских: «Обвиняя всю русскую нацию, которая не работала в масонских

гандируется его организаторами как единственный путь к спасению русского народа и мира вообще, и это спасение мыслится в категориях восстановления монархии и соответственно нормального хода национальной истории¹. С этой точки зрения весь советский период является своеобразной патологией, т. к. не может быть охарактеризован как этап существования настоящей России с ее исторически предопределенным политическим укладом и эсхатологической миссией. Вот как формулируют эту идею авторы одного из обращений всенародно покаяться:

«В новом нашем смутном времени русские люди утратили понятие богозаповеданной миссии нашей исторической самодержавной Руси, что и привело Россию к гибели. Богом ей назначено быть хранительницей и свидетельницей до конца веков православной веры и соответствующей православной государственности, которые являются спасительными не только для православных народов, но и всего мира» [От покаяния 2007: 54].

Всенародное покаяние не является монолитным явлением как в отношении его инициаторов и участников, так и морфологических характеристик. Разнообразие последних выражается в том, что на практике существует несколько текстов Чина покаяния, а сам ритуал может заменяться его близкими функциональными эквивалентами.

ложах, не бунтовала вместе с декабристами, не “шла в народ” с народниками и не помышляла о свержении Государя, обвиняя свою нацию в убийстве Того, Кого поставил Бог, мы тем самым ставим крест на русском этносе и как бы оправдываем продолжающийся по сей день 87-летний геноцид своего народа и отправляем его в могилу на радость Мировому правительству» (Осипов и др. 2004). Совершенно иначе подходит к этому вопросу православный писатель Татьяна Миронова, которая эмоционально и настойчиво утверждает: «Государя убила горстка “выродков земли родной”, служившая жидам, латышам, венграм, но грех Цареубийства лег на всех русских и будет лежать, отягощая нас божьими казнями, доколе соборно не покаемся. Ведь и Христа убили немногие иудеи, но грех Богоубийства лежит на всем еврейском народе и будет лежать печатью богоотверженности до скончания веков. Наш же грех подобен иудейскому во всем...» И далее: «Это мы, русские, предали Царя иноплеменикам, это мы, русские, стреляли в Его жену, в Его детей, и за верную службу иудеям получали свои сребреники...» (Миронова 2005: 28, 31). Как мы видим, чтобы подчеркнуть серьезность греха цареубийства, Миронова сознательно уподобляет русский народ еврейскому – пусть даже метафорически, как в первой цитате, или метонимически (служили иудеям), как во второй, – т. е. делает то, чего стараются избежать ее оппоненты. Образ «своих сребреников» уподобляет русских Иуде, что придает пониманию греха, совершенного народом, чуть ли не евангельский драматизм.

¹ Ср. соображения Марии Ахметовой о функции почитания царской семьи и «православной монархической утопии» [Ахметова 2010: 246, 258].

Так, например, в Тайнинском проводятся «молитвенные стояния за чистоту православия»¹, а у кого-то из православных монархистов возникают идеи, что пора уже не только каяться, но и приносить присягу «на верноподданность Царю-искупителю Николаю II и его Наследнику» [Николая 2010: 2–3]. Что касается активистов, то сейчас мы можем указать, как минимум, на три разные группы религиозных монархистов, резко враждебных друг к другу, но при этом идеологически весьма близких. Самая известная из них представлена на сайте «Чин народного покаяния» (<http://chin-pokayaniya.ru/>) и связана с именем известного своими националистическими убеждениями архимандрита Петра (Кучера) [Филатов 2010]. Эти «ревнителю всенародного покаяния», как они подписывают некоторые свои обращения, критично относятся к верхушке Русской православной церкви Московского патриархата, и особенно к современному предстоятелю Патриарху Кириллу (Гундяеву), однако открыто порывать с Московской патриархией не стремятся, активно используя заявления покойного патриарха Алексия II о необходимости покаяния в грехе царевубийства – тексты соответствующих пасторских посланий выложены в первом разделе упомянутого сайта. В этой связи характерно, что после открытого осуждения в декабре 2007 г. Чина покаяния Алексием II (Обращение 2008)², всенародное покаяние в Тайнинском было приостановлено, чтобы возобновиться в мае 2009 г.

Две другие группы связаны с новой церковной юрисдикцией – Святейшим Правительствующим Синодом, основанным знаменитым критиком священноначалия РПЦ МП епископом Чукотским и Анадырским Диомидом (Дзюбаном) в 2008 г. [Указ 2009: 19–20]. Поскольку основанием для создания новой юрисдикции служит признание безблагодатности всей деятельности РПЦ МП, даже ее радикальных представителей, критически относящихся к церковному руководству, еп. Диомид решил, что Чин покаяния должен возглав-

¹ Портал «Credo.ru», 05.05.10 <http://portal-credo.ru/site/print.php?act=news&id=77568>

² Эта часть обращения носила характерное название «О лжепатриотизме», в котором Патриарх прямо и недвусмысленно указывал на то, что его прежние утверждения потеряли актуальность после канонизации царской семьи в лике страстотерпцев на Архиерейском соборе 2000 г. Напомним, что для православных монархистов этого оказалось явно недостаточно. Для многих из них последний русский император и его семья стали жертвами ритуального убийства и соответственно должны быть канонизированы как мученики. Кроме того, в этих кругах распространена идея искупительности смерти Николая II, что требует совершенно иного подхода к пониманию природы его христианского подвига, нежели утвержденный собором.

лять его представитель, которым стал его брат епископ Богороцкий Феофил. Через короткое время из этой юрисдикции выделился епископ Корнилий (Радченко), предложивший собственное понимание царской агиологии [Подборка 2010: 43]. Так что теперь у памятника последнему российскому императору служатся три разных Чина покаяния тремя разными группами православных верующих. Их расхождения в области агиологии и экклесиологии толкают их к взаимным обвинениям и клятвам, но для внешнего наблюдателя все три группы сближают исповедуемые ими монархические взгляды, эсхатологизм¹ и схожее понимание отечественной истории, в т. ч. советского периода. Приведем краткое описание одного из таких ритуалов, взятое из популярной среди русских националистов газеты «Русский вестник»:

«Чин Всенародного покаяния русского народа составлен на основании покаянного чина 1607 г., “по примеру того, как это имело место в XVII в. после окончания эпохи смутного времени”².

Приехавшие на покаяние православные паломники с хоругвями, иконами и пением молитв, возглавляемые духовенством, идут крестным ходом к памятнику Государю Николаю II. У распятия и икон Господа, Божией Матери, святых угодников православное священство служит молебен Господу и Божией Матери о спасении Земли Русской, составленный святителем-исповедником Афанасием (Сахаровым) в августе 1941 г. По окончании молебна – краткая лития с поминовением подвижников благочестия Земли Русской и отошедших в мир иной наших предков и всех православных христиан. Затем священник, прочитав соответствующие предначинательные молитвы, от лица всего народа во всеуслышание зачитывает перечень грехов, совершенных русским народом за последние столетия. “Прости нас, Милосердный Господи!” – произносит после каждого перечисленного греха священник. “Прости нас, Милосердный Господи!” – вторит

¹ У эсхатологических настроений организаторов покаяния есть отчетливый националистически-алармистский оттенок. В одной из листовок, раздававшихся на острове Залита (Псковская область) в день памяти отца Николая Гурьянова в 2006 г. было написано: «Сегодня над нами нависла страшная угроза. Военный блок НАТО охватил Россию железным кольцом военных баз. Натовцы готовят плацдармы и укрепления не только в бывших советских республиках, они уже на берегу Азовского моря. За спиной американцев идет сам антихрист... Братья и сестры, соотечественники, люди русские, Россия на краю гибели! Разоренная, расчлененная, поставленная мировой закулисой на колени, она из последних своих сил еще удерживается над бездной, еще дышит и ждет нашей помощи, нашего покаяния. Дождется ли?».

² Заметим, что 1607 г. считать окончанием Смутного времени было бы большой натяжкой.

пастырскому слову народ. Все молящиеся преклоняют свои колена, “принося покаяние за весь народ русский и сродников наших, умерших в великих и тяжких грехах богоотступничества, клятвопреступления и цареубийства, доселе нераскаянных нами и тяготеющих над нами, над народом нашим”. В конце Покаянного чина священник читает разрешительную молитву» [Апология 2007].

Другое описание этого ритуала мы находим в письме его участника, отправленного на упомянутый сайт «ревнителей» Чина. Оно вполне раскрывает общую идеологическую подоплеку ритуала и хорошо передает психологическую атмосферу действия, в ходе которого часто происходят страстно ожидаемые чудеса:

«Вот так и стоял я на очередном чине под дождем. 17 июня. На небе тучи да дождик. Мелькнула мысль: не будет сегодня небесных знамений и чудес. Слава Богу, взял зонт. Настроение поникло. Батюшка читает проповедь о Русской Голгофе и жидовском плене. Вдруг один казак в очках нам и говорит: “Икона Царственных Мучеников кровоточит”. Икона эта стояла у Памятника. Семь Мучеников Царских в простых одеждах. Я стоял во 2-ом ряду, встал на носочки и увидел: Господи, помилуй!

Мое сердце сжалось: из-под Ног Царя шла кровь! Прошло 5 мин. Закровоточила Муч. Александра, затем Царевич Алешенька. Я сглотнул слюну. Под кровь подложили бумажки. Кто-то сфотографировал. Я, потеряв дар речи, медленно пошел к выходу. Это зрелище не для слабонервных! Впереди стоявшая женщина начала рыдать — не выдержала. Я ее понимаю.

Состояние мое было ватное, то есть, идя мимо людей, я уже ничего не слышал и шел как бы ведомый кем-то. “Кровь Его (Царь Николай) на нас и на чадах наших”. Прости нас, Господи! Царь-мученик Николай — взял весь грех Русского народа на себя. В 2005 г. Он являлся во сне и сказал: Россию ждут Муки и страшные страдания.

И еще: Уходите из больших городов. В них — смерть. Выводы делайте сами»¹.

Как видно из приведенных материалов, политические взгляды организаторов и участников Чина можно охарактеризовать как последовательный монархизм, для которого важно понимание фигуры последнего российского императора как искупителя греха народа. И хотя известные нам тексты Чина предполагают, что просьбы о прощении народа будут обращены к Богу, участники ритуала в спонтанных молитвенных восклицаниях обращаются к Николаю II: «Прости!

¹ Дионисий. Кровоточение иконы царственных мучеников // Божьи свидетельства на Всенародном Покаянии в с. Тайнинское. <http://www.chin-pokayaniya.ru/index.php?m=4>

Прости нас! Великий Царю мучениче Николае! Прости нас!»¹ [Николай 2006]².

Парадигматическим основанием для понимания исторического (и эсхатологического) процесса, представленного в Чине покаяния, является признание существования коллективного греха и необходимости коллективного покаяния, которое может изменить пер-

¹ В этом отношении весьма характерна речь священника, произнесенная перед чином у подножия тайнинского монумента и вошедшая в фильм Галины Царевой («И свет во тьме светит, и тьма не объяла его»: об отречении от Царя» (киностудия «Слово», 2005 г. 01: 50: 49): «Я вас приветствую у памятника царя Николая, что вы сподобились, решились на этот подвиг паломничества к царю-мученику Николаю с тем, чтобы попросить у него прощения за содеянные наши грехи... нас и нашего... наших родов... что Господь... и царь Николай предстоял у Царя Господа нашего Иисуса Христа на небе... молится об нас, молится о воскрешении России, что Россия подыметься через покаяние. Только покаяние может спасти всех нас. Пересмотреть наши взгляды на жизнь и попросить у Бога прощения, как мы сейчас будем просить, чтоб он укрепил нас, наших близких и нашу Родину, освободил от разных тех грехов, от тех пороков, от тех товарищей, которые сейчас находятся и, может, не так думают... на нашей территории. Но через покаяние мы все с вами спасемся. Это самый верный и самый лучший путь».

² Православно-монархический антураж характеризует и описание первого коллективного покаяния, происходившем еще не в Тайнинском: «1 октября 2004 г. произошло событие, которое останется, наверное, запечатленным на века. В кинотеатре “Эльбрус” состоялось молебное покаяние. Впервые произошло покаяние за весь русский народ в содеянных грехах, начиная с нарушения клятвы 1613 г., когда за весь русский народ, за все поколения давали клятву быть верным дому Романовых. Съехалось множество священства – порядка 80 человек – со всех краев необъятной нашей родины прибыло около полутора тысячи человек. И вот когда начался покаянный молебен, мы увидели знаки Божии. С нами была икона Державной Божией матери. Именно эта икона показала ту духовную сущность, которая была во время этого молебного действия. После окончания этой конференции не только замироточила икона Державной Божией матери – она благоухала там, а потом начала мироточить. Замироточили еще иконы царственных мучеников, которые были в нашей паломнической группе. И замироточила икона царя Иоанна Васильевича Грозного. По пророчествам, царь, который будет явлен Руси, это будет Иоанн Васильевич Грозный. Грозный – потому, что он грозный для врагов Отечества, для врагов Божьих» (Фильм «Русь идет на покаяние», реж. Галина Царева. 2005, 02: 00: 49). Заметим, что фильм «Русь идет на покаяние» является вариантом другого произведения Царевой – уже упомянутого «Об отречении от Царя». Из последнего убраны, например, рассуждения о природе святости и исторической миссии Ивана Грозного, сцены жестокости Чеченской войны, а воинственные песни Жанны Бичевской («Духовная война» и «Русские идут») заменены печальной песней Алексея Мысловского «Кайся, народ».

спективу развития страны и народа. Для этого русский народ должен признать свою вину за нарушение всенародной клятвы 1613 г., убийство царя и эксплицитно отказаться от своего советского прошлого. Эти три пункта обязательно присутствуют в трех доступных нам текстах Чина покаяния. В наиболее просторном варианте Чин представлен в брошюре «Чин всенародного покаяния русского народа (дополненный)»¹. Этот документ широко известен как в пределах церковной ограды, так и вне ее. Именно его имел в виду патриарх Алексий II в своем обращении. Известность этому тексту обеспечила широкая историческая и социологическая перспектива описания вины русского народа перед домом Романовых. Так, участники Чина покаяния каются, среди прочего, «за непротивление и поддержку привилегированными слоями населения реформ Петра I, который после междоусобной борьбы за власть среди детей благочестивого Царя Алексея Михайловича вступил на русский престол и стал насаждать оккультный экуменизм, благодаря чему через «прорубленное окно в Европу» хлынул в Россию мутный поток злейших врагов веры и Отечества — сатанистов-масонов, слившийся с потомками уцелевших от рук благочестивых Царей Иоанна Грозного и его отца Василия II жидовствующих еретиков. Они-то и стали вместе с Нарышкиными основателями рода сатанинского — пятой колонны в России, борющейся против нее и Церкви изнутри в последние века и подогревавшей антимаонархические настроения в русском народе» [Чин I: 6–7]. Среди прочих конкретных «исторических» грехов называются церковный раскол, восстание декабристов и пр. Есть у русского народа грехи, сформулированные в более общих категориях: «Господи, помилуй нас за отказ и предание забвению русским народом своих многовековых национальных традиций, основанных на православной культуре и свойствах русского этноса, и принятие заимствованных у псевдохристианского Запада норм бытия, сложившихся там под воздействием мировых оккультных масоно-сионистских сил в средневековую эпоху возрождения язычества в Европе» [там же: 9].

Из списка современных (постсоветских) грехов, включающего, разумеется, принятие ИНН и новых паспортов, приведем один: «Господи, помилуй нас за измену Родине и предательское бегство русской научной и творческой интеллигенции за рубеж после разрушения Советского Союза и ее участие во враждебной деятельности Запада против России и передачу нашим врагам научных секретов, знаний и опыта, приобретенных ею на Родине на средства русского

¹ Нам этот документ доступен в виде самодельной брошюры — своего рода современного православного самиздата. Краткий вариант этого чина был опубликован в «Русском вестнике» в 2005 г. [Спасение России 2005].

народа» [там же: 19]. Вся эта детальная «энциклопедия народной жизни», взятой в синхронии и диахронии, делает причастными к делам зла максимальное количество людей как ныне живущих, так и давно ушедших. Но в центре внимания составителей Чина находятся реалии советского периода российской истории или те элементы современной жизни, которые являются советским наследием. Именно они в первую очередь требуют осуждения и уничтожения задним числом через акт покаяния. Вот как видится составителями Чина календарь советских праздников, в который попал и, казалось бы, невинный «день смеха» 1 апреля:

«Господи, помилуй нас за несоблюдение и нарушение церковных постов и святости великих церковных праздников, за безнравственное и кощунственное поведение во время оных, за празднование языческих по содержанию и сатанинских по сути антирусских, антихристианских праздников, а именно: Нового года (во время Рождественского поста), 14 февраля (день «влюбленных» — праздник блудников и развратников), 23 февраля (рождение троцкистской богоборческой Красной армии), 8 марта (иудейский праздник пурим, день вавилонских блудниц, воспоминание предания на усекновение главы св. Иоанна Крестителя по повелению блудницы), 1 апреля (праздник смеха — «никому не верь». В 33 году в этот день Воскрес Господь наш Иисус Христос, а первосвященники и фарисеи кричали: «Не верьте, что Христос Воскрес»); 1 мая (Вальпургиева ночь, праздник ведьм), 31 октября («хэллоуин», осенний сатанинский праздник нечистой силы), 7 ноября (дата порабощения и разорения Русского государства и Православной Церкви); за осквернение православных праздников («день Нептуна» в праздник Рождества Иоанна Крестителя, гадание на Рождество, в дни Сочельника и на «старый» Новый год — в праздник Обрезания Господня, хождение в церковные праздники вместо храма на танцы и в кино, проведение «комсомольской пасхи» в Пасхальную ночь); за принятие в 1930-е гг. трудовых пятидневок, за работу в воскресные дни, на Святую Пасху и церковные праздники, за участие в демонстрациях, театральных представлениях, в проведении пионерских костров и т. д.» [там же: 13–14]¹.

Даже победа во Второй мировой войне, помещенная в контекст покаянного Чина, теряет облик безусловного национального достижения и становится предметом для покаянного обращения к Богу:

¹ Конспирологические интонации усиливаются при покаянии за другие манипуляции со временем: «Господи, помилуй нас за перевод времени, что привело к фактической отмене православной Пасхи, которая стала праздноваться на час раньше, в субботу совместно с иудеями» [Русь идет на покаяние 2005: 170]. Заметим кстати, что иудейская суббота заканчивается не в полночь, а раньше — с заходом солнца, и даже в случае поздней Пасхи не может совпасть с пасхальной праздничной службой.

«Господи, помилуй нас за то, что, разгромив в Великой Отечественной войне своих врагов, нападавших извне в лице фашистской Германии, наш народ приписал победу в этой войне исключительно только себе, никак не возблагодарив Бога за Его всемогущую и очевидную помощь в этом грандиозном и кровопролитном побоище, как это делали наши предки, славившие Бога за это возведением храмов и монастырей, благодарственными молебнами и благотворительностью. И “скальпы” побежденных врагов – боевые знамена разгромленной немецкой армии Парад Победы принес не к подножию Божию, а к подножию храма сатаниста Ленина – мавзолею. Упоенные лаврами Победы и превозносясь ею десятилетиями, мы ослабили национально-этническую бдительность и духовное зрение реальности и, как следствие этого и в наказание за это, просмотрели скрытно готовившийся изнутри сокрушительный удар наших врагов, запланированный ими еще в сентябре 1943 г., закончившийся разгромом нашего Отечества летом 1991 г. и порабощением русского народа. Таким образом, Истинный Победитель – Господь Бог – не попал в список «награжденных» и был обойден почестями. И это при том, что “аще не Господь сохранит град, всеу бде стрегий” [Пс. 126, 1] и “без Мене не можете творити ничесоже”. И поэтому “не нам, Господи, не нам, но имени Твоему даждь Славу и милости Твоей и Истине Твоей” (Пс. 113, 9) [там же: 18].

Поскольку в ходе зачитывания покаянного чина происходит воспоминание всего периода советской истории, который выглядит как эпоха господства греха, не имеющая внутренней динамики, грехи, связанные с великой войной, казалось бы, отдельного упоминания не должны заслуживать. Но с точки зрения авторов этого текста, которые, разумеется, знают, что победа над нацистской Германией многими соотечественниками осознается как единственное, но безусловное оправдание существования Советского Союза, развенчать мессианский подвиг страны оказывается принципиально важным. В войне победили те же безбожники, что расстреливали царскую семью, разрушали храмы и пр. И гордятся этой победой тоже причастные к этой системе. Подобная перспектива в понимании коллективного греха русского народа делает грехом сам факт жизни в Советском Союзе, которая должна быть исповедана, т. е. признана в этом качестве, избыта и предана забвению.

Такой же подход мы находим и в гораздо более кратком «Чине соборного покаяния в грехах русского народа» [Чин II]¹. После слов

¹ Это сокращенная версия опубликованного в газете «Русский вестник» чина, из которого убраны некоторые «сильные» суждения. Например, такое: «Господи, помилуй нас, предавших и не защитивших своего Царя, Помазанника Твоего, со всею Царскою Семьею от ритуального злодейского заклания от нечестивых рук мучителей жидов-богоубийц и русских изменников, кои прислуживали убийцам» [Русский вестник. № 27–28, 10.07.02].

покаяния в клятвопреступлении мы находим суггестивное описание этнографической специфики советской жизни:

«Господи, помилуй нас за все злые дела, слова и мысли, вольно или невольно содеянные нами, за глумление и насмешки над Православной верой, за кощунства и богохульства, за небрежение и поругание святынь, за участие в безбожных демонстрациях и прочих сатанинских сборищах, нечестивых сходбищах, кощунственных зрелищах и богохульных праздниках, за чтение безбожных книг и кощунственных стихов, за пение сатанинских песен с призывами “Вставай, проклятым заклеянный!”, за безумные клятвы верности комсомолу и компартии, за участие в богоборческих кощунственных церемониях и скверных обрядах, за поклонение зловонной мумии богоненавистника и вечному геенскому огню, за разрушение и осквернение святых храмов Божиих и прочих христианских святынь и православных кладбищ, за ношение вместо святого Креста сатанинской, жидовской и масонской символики: пятиконечных звезд, треугольных красных галстуков и изображений богоборца, за то, что сами безумствовали и других склоняли и соблазняли на безумие, за безбожное воспитание чад и внуков наших, за все зло, содеянное нами от начала» [Чин II: 329].

В этом контексте становится ясным и упоминание в Чине декабристов, петровского окна в Европу и прочих деталей отечественной истории. Кающийся должен отказаться от советской версии трактовки как советского, так и досоветского этапов отечественной истории. Причастность советскому пониманию истории делает человека участником более тяжелого греха. «Каемся в том, что осуждал Помазанников Божиих, принял клевету на них, на благочестивые семьи их и верных слуг их, распространял ее среди иных людей и детей наших» [От покаяния 2007: 77]. Другими словами, любое нелестное высказывание о любом монархе делает человека причастным мировому злу. Другой вариант Чина развивает эту тему применительно к личности последнего императора: «Господи, помилуй нас, ныне живущих, веривших кощунственным наветам и злобной клевете, слепо повторявшим слова безумной ненависти и тем явившихся соучастниками в грехе цареубийства, хотя и не проливавших крови Помазанника Твоего» [Русь идет на покаяние 2005: 169]¹.

Таким образом, весь бывший советский народ оказывается в лиминальном состоянии. Для концептуализации лиминального состоя-

¹ Ср.: «Человек думает, что некоторый скепсис по отношению к святости Царя или к обоснованности его прославления – это его личное, осмысленное и обоснованное мнение. Но не думает он, что над всеми его этими рассуждениями может довлеть и довлеет инерция – инерция восприятия образа Государя. А восприятие воспитано и внедрено всей системой советского образования, советской идеологии, советского образа жизни – советской образованщиной и лжепросвященностью» [Казаков 2002: 17].

ния страны и народа привлекаются универсальные метафоры смерти (и грядущего воскресения). На сайте «Чин всенародного покаяния» мы находим текст, произносимый от имени персонажа, идентифицировать который не совсем просто, поскольку по замыслу авторов этого текста – это воплощенная русская национальная идентичность: «Я – Матерь ваша, Россия ваша и Церковь ваша. Я – соборная душа народа, Русь ваша, и я все та же – вдова и оставлена». Она обращается к своим детям (или носителям), характеризуя свое нынешнее состояние: «Мы все повинные с вами, все до единого – прадеды, деды и отцы наши предали Бога, презрели великий Завет его, отдали на заклятие самое дорогое – Помазанника Божия, супруга моего соборного, оставили меня вдовой, без главы трупом смердящим»¹. Последний образ является скрытой цитатой из хорошо известного в монархических кругах высказывания оптинского старца Анатолия: «Судьба Царя – судьба России. Радоваться будет Царь, радоваться будет и Россия. Заплачет Царь, заплачет и Россия, а... не будет Царя, не будет и России. Как человек с отрезанной головою уже не человек, а смердящий труп, так и Россия без Царя будет трупом смердящим» [Фомин 1998: 530]. Схожий образ предлагает и другой автор, уподобляющий современную Россию евангельскому Лазарю: «Россия сегодня – это четырехдневный «смердящий Лазарь», без головы и без души (православного Царя)» [Неустроев 2010: 18].

Таким образом, воскресение России прямо соотносится с восстановлением монархии, но не только с ним. Чтобы как следует покаяться, русскому народу нужно вычеркнуть из своей истории все советское и постсоветское (в том, чем он наследует советскому), и лишь тогда: «Присяги мы восстановим духовное родство со своими православными предками. Мы станем верноподданными Государя и его Наследника» [Николая 2010: 2].

Практики памяти – 2: Леушинские стояния

В отличие от Чина всенародного покаяния с его своеобразной прикладной теологией коллективной вины, организаторы так называемых Леушинских стояний предлагают отказаться от поиска причин и виновников порчи истории, и предать советское прошлое забвению². «Культурный» религиозный национализм, который ис-

¹ Всенародное покаяние возродит Россию и спасет мир! <http://chin-pokayaniya.ru/pages.php?p=chin>

² Забвение, т. е. констатация разрыва со своим прошлым и отказ от него, – распространенная нарративная стратегия в построении индивидуальных биографий бывших советских граждан: «Ведь на что ушли лучшие годы жиз-

поведует инициатор стояний – священник Геннадий Беловолов, заметно отличается от «политического» религиозного национализма активистов Чина. Идея необходимости покаяния, также разделяемая им в принципе, получает в проекте Леушинских стояний несколько иное воплощение: это не призыв «русскому народу» раскаяться в содеянных им грехах, а лишь призыв к верующим согласиться в том, что «Святая Русь» в безбожные годы свернула со своего правильного пути. В молитве к иконе «Азь есмь с вами и никтоже на вы», ставшей одним из главных символов стояний, в частности, говорится: «...положи начало покаяния народа нашего. Возврати Святую Русь на дарованный ей Богом путь неповрежденной веры» [Беловолов 2009: 192]. В последнем предложении хорошо видна историософская позиция авторов молитвы, которые рассматривают в качестве главных делателей истории не людей, а силы другого онтологического порядка.

Первые Леушинские стояния были организованы о. Геннадием в 1999 г., когда он стал настоятелем храма св. Ап. и Ев. Иоанна Богослова в Санкт-Петербурге, бывшего подворья Иоанно-Предтеченского женского Леушинского монастыря. Этот монастырь, построенный на территории Череповецкого уезда Новгородской губернии в деревне Леушино в 1875 г. и закрытый в 1931 г., оказался в зоне затопления значительной территории Молого-Шекснинского междуречья в результате организации Рыбинского водохранилища в 1940-е гг. С 1999 г. стояние, т. е. всенощное бдение, проводится ежегодно в престольный праздник Леушинского монастыря – день рождения Иоанна Предтечи в ночь с 6-го на 7-е июля. За короткий отрезок времени прихожане петербургского Леушинского подворья создали «традиции» Леушинских стояний (как они сами называют эти ритуальные практики). Они включают в себя крестный ход к «Леушинскому кресту», установленному под руководством о. Геннадия в ближайшем к месту расположения монастыря селе Мякса, всенощное бдение под открытым небом, спускание по воде над местом расположения монастыря поминальных и задравных записок с лодки, особое почитание богородичной иконы «Аз есмь с вами и никтоже на вы» и ряд других специфических для этого паломничества обрядовых практик.

Эта инициатива петербургских «леушинцев» (самоназвание прихожан подворья) подверглась резкой критике со стороны руководства Вологодской епархии, на территории которой находится с. Мякса, поскольку, по их оценке, «структура проведения стояний не соответствует православным традициям» [Киселев 2006]. В июне 2010 г.

ни, теперь и вспоминать горько! Атеистическая пропаганда была составляющей частью моей работы на протяжении более десяти лет», – пишет православная писательница [Шорохова 2008: 47].

на сайте «Антираскол. Информационно-справочный портал по расколоведению» (www.anti-raskol.ru) появилась обширная статья под авторством рабочей группы сайта Вологодской епархии «Разоблачение фальсификации», посвященная главным образом иконе «Аз есмь с вами и никто же на вы», называемой также «Леушинской Богоматерью», прославления которой в России добивался о. Геннадий. Статья ясно и недвусмысленно выражает отношение к стояниям правящего архиерея (а значит, официальной церкви). Критики стояний указывают на то, что они привлекают экзальтированный народ, который ищет «не духовности, а чудес»: «О сомнительном характере таких “благодатных традиций”, граничащих с язычеством и суеверием об их вреде пишут благочинные Ярославской епархии: «Как только прихожане наших храмов начали посещать такие «стояния», сразу же появились разговоры, как это благодатно, всю ночь молятся, а потом отвозят записки на лодке, погружают их в воду, и *оттуда выходит некая рука, которая записки забирает*» (Рапорты к письму архиепископа Ярославского и Ростовского Кирилла №939, 30.10.2009, 29)» [Разоблачение фальсификации. 2010; Выделено петитом в источнике].

Критика стояний, вызванная, в действительности, не идеологией этой инициативы или формой ее реализации, а прежде всего тем, что правящий архиерей недоволен самочинным вторжением «чужого» священника на территорию своей епархии, привела к тому, что изменилась их география (из Вологодской Мяксы центр стояний переместился в Ярославское Брейтово) и роль в них о. Геннадия, который в 2010 г. на стояния уже не выезжал. Однако сама идея стояний вокруг Рыбинского водохранилища оказалась весьма привлекательной как для верующих и их пастырей (в основном приезжих, т. е. паломников¹), так и для местных властей и интеллигенции, увидевших в истории с «рукотворным потоком» определенный культурный ресурс. Программа Стояний 2007 г., например, включала вечер памяти затопленным святыням в Мяксинском доме культуры, а 2009 г. – конференцию «Мологские чтения» (по названию затопленного города Молога) в Брейтово [Беловолов 2009а]. По сведениям специалиста по туризму и сохранению культурного наследия Рыбинского муниципального района Ярославской области, члена правления НГО «Землячество мологжан», «главы муниципальных районов Рыбинского, Пошехонского и Череповецкого заключили соглашение о сотрудничестве в проекте «Рыбинское море», которое включает развитие паломнического туризма, восстановление храмов и монастырей

¹ Благочинный Брейтовского округа протоиерей Анатолий Денисов пишет, что на этот праздник приезжает до тысячи человек, правда, называя стояния Мологскими, а не Леушинскими [Денисов 2010].

вдоль побережья Рыбинского водохранилища» [Тишинова 2010]. Не исключено, что именно деятельность петербургских «леушан» стимулировала появление этой и других похожих административных и гражданских инициатив. Не останавливаясь отдельно на особенностях мемориализации истории затопления, предлагаемых разными локальными институтами и сообществами, отметим их общий вектор – эстетизация советского прошлого.

Что предлагает паломникам проект Леушинских стояний? Каковы особенности этой православной версии репрезентации советской истории?

Силы ада попытались уничтожить Леушинскую тайну, но это удалось им сделать только внешним образом – рукотворным потоком. Святыня ушла под воды моря подобно древнему легендарному граду Китежу и ныне поживает под водным спудом. Но это временное попущение Божие с тем, чтобы Леушинская тайна открылась еще громче прежнего, прежде духовно, а вслед за тем явится и сама обитель. И в этом особая часть Леушинской тайны [Беловолов 2002].

Дипломированный филолог, занимавшийся творчеством Ф.М. Достоевского, о. Геннадий предлагает верующим сложные метафоры и символы. «Силы ада», «Леушинская тайна» и уподобление затонувшего монастыря «легендарному граду Китежу» оставляют широкое пространство интерпретаций и создают рамку для индивидуального мистического опыта, конкретная форма переживания которого зависит от культурных компетенций и религиозной креативности конкретного верующего. Кто-то приезжает набраться *благодати*, которой в этом месте сконцентрировано особенно много [см.: Кормина 2008], другие переживают более утонченные формы религиозного опыта. Например, православная писательница Анна Ильинская в книжке, описывающей ее участие в Леушинском стоянии 2002 г., рассказывает о явлении ей настоятельницы монастыря игуменьи Таисии во время плавания с о. Геннадием и двумя монахинями на лодке к месту затопления монастыря: «Увидев на водах образ матушки Таисии, я уверилась, что все наши пущенные на воду записки будут помянуты Игуменьей Всея Руси у Престола Божия» [Ильинская 2003: 67].

На переживание мистического опыта настраивает паломников сам отец Геннадий, как явствует из фрагмента его проповеди, приведенного Ильинской: «Мои дорогие, если наше путешествие будет только внешнее, то мы ничего не увидим, потому что там нет ничего, кроме безбрежных вод и Креста на берегу, – предупреждает батюшка. – Мы должны совершить внутреннее путешествие в старое Леушино, где до сих пор окормляет сестер матушка Таисия – пишет стихи, молится Божией матери. И мы не удивимся, если из-за поворота вдруг покажется коляска с беседующими между собой Всероссийским пасты-

рем и Игуменией. Если мы увидим это внутренним взором, сложим в сердце своем, сделаем своим сокровенным достоянием, значит, мы действительно побывали в Леушино...» [Ильинская 2003: 51].

Всероссийской пастырь – Иоанн Кронштадтский, с которым о. Геннадий, между прочим, директор квартиры-музея этого знаменитого православного деятеля конца XIX – начала XX в., связывает организацию и последующий расцвет Леушинской обители. Именно «Всероссийский пастырь» и игуменья Таисия, хорошо образованная и деятельная, к тому же дальняя родственница А.С. Пушкина, о чем упоминает практически любой материал о ней, – главные культурные герои Леушинского подворья. Это они населяют идеальное время – «Святую Русь» «леушинской» версии российской истории. Воплощением же природы советского является «рукотворное море» (Рыбинское водохранилище), поглотившее «Святую Русь». История его появления связывается с продолжающейся «невидимой бранью», но враг или его воплощения, тщательно каталогизируемые приверженцами Чина всенародного покаяния, леушинцами не конкретизируются.

В страшное время безбожия враг рода человеческого обрушил на эту великую святыню всю свою ненависть. Обитель была не только осквернена или разрушена, как большинство других святынь. Само место ее было покрыто водами рукотворного потопа – Рыбинского водохранилища и, казалось, даже память о ней должна была исчезнуть с лица земли. Но, как известно, чем страшнее скорбь, тем больше благодать (Беловолов 2005).

В своих рассказах о затоплении, в результате реализации плана ГОЭРЛО, Леушинского монастыря и других святынь, леушинцы последовательно избегают не только указания на виновных, но вообще понимания этой (и любой другой) истории как противостояния социальных групп или, скажем, политической воли отдельных исторических личностей. Молога «ушла под воду», Леушинский монастырь «пребывает под спудом «наливных» вод» и т. п.

Удивительным образом действия «врага рода человеческого» (а отнюдь не отдельных людей), приведшие к затоплению Леушинского монастыря, не осквернили святую обитель, а напротив, послужили сохранению и даже усилению ее благодатности. «Во время молитвы на берегу у Леушинского Креста не покидает поразительное ощущение: как будто стены величественной Леушинской обители поднялись из воды и незримо окружают молящихся благодатным оплотом. Как будто не было страшных лет смуты и безбожия, как будто не разрушались храмы и монастыри. Чувство духовной победы, духовного возрождения русского града-Китежа является, пожалуй, тем главным чувством, что собирает сотни людей на глухой пустынный берег Рыбинского водохранилища к Леушинской “Голгофе-на-

водах» [«Аз есмь с вами» 2007: 50]. Получается, что вода рукотворного моря не уничтожила «Святую Русь», а, как в истории с градом Китежем, на время ее сокрыла. Отец Геннадий особо подчеркивает искусственную природу моря, поглотившего Леушинский монастырь, и значит советского времени и его последствий: «Оно искусственное, наливное, не самобытное, значит, оно когда-нибудь отступит. Не может быть не Божье – постоянно. Только что от Бога, вечно и постоянно» [Леушинские стояния 2006]. Для «леушинцев» советский период отечественной истории подобен действию стихии, но не разрушающей, а консервирующей, сохраняющей и даже очищающей. Духовная жизнь в советское время замерла, но не исчезла и не испортилась. Она как бы перешла в другое измерение. Упомянутая Анна Ильинская в своей публицистике рисует картину постоянного присутствия Господа, даже в советское время:

«Даже зло наш милосердный Господь обращает в добро. С одной стороны, Рыбинское водохранилище погубило столько живого. В то же время оно преобразовалось в Святое Озеро и напоет святостью сокрытых на его дне мощей великую Волгу-матушку. Кажется, я начинаю понимать, почему во время Великой Отечественной войны немецко-фашистские захватчики были остановлены именно на Волге, в Сталинграде – ведь столько святых молились за наших воинов!» [Ильинская 2003: 63].

Как мы видим, опять подлинными деятелями истории оказываются не земные, способные на ошибки люди, а граждане Царствия небесного.

Представление о том, что Господь управляет делами «Святой Руси» напрямую, без посредничества Церкви, снимает проблему советского периода в истории отечественного православия, вместе с вопросом легитимности той или иной современной церковной юрисдикции. Показателем последовательной аполитичности (во всяком случае, относительно внутрицерковных дел) о. Геннадия и его леушинцев стало появление на Леушинских стояниях «схиархиепископа Черниговского» Херувима (Дегтяря), по сведениям авторов сайта «Антираскол», принадлежащего так называемой серафимо-геннадьевской ветви Русской катакомбной церкви, с точки зрения РПЦ, МП, самосвята и самозванца. Между тем фигура о. Херувима оказалась крайне важной, и по-своему показательной в истории центрального символа Леушинских стояний – иконы Божьей матери «Аз есмь с вами и никто же на вы». Согласно версии о. Геннадия, поддержанной поначалу разнообразными православными медиа, эта икона была написана в последней трети XIX в. в Леушинском монастыре. Название иконы, якобы данное ей игуменьей Таисией, восходит к последним словам Христа: «Аз есмь с вами во вся дни до скончания века»

[Мф. 28: 20]. Таисия подарила образ Иоанну Кронштадтскому, который «хранил [ее] у себя дома, в своей квартире в Кронштадте, совершая пред ней молитвы за всю Россию». Незадолго до своей кончины Иоанн Кронштадтский передал этот образ «петербургскому купцу Василию Муравьеву», который спустя столетие «был прославлен как преподобный Серафим Вырицкий». Именно перед этой иконой, по сведениям Беловолова, Серафим Вырицкий «вымаливал накануне Великой Отечественной войны город на Неве, которому предстояло пережить 900 страшных дней блокады, которая стала Голгофой града святого Петра». После смерти Серафима икона хранилась у его духовной дочери, тайно постриженной им в монахини, передавшей этот образ в 1960-х гг., по предсказанию будущего святого, человеку по имени Херувим. Этим-то человеком и оказался о. Херувим (Дегтярь), который хранил ее у себя до 1997 г., когда он передал образ в возрождавшийся женский монастырь в своей Черниговской епархии на Украине, где в 2002 г. и произошло второе прославление иконы [Беловолов 2009: 10–11; 17; 18; 21; 26–27; 29–30; 32–34].

История иконы связывает игуменью Леушинского монастыря Таисию (1842–1915) с двумя безусловно авторитетными для современного православия фигурами – святым праведным Иоанном Кронштадтским (1829–1909, прославлен РПЦ МП в 1990 г.) и преподобным Серафимом Вырицким (1866–1949, канонизирован в 2000 г.). Представление о своего рода «социальных сетях», в которые включены святые или старцы, весьма распространено в современном православии. Включение Таисии в такие «сети», в глазах авторов рассказов о таком общении, вероятно, повышает ее шансы на канонизацию. Икона же становится таким образом более «намоленной». Кроме того, история о перемещениях иконы является свидетельством преемственности православной традиции в советское время и показывает ее генеалогию: от Серафима Вырицкого, чрезвычайная популярность которого объясняется, по-видимому, именно тем, что значительная часть его жизни пришлось на советское время и он в глазах многих его почитателей воплощает сохраненную и неизменную религиозную традицию, к его келейнице и тайной монахини, а затем перемещается на Украину (Черниговщина), где в советское время продолжалась традиция монашеской и, шире, религиозной жизни и откуда в 1990-е гг. множество сельских приходов в России получили настоятелей.

Полемика относительно аутентичности иконы «Аз есмь с вами и никто же на вы» (критики считают, что она была написана в конце XX в.)¹ и личности ее хранителя о. Херувима прекрасно иллюстри-

¹ Полемика вокруг иконы началась публикацией брошюры В.П. Филимонова, официального агиографа Серафима Вырицкого, одного из лидеров

рует сомнения в легитимности «советского» институционального православия, разделяемые определенной частью верующих. Сама постановка вопроса о том, легитимна ли религиозная традиция, существовавшая вне контроля церкви, традиция, передаваемая через тайных монахинь в миру, старцев и стариц, ставит под сомнение, например, справедливость канонизации Матроны Московской, являющей собою образец «советской» святой: простая крестьянка, сохранившая свою деревенскую веру и передавшая ее приходившим к ней москвичам. Любопытно, что критика в адрес Матроны исходит от представителей таких разных церковных кругов, как Андрей Кураев и, например, диомидовцы. Приведем реплику с форума сайта diomid.info: «Вл. Феофил [Дзюбан] кратко описал, как он сам в своё время почитая её во Святых, слышал от старцев (имена он называл, но я не запомнил, м. б., Глинские), что она не старица, а в прелести. Было сказано прямо – колдунья. Для него самого это было шоком. “Как можно так говорить о Святом человеке?”. Но такие отзывы были и с Афона»¹.

Как мы видим, вопрос преемственности и легитимности религиозной традиции, материализованной, в частности, в центральной для Леушинских стояний иконе, становится поводом для ожесточенных внутрицерковных дебатов. Леушинцы, как многие православные, хотя и верят в то, что религиозная традиция не прерывалась, оставаясь в советское время сокрытой, невидимой и потому неиспорченной: «Может быть, действительно Господь испытывает нас, отняв на время наши святыни, испытывает нашу верность: а нужны ли они нам?» [Леушинские стояния 2006]. Понятно, что святыни, «на время отнятые Богом», могли утратить свою святость.

Как мы уже писали, Леушинские стояния представляют собой ритуализованное коллективное переживание разрыва истории. Православный писатель Николай Коняев представляет стояния как опыт коллективного мистического перемещения во времени: «В том и состояло чудо, что мы все оказались перенесенными из нынешней полувыморочной Мяксы в цветущее село, которое было построено молитвой... Действительно зазвучала молитва и посреди России, которой предрекают наши экономисты и политологи неизбежное вымирание, вдруг возникло такое кустодиевское богатство русского много-

движения «За право жить без ИНН, личных кодов и микрочипов», с благословения архиепископа Вологодского и Великоустюжского [Филимонов 2010; См. также: Разоблачение 2010. В защиту иконы см.: Рассулин 2010].

¹ Евгений Кузнец (статус: ветеран форума). Тема: Чин покаяния в Тайнинском. 20 июня. Очная ставка. Ответ № 24, 22 Июнь 2009, 01:31:26. <http://diomid.info/forum/index.php/topic,780.15.html>

людыя, словно это легендарный Китеж поднялся из веселой и сказочной истории Руси в наше печальное вымирание России» [Коняев 2006а]. В то же время последовательное сравнение Леушино с мифологическим градом Китежем лишает советскую историю уникальности, превращая ее из исторического нарратива локальной значимости в событие вселенского масштаба. Леушинский сюжет изымается авторами этого проекта из линейной истории и помещается в схему истории циклической: «...стал невидим град, подобно тому, как и в прежние времена, было много монастырей, сделавшихся невидимыми» [Леушинские стояния 2006].

В отличие от Чина всенародного покаяния, акцентирующего обязательность коллективного, соборного, покаяния и коллективной же вины, Леушинский проект сосредоточен на индивидуальном покаянии и духовном росте: «Не просто Божьего града ищет человек, не сокрытого Китежа, не затопленной Мологи. Ищет он пути спасения, взывает самого Господа Бога» [Леушинские стояния 2006]. Цель этого варианта покаяния состоит в примирении с Богом, но не путем восстановления исторической справедливости, как бы она ни понималась (например, как реставрация монархии), а через индивидуальное духовное очищение: «Очистимся, омоемся слезами покаяния. Примиримся с Богом, и он примирится с нами» [Леушинские стояния 2006].

Проект Леушинских стояний представляет собой «мягкую» версию религиозного национализма, выше названную нами культурологически-либеральной. В отличие от версии жесткой, или политизированной, называющей вещи своими именами, мягкий национализм искусно использует метафорический язык. Богатый историческими и литературными коннотациями образ града Китежа является одним из центральных в дискурсе мягкого религиозного национализма вообще [см.: Verkhovsky 2006: 230], и в случае с затопленным Леушинским монастырем он оказывается особенно хорошо работающим.

Заключение

Ритуал коммеморации определяет идентичность его непосредственных участников через указание на связь с ушедшими людьми, событиями, явлениями. Поминки («commemoration» в основном значении этого слова) определяют и переформулируют статусы вдовы, сирот, скорбящих друзей и родных, т. е. тех, кто претендует на то, чтобы быть наследником умершего человека. В рамках этого обряда, с одной стороны, констатируется разрыв между умершим и наследниками и, с другой стороны, публично артикулируется, приобретая от этого статус легитимной, связь между ними. И формат обряда зависит от того, как понимается природа воспоминаемого, а так-

же сущность разрыва и вновь установленной связи. Сравнивая два описанных выше обряда, мы понимаем, что в каждом из них предмет воспоминания – это воображаемая ушедшая Русь. В Чине покаяния она репрезентируется как обладающий политической волей и ответственностью народ, живущий в дольном мире¹. Этот народ присутствует на присяге дому Романовых и может обрести себя в том же идеальном и искомом состоянии, когда исповедует грехи перед этой династией. Леушинское же стояние видит в своей Святой Руси культурное пространство, легко ускользающее на небеса или на дно святого озера и управляемое небожителями. Смерть прекрасной богоизбранной державы в обоих обрядах понимается как наступление безбожной власти. И если Чин покаяния подробно живописует характеристики этого разрыва, чтобы предать его проклятию и забвению, то Леушинская идея вступает в сложную игру с разными значениями, маркирующими состояние лиминальности, и включает в образы советского периода мотивы очищения. При этом леушинцы, выстраивая генеалогию своих святынь, вынуждены перекидывать мостик через пропасть советского времени, которое оказывается населенным скрытыми подвижниками – гражданами небесной Руси. Легитимность наследственных притязаний активистов соборного покаяния не нуждается в столь тонкой и небезопасной аргументации. Заявляя об искупительной жертве царя и своей верности ему, они убеждены, что искреннее и массовое покаяние вернет утраченную в 1917 г. гармонию и царская власть будет восстановлена без каких-либо дополнительных усилий с их стороны. Последнее допущение парадоксальным образом роднит их упования с убежденностью многих членов современных протестантских церквей в том, что покайся и признав Христа своим личным спасителем, они оказываются невосприимчивыми к греху и могут все свои заботы отдать Богу. Так что православные почитатели средневековых форм власти оказываются способны следовать вполне модернистской религиозной логике.

Литература

«Аз есмь с вами» 2007 – Прославление Леушинской иконы Божией Матери «Аз есмь с вами и никтоже на вы». – СПб.: Леушинское подворье, 2007.

¹ Призыв к покаянию, к осознанию собственной исторической вины предполагает ответственность, которая даже может смягчить антизападную риторику, традиционную для православных монархистов: «Очень плохо, что мы часто готовы обвинить в наших бедах происки запада, чары востока, холод севера и жару юга, и вообще все на свете, кроме самих себя. Забыли, что сами себя обрели на скотскую жизнь, предав Государя...» [Казаков 2002: 15].

Апология 2007 – Апология всенародного покаяния русского народа // Русский вестник. 2007. 08.11.

Ахметова 2010 – Ахметова М.В. Конец света в отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ; РГГУ, 2010

Беловолов 2002 – Беловолов Г. «Леушинская тайна» // Всерусский Собор. № 2. С. 266–269.

Беловолов 2005 – Беловолов Г. Богомолье в затопленной Руси // Русский вестник. 2005. 28.06.

Беловолов 2009 – Беловолов Г, протоиерей. Леушинская икона Божией Матери «Азь есмь съ вами и никтоже на вы». СПб.: Азбука-классика, 2009.

Беловолов 2009а – Беловолов Г. Состоялось единое предстояние русского православного народа в память о затопленных святых // Русская линия. 2009. 8.07.

Денисов 2010 – Денисов А., протоиерей. 25 лет на сельском приходе. Часть 2. Молога // Интернет-журнал Сретенского монастыря. 23 июня 2010 г. http://www.pravoslavie.ru/jurnal/35760.htm#_ftn5

Ильинская 2003 – Ильинская А.В. Опираясь на Леушинский посох: Паломничество в Леушинский Град-Китеж: Путеводные размышления православной писательницы. СПб.: Леуш. Подворье, 2003.

Казаков 2002 – Казаков О. Чтим ли мы святого Царя. СПб.: Сатис, 2002.

Киселев 2006 – Киселев Кирилл, диакон. «Леушинские стояния»: традиция и новизна // Череповецкое Воскресенское архиерейское подворье. <http://www.sobor-cherepovets.ru/Publ/prihod/02.html>

Коняев 2006 – Коняев Н.М. Леушинское стояние. Череповец: фонд «Возрождение», 2006.

Коняев 2006а – Коняев Н.М. Крест на водах // Русь державная. № 7–8 (145–146).

Кормина 2008 – Кормина Ж.В. «Святая энергетика намоленного места»: о языке православных паломников // Natale grate numeras? Сборник статей к 60-летию Георгия Ахилловича Левинтона. СПб.: Изд-во Европ. ун-та, 2008. С. 252–266.

Кормина 2010 – Кормина Ж.В. Политические персонажи в современной агиографии: как Матрона Сталина благословляла // Антропологический форум. № 12. 2010.

Леушинские стояния 2006 – Леушинские стояния. Документальный фильм. Реж. С. Левашов. Кино-видеостудия «Румянцовский сад».

Миронова 2005 – Миронова Т. Из-под лжи: Государь Николай Второй; Григорий Распутин. СПб.: ГП ИПК «Вести».

Неустроев 2010 – Неустроев Н. Наше покаяние // Церковный вестник № 3. 2010. Февраль.

Николай 2006 – Николай. О всенародном покаянии // Русский вестник. 2006. 25 ноября.

Николая 2010 – Николая (Сафронова). Обращение к русскому народу // Церковный вестник (еп. Корнилия). 2010. № 2. С. 2–3.

Обращение 2008 – Обращение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия к клиру, Приходским советам храмов Москвы, наместникам и настоятельницам ставропигиальных монастырей // Церковный вестник № 1–2 (374–375). 2008. Январь.

Осипов и др. 2004 – Осипов В.Н., Симонович-Никшич Л.Д., Иванов А.Н. К проблеме греха царевубийства // На страже православия. № 7(9). 2008. Декабрь.

От покаяния 2007 – От покаяния к воскресению России. СПб.: «Царское дело», 2007.

Подборка 2010 – Подборка документов и статей. Святейший правительствующий Синод Русской православной церкви. 2010. № 1 (январь).

Разоблачение 2010 – Разоблачение фальсификации. Икона «Аз есмь съ вами и никто же на вы». Правда и вымыслы // <http://www.anti-raskol.ru/ggrup/251>. Опубликовано: 01.07.2010.

Рассулин 2010 – Рассулин Ю.Ю. Слово в защиту иконы Божией Матери «Аз есмь с вами и никтоже на вы» и ее хранителя доброго пастыря схиархимандрита Херувима. М., «Царь-колокол», 2010.

Русь идет на покаяние 2005 – Русь идет на покаяние. Минск: ЗАО «Православная инициатива», 2005.

Слесарев 2010 – Слесарев А.В. Документы по делу фальсификации истории иконы «Аз есмь с вами и никтоже на вы» // <http://www.anti-raskol.ru/pages/778>. Опубликовано: 03.06.2010.

Спасение России 2005 – Спасение России – через покаяние // Русский вестник. 2005. 08.02.

Тишинова 2010 – Тишинова О.Ю. Леушинские стояния в Брейтово называют Мологскими // Русская линия. 2010. 13.07.

Указ 2009 – Указ от 12/25 октября 2008 года // Церковные ведомости (еп. Диомид). № 1. 2009. Январь. С. 19–20.

Филатов 2010 – Филатов С. Владимиро-Суздальское монастырское царство // Russian Review (Keston Institute), Vol. 42. http://www.keston.org.uk/_russianreview/edition42/01-vladimir-monastary-democracy-filatov.html

Филимонов 2010 – Филимонов В.П. Икона Божией Матери «Аз есмь с вами и никто же на вы». Правда и вымыслы. Вологда: «Вектор», 2010.

Фомин 1998 – Фомин С. Россия перед вторым пришествием: материалы к очерку Русской эсхатологии. М.: Детская книга, 1998.

Чин (I) – Чин всенародного покаяния русского народа (дополненный). Рукопись.

Чин (II) – Чин соборного покаяния в грехах русского народа // Страха же вашего не убоимся, яко с нами Бог / сост. игумен Илия (Емпулев). Рязань: «Зерна». С. 329.

Verkhovsky 2006 – Verkhovsky, Alexander. Holy Russia versus the Fallen World: Conservative Orthodox Mythologies in Contemporary Russia // Nationalist Myths and Modern Media: Contested Identities in the Age of Globalization. Edited by Jan Herman Brinks, Edward Timms, and Stella Rock. London: I.B. Tauris, 2006. P. 229–242.

Д.А. Баранов

**ОБРАЗ СОВЕТСКОГО НАРОДА
В РЕПРЕЗЕНТАТИВНЫХ ПРАКТИКАХ
ГОСУДАРСТВЕННОГО МУЗЕЯ ЭТНОГРАФИИ
НАРОДОВ СССР ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX в.***

Музейная этнография как особая дисциплина, находящаяся в весьма непростых отношениях с «общей» этнографией, еще не стала предметом вдумчивого анализа в исследованиях, посвященных музейным практикам. Но уже при первом приближении очевидно, что с самого начала она является по преимуществу «репрезентативной» наукой – «наукой напоказ». Эта ее «показательная» часть всегда имеет в виду наличие внешнего взгляда, зрителя, поскольку конечная цель музея – это не только собирание, документирование, сохранение и интерпретация предметов материальной культуры, но, прежде всего, их репрезентация. В этом отношении одно только представление о посетителе и, следовательно, «подстраивание» под него серьезно подрывает научный, т. е. объективистский, «независимый» статус музейной этнографии. Кроме того, собирательская и экспозиционная политика музея определяются как актуальной научной парадигмой, в основе которой лежат субъективные в своей основе дисциплинарные классификации, так и идеологическими установками государства¹.

Представленные на этнографических экспозициях культуры, а точнее, их образы, воспринимаются посетителями как объективная реальность. Иллюзия достоверности изображения этнографической действительности основывается на взгляде на предметы как «документы эпохи», «овеществленные реалии культуры». Внутренне приносящая им материальность и «укрепленность» во времени и пространстве [Pearce 2010: 17] обусловили приписывание им способности «объективно» описывать этнографическую действительность. В этой

* За финансовую поддержку благодарю «Arts and Humanities Research Council». Грант № AH/E509967/1 «National Identity in Russia from 1961: Traditions and Deterritorialisation».

1 О взаимодействии научных классификаций и идеологии в экспозиционной деятельности Этнографического музея см.: [Баранов 2010].

связи неудивительно, что авторитет музея как хранителя достоверных знаний до сих пор сохраняет достаточно сильные позиции в общественном сознании, так, например, рейтинг надежности информации в исторических музеях, как свидетельствуют исследования социологов, оказался выше, чем учебников и кинофильмов.

Таким образом, природа этнографического музея характеризуется парадоксальным сочетанием субъективной природы коллекционирования и экспонирования предметов со стремлением к объективации репрезентируемой культуры, в результате которой представленная на экспозиции этнографическая действительность начинает восприниматься в качестве реально существующей.

На примере экспозиционной практики Российского этнографического музея (тогда – Государственный музей этнографии народов СССР) в середине XX в. – времени кризиса музейной репрезентации, будет показано, каковы были принципы и мотивации, которые были положены в основу выработки новой выставочной стратегии музея. В качестве основного источника были использованы архивные материалы музея – тематические планы экспозиций, путеводители, тексты экскурсий, служебные записки.

В середине XX в. музейная этнография переживала кризис, его признаки в послевоенный период выразились в отказе от этнографического/контекстуального показа культуры народов СССР в связи с полным провалом в 1930-е гг. экспозиций, которые имели цель показать преимущества жизни народов при советской власти (путем противопоставления в каждой отдельной теме материалов дореволюционного периода и современного [Крюкова, Студенецкая 1971: 37]. При этом богатейшие вещевые коллекции рубежа XIX–XX вв., красочные обстановочные сцены просто затмевали фотографии и диаграммы, характеризовавшие деревню конца 1920-х гг. Экспозиции удивительным образом сочетали два принципа отбора экспонатов: для показа старого быта использовались преимущественно этнически окрашенные вещи, создавая в случае с русской культурой ее «архаично-праздничной» образ, современность же представляли только урбанистические и этнически немаркированные («социалистические») предметы, что делало советскую часть всех экспозиций – вне зависимости от того, какой народ они показывали, оторванной от реалий, выхолощенной, повторяющейся и неинтересной. Здесь эстетика отдельных артефактов победила идеологию экспозиций в целом, и следовательно, если использовать риторику тех лет, выставки становились «политически вредными».

В первые послевоенные годы открываются выставки искусствоведческой направленности – «Образцы народного искусства славян» (1945 г.) в саду Отдыха на Невском проспекте, «Одежда и народное

искусство славян» (1946 г.) в ЦПКО и первая послевоенная выставка в стенах восстанавливаемого Государственного музея этнографии «Народное искусство и национальная одежда славянских народов» (1948 г.). Общим для этих выставок была интерпретация экспонатов как произведений искусства, которая потребовала отказа от собственно этнографического – контекстуального показа. В какой-то степени происходит реабилитация этнографических вещей¹, а точнее тех из них, которые можно было бы классифицировать как произведения народного искусства. Признание художественной ценности этнически маркированных вещей явилось первым шагом на пути к переоценке народных традиций².

Следование эстетическому взгляду на культуру позволяло, как предполагали сотрудники музея, уйти от «скользких» тем и нежелательных интерпретаций, иницируемых этнографическим подходом, см., например, выдержку из протокола заседания, посвященного обсуждению концепции выставки: *«Эта тенденция (подчеркивание роли одежды и ее элементов как магического оберега)... не может рассматриваться как здоровая. ...Это одно из отражений идеалистических тенденций в этнографии»* [АРЭМ. Д. 964. Л. 42].

Но эстетизация экспозиций критически сблизила этнографический музей с художественным, обнажив проблему самоидентификации музея в репрезентативных практиках, сохранения его дисциплинарных (этнографических) границ. В отзывах посетителей Государственный музей этнографии народов СССР нередко принимается за расположенный по соседству Русский: *«Выставка хороша, но где же картины знаменитых русских художников?»* [АРЭМ. Д. 920. Л. 29 об.]; *«Нам очень бы хотелось высказать наше мнение о посещении Русского музея. И вот теперь в действительности мы можем сказать о красоте славянского народа»* [АРЭМ. Д. 1032. Л. 13 об.]; *«Нам очень понравились экспонаты музея русского искусства»* [Там же. Л. 7]; *«Разрешите считать это только началом будущего музея народного творчества!!!»* [Там же. Л. 18 об.]. Эту опасность ясно осознавали и музейные сотрудники. В 1947 г. на заседании малого Ученого совета, посвященного обсуждению тематико-экспозиционного плана выставки «Народное искусство и национальная одежда славянских народов» говорилось об опасности *«уклонения от этнографического профиля музея в сторону чистого искусствознания»* [АРЭМ. Д. 964. Л. 10]. В результате выставка приобрела некоторый «этнографи-

¹ Более подробно о музейной девальвации этнографических предметов в 1930-е гг. см.: (Баранов 2007).

² О соотношении научного и эстетического подходов в современных экспозиционных практиках этнографических музеев см.: [Clifford 1997: 121, 126].

ческий оттенок»: первые три зала были предназначены для показа культуры русского народа – соответственно показывались жилище, занятия, народное искусство, которое включало в себя игры, праздники (преимущественно святки как имеющие выраженные дохристианские мотивы), театр; четвертый и пятый зал был посвящен белорусам и украинцам, и, наконец, заключительный зал представлял «народную одежду и украшения восточных, западных и южных славян», который завершался темой: «Дружба славянских народов» [Попапов 1948: 216; АРЭМ. Д. 961. Л. 17–72].

В критике искусствоведческой ориентации экспозиций звучит отдаленное эхо кампании по борьбе с «вещизмом» в выставочной деятельности в первой половине 1930-х гг. «Вещефобия» музейных сотрудников, вызванная постоянно возникающим конфликтом между значениями, порождаемыми отдельными предметами, и идеологией экспозицией в целом, привела сначала к «вымыванию» подлинников из выставочных проектов, а затем – к определенной фрагментации экспонирования, сводящейся к тому, чтобы показать вещи такими, какие «они есть сами по себе» [АРЭМ. Д. 708. Л. 7].

Осознание недостатков экспозиций и неудовлетворенность музейщиков принципами презентации культуры народов в наиболее сконцентрированном виде нашло свое отражение в докладе сотрудника музея А.С. Бежковича «Основные принципы построения экспозиций в этнографических музеях», написанном в 1950 г. [АРЭМ. Д. 1157]. Автор призывал *«ориентироваться на создание более популярной научно-просветительской экспозиции, показывающей не вещи, а быт народов... Абсолютно все музейные предметы следует экспонировать в бытовой обстановке, чтобы посетитель мог наблюдать не только экспонат, но и условия, в которых он бытует и способ пользования им и употребления его. Такой показ преобразит экспозицию из вещеведческой в бытовую, и она будет бесспорно более доходчива, более понятна посетителю»* [Там же. Л. 11].

Акцент на показ функциональных аспектов бытования вещей позволял выстроить желаемую эволюционистскую перспективу, которая могла бы наглядно продемонстрировать превосходство советского быта. Кроме того, довольно резкой критике подверглась практика «примитивного и ненаучного» сопоставления старого и нового уклада, который *«не дает представления о законе развития общественного строя, а вместе с тем и о законе развития быта. Он (старый быт) будет рисоваться в его воображении никогда не изменявшимся»* [Там же. Л. 12]. Предлагаемый «исторический» подход предусматривал показ, например, русского народа, соответственно *«...трем этапам его развития: крепостной быт середины XIX в., капиталистический быт конца XIX в. – начала XX в. и социалистический быт середины XX в.»*

Все эти предложения по изменению принципов экспонирования не устранили два главных, с точки зрения сотрудников музея, недостатка экспозиций середины XX в.: повторяемость, однообразие «советской части» экспозиций, посвященных разным народам СССР, и их переполненность так называемым вспомогательным материалом: фотографиями, макетами, рисунками, цитатами и т. д.

Для выхода из «кризиса репрезентации» необходимо было создание новой концепции музейного экспонирования, которая отвечала бы меняющимся идеологическим задачам. В 1950-х гг. активно разрабатывается идея новой, по своей природе – надэтнической, общности под названием советский народ. Искусственный, конструктивистский характер этого образования никогда не скрывался: *«Эта общность современных народов является следствием восприятия одним народом лучших национальных традиций другого, результатом последовательного проведения национальной политики советского государства»* [Кушнер 1950: 102]. В определенном смысле, новая идеологема частично соответствовала реалиям – модернизация общества способствовала формированию некоторых общесоветских черт культуры. Хотя четкую формулировку понятие «советский народ» получило лишь в 1971 г., его языковое обозначение впервые появилось, по видимому, уже во второй половине 1930-х гг., что, вероятно, служило свидетельством рождения «советскости» как своего рода результата модификации существовавшей еще до революции «российскости».

Родившаяся вне стен музея концепция советского народа неожиданно оказалась спасительной для разрешения затянувшегося кризиса, более того, она получила дальнейшее развитие именно в музейном пространстве. Согласно принятому в 1956 г. «Генеральному плану экспозиции музея» *«...советский период <...> показывается не раздельно по каждому народу, а объединено для всех народов в специально отведенных для этого залах. Это позволит показать сохранение национальных особенностей в быте и культуре народов и появление общих черт, продемонстрировать наличие политической, экономической и культурной общности народов, сближение наций и народов»* [Крюкова, Студенецкая 1971: 70; АРЭМ. Д. 1209. Л. 1].

Итак, современный материал убирается из всех экспозиций и объединяется в залах, посвященных демонстрации общей советской культуры народов СССР. Открываются выставки и экспозиции – «Искусство народов РСФСР» (1957), «Искусство союзных республик» (1960), «СССР – братский союз равноправных народов» (1964), «Современное народное искусство СССР» (1966), «Новое и традиционное в современном народном жилище и одежде» (1972), «Современные обряды и праздники народов СССР» (1988), которые становятся формой музейной легитимации и эссенциализации

новой общности – советского народа. «Советский народ» благодаря применению особых принципов отбора экспонатов и их подачи в выставочных залах приобретает зримые и осязаемые очертания. Так, например, культура получает свои территориальные границы, совпадающие с государственной, создавая тем самым образ монолитного культурного пространства. Границы внутри этого пространства – республиканские и областные, зачастую совпадающие с этническими, представлены как абсолютно проницаемые. Так, в тексте экскурсии к выставке «СССР – братский союз равноправных народов» 1956 г. подчеркивается их консолидирующая функция: *«...на карте мы видим и другие границы – границы наших союзных, автономных республик и областей. Эти границы видны только на карте. Многие из нас в течение своей жизни не раз пересекали эти границы, даже не замечая их... Это границы не разъединяющие, а соединяющие народы в единую семью»* [АРЭМ. Д. 1230. Л. 8].

Артикуляция проницаемости этнических границ на деле означала затушевание и перекодировку, столь необходимые для формулирования и репрезентации концепта «советский народ». Чтобы показать «этническое сближение в общесоюзном масштабе» [Комплектование 1979: 19] и складывание надэтнической общности, используются различные риторические стратегии. Согласно одной из них культура советского народа описывается как культура этнически неокрашенная. Соответственно и на экспозиции должны быть представлены преимущественно типовое жилище, одежда и утварь фабричного производства, *«новые социалистические орудия и машины, облегчающие труд колхозника»* [АРЭМ. Д. 1157. Л. 16]. Общим становятся результаты модернизации жизни: колхозный дом, бытовая техника, современная утварь, городской костюм, которые и получают определение *«советские»*. Несоветскими (еще несоветскими) оказываются традиционные (этнографические) предметы культуры, которые следует показывать в усеченном виде, поскольку, с точки зрения руководства музея, *«существует опасность некоторого преувеличения роли национальных традиций в сегодняшней жизни народов, что совершенно недопустимо в музейной экспозиции, обращенной к широкой публике. Музей призван <...> давать правильное представление о масштабах распространения традиционно-бытовой культуры и ее соотношении с современной культурой»* [Баранова 1981: 30]. Поэтому при показе современного быта планировалось выставлять *«все его части, которые уже стали вполне социалистическими, и, напротив, сократить показ тех частей этого быта, которые сохранили не только особенности, но и детали старого быта»* [АРЭМ. Д. 1157. Л. 5]. В данном случае это означало, что нужно больше показывать занятия и меньше жилище и отчасти одежду, которые не так сильно подверглись изменениям. Консерва-

тивность, в частности, жилища объяснялась *«небольшой значимостью в этой части колхозного быта в борьбе за новый уклад, с одной стороны, и большим сроком службы жилища – с другой»* [там же], а также влиянием географических условий. В результате такого экспозиционного подхода выставка «СССР – братский союз равноправных народов», включавшая, согласно тематико-экспозиционному плану 1963 г. [АРЭМ. Д. 1460. Л. 5–84], темы «Планирование и электрификация», «Автоматизация и люди», «Транспорт», «Сельское хозяйство», «Механизация, целина, орошение, поворот рек», «Просвещение», «Здравоохранение», выглядела как Выставка достижений народного хозяйства.

Но важность показа «социалистических преобразований» в этнографическом музее не подвергалась сомнению, поскольку модернизация рассматривалась как действенное средство в борьбе со старыми традициями: так, например, электрификация должна была уничтожить «пережитки»: *«А что значит электролампочка в селениях нецев и эвенков? Это значит – смерть суевериям, шаманству, божкам, которым молились перед уходом на охоту, грязи и невежеству»* [АРЭМ. Д. 1230. Л. 20]. В тематическом плане экспозиции «Современное народное жилище» (1963 г.) более определенно утверждалось, что с появлением новой обстановки и утвари у народов Кавказа и Средней Азии *«частично изменяются и старые обычаи (еда за столом, употребление ложек, сон на кровати молодых членов семьи и др.)»* [АРЭМ. Д. 1461. Л. 29].

Очевидно, подобная выставочная стратегия отвечала потребности официальной идеологии в преодолении различий культур народов СССР. Именно в это время в музейном дискурсе начинает встречаться использование для описания советской действительности слово «культура» в единственном числе: *советская культура, общесоветская, культура советского народа* и т. д. Но этническое разнообразие оставалось столь явным, что игнорировать его в музейной практике не представлялось возможным. Несколько позже была сделана попытка перевести понятие «этнические различия» народов Советского Союза, которые не вписывались в концепцию новой общности, в географическое измерение, в этом случае можно было говорить о достаточно нейтральной в идеологическом отношении локальной вариативности культуры: *«Формирование советского народа как новой интернациональной общегосударственной общности и соответственно – единой его культуры, отнюдь не означает исчезновения, отрицания культурных традиций как у каждого народа в отдельности, так и в пределах историко-культурных областей. Именно в последних находят проявление локальные варианты общесоветской культуры»* [Решетов 1983: 6].

Тем не менее подобные интерпретации и соответственно репрезентации советского народа вызвали критику со стороны сотрудников музея, так как шли вразрез с институализированной музейной традицией предметом экспонирования – этнической культурой. Необходимо было обозначить этнографическую перспективу экспонирования советской культуры. На помощь приходят понятия «прогрессивные традиции» и «народный позитивный опыт». Происходит актуализация ценностной дихотомии: есть хорошие, рациональные народные традиции и есть вредные, иррациональные «остатки прошлого» и «суеверия». В такой перспективе советская культура приобретает этническое измерение – эта культура прогрессивных национальных традиций, которые были отобраны, поддержаны и развиты государственной политикой.

Какой же смысл вкладывался авторами экспозиций в тезис о «сохранении и развитии прогрессивных традиций в жилище, одежде, пище, народном искусстве» [Романова 1983: 30]? Речь идет в первую очередь о «рационализации» быта: пропаганда городских форм одежды, создание кружков и курсов по шитью одежды, проведение на Северном Кавказе кампании «Пальто горянке» – в качестве меры борьбы с обычаем запрета ношения теплой одежды для девушек и молодых женщин; реформирование у мордвы и марийцев традиционного костюма в сторону его упрощения и рационализации [АРЭМ. Д. 1461. Л. 5]; включение в одежду других народов деталей фабричного изготовления [Там же. Л. 16]. Меньше «повезло» элементам костюма, которые могли служить этнокультурными символами – *чачван*, *паранджа* у узбеков, *бёрык* у туркмен, *чадра* у азербайджанцев и аджарцев, *яшмак* у армян, азербайджанцев и туркмен, *шмакиш* у марийцев, *ласник* у мордвы-мокши, *пулай* у мордвы-эрзи. Против их использования велась довольно жесткая борьба, формы которой нашли свое отражение и на экспозиции, например, были выставлены фотографии публичного сожжения традиционных головных уборов перед сельсоветом [Там же. Л. 6].

Кроме того, рационализация коснулась поселений и жилища, которая приняла форму ликвидации хуторов в Белоруссии и Украине, «государственных мероприятий по сселению жителей с гор, из неудобных мест в долины (Закавказье, Северный Кавказ)», создания переходных типов селений и стационарных постоянных селений для кочевников Казахстана, Киргизии, Туркмении, Севера, Алтая, Дальнего Востока [АРЭМ. Д. 1461. Л. 5]. Изменения, которые демонстрировались на экспозиции как свидетельство модернизации/советизации, коснулись и внутреннего убранства дома: «В центральных районах, в Сибири в городских и сельских квартирах в большинстве случаев стены оклеиваются обоями. На юге в Средней Азии расписываются по

трафарету и белятся. Широко распространены в домах комнатные растения, даже у бывших кочевников – казахов и киргизов под влиянием русского и украинского населения; занавески на окнах, портреты и плакаты, много книг, скатерти и ковры, радиоприемники, телевизоры, проигрыватели» [Там же. Л. 30].

Пожалуй, наиболее наглядно свидетельствовать о сложении некой единой культурной целостности, «представляющей синтез культур отдельных народов» [Гамбург, Морозова, Студенецкая 1964: 6] должно, по мысли экспозиционеров, «новое народное искусство», главными чертами которого было отражение в его произведениях советской действительности и результатов социалистических преобразований. Это, прежде всего, касалось предприятий художественных промыслов, продукция которых, активно приобретаемая музеем в 1930–70-х гг., изображает «советских людей, их труд, быт, отдых»; а также включает и фольклорные сюжеты. Кроме того, на экспозициях были выставлены произведения искусства, изготовление которых в советское время было перенесено на этнически чужую почву – «башкирская хохлома», казахская керамика «украинского типа» [Романова 1986: 27], глиняные изделия чувашского села Ибреси, расписанные в хохломском стиле [Современное народное искусство 1958: 7], ворсовые ковры украинских мастеров среднеазиатского типа, набивные шерстяные платки с растительным узором в Азербайджане и Средней Азии и т. п. [Комплектование 1979: 12–13]. Таким образом, показ национального колорита в искусстве удалось совместить с задачей демонстрации «стирания национальных различий, падения национальных перегородок, всего, делающего связи между национальностями теснее и теснее... <i>ведущего к слиянию наций» [АРЭМ. Д. 1460. Л. 97].

Стоит отметить также, что некоторые традиционные вещи, имеющие статус этнической марки – русские косоворотки, украинские «гуцулки», среднеазиатские тюбетейки, ковры и паласы, прибалтийские фибулы и керамика, кавказские войлочные шляпы и папахи и т. д., вошедшие в моду у населения в послевоенное время [АРЭМ. Д. 1461. Л. 31], стали в определенной мере общесоветскими.

Самым сложным был показ современных обрядов. С одной стороны, обрядовые практики устойчиво ассоциировались с суевериями и религиозными пережитками и уж никак не с советскими реалиями¹.

¹ Атмосферу официального отношения к религии в конце 1950 – начале 1960-х гг. выразительно передает заметка в газете «Ленинградская правда», описывающая старообрядческую молеблю в доме на Коломенской, 12, в ней ей есть такой пассаж: «Только что я шел по Невскому, по нашему прекрасному городскому проспекту, залитому морем света и неоновых реклам, видел ленинградцев, спешащих в театры и на концерты, возвращающихся с работы

Тексты экскурсий были насыщены антирелигиозной риторикой, помещающей обряды и верования в область дикого, отсталого, антинаучного и вредного: *«Неграмотное, темное, жившее в нищете население верило в силу духов-покровителей... Строго регламентированные религией сроки земледельческих работ мешали внедрению правильных агромероприятий»*. [АРЭМ. Д. 1444. Л. 17–18]. Недаром и одна из задач музея формулировалась как *«борьба против религиозных предрассудков <...>, идеологическая борьба научного материалистического мировоззрения против антинаучного религиозного мировоззрения»* [Там же. Л. 21]. С другой стороны, именно ритуалы вместе с народным искусством являлись той сферой культуры, куда смещается, по мысли экспозиционеров, главный предмет музейного экспонирования – этническая специфика. Вероятно, деликатность этой темы и медленный процесс реабилитации народных традиций послужили одной из главных причин того, что экспозиция, посвященная современным праздникам и обрядам, была открыта гораздо позже остальных – в 1988 г. Экспозиция включала шесть тематических разделов: 1) становление советской обрядности, 2) семейно-гражданские обряды (погребального нет), 3) современные трудовые праздники и обряды, 4) традиционные народные праздники календарного цикла, 5) праздники национальной культуры, 6) общественно-политические праздники и обряды [Новикова, Грусман 1989: 18]. Особого внимания в этой структуре заслуживает тема традиционных календарных обрядов, включение которых в данную экспозицию служило косвенным признанием их жизнеспособности и значимой роли в современной жизни.

Но как же тогда демонстрация традиционных обрядов в контексте советской современности сочеталась с антирелигиозной риторикой? В подготовленной музеем методичке по сбору и экспонированию современных материалов прямо указывалось, что *«Все праздники следует показывать только на безрелигиозном материале»* [Комплектование 1979: 25]. Традиционные праздники либо оказались включенными в «языческую парадигму», например, показывались *святочные колядки, ряженье* (но не *Рождество* и не *Крещение*), *семик* (но не *Троица*) и т. д., представляющие в данном случае «древнеславянское» культурное наследие, либо подчеркивалась их игровая составляющая, обряд как театрализованное представление – *сабантуй, сулан, ысыях, сурхарбан* и т. д., которые *«несколько изменили свое содержание»* [Там же: 27]. И в том и в другом случае акцент делался на

домой. И вдруг будто провалился в яму, в дикую старину...» Далее идет описание «ямы» – иконы, свечи, молитвы, «тошнотворный запах церкви» [ЦГА. Ф. 9620. Оп. 1, 68. Л. 6].

«позитивно-рациональных», эстетических и развлекательных аспектах обрядовых практик.

Показ в других разделах новых – «советских» ритуалов, также был оправдан в стенах этнографического музея. Большинству обрядов, которые в значительной степени были сконструированы и внедрены властью, потребовалось дозированное включение этнически окрашенных элементов, чтобы придать им статус жизнеспособного института или просто в качестве *«важного эмоционального, эстетического средства обогащения современной празднично-обрядовой культуры»* [Новикова, Грусман 1989: 4]. Поэтому совершенно обоснованно можно было показать, например, праздник 1 сентября, к которому школьники в некоторых республиках надевали костюмы, выполненные Домами моделей в народных традициях; или обряд посвящения в профессию (в рабочие, в студенты), который предполагал угощение караваем, или более «народные» проводы зимы, сопровождавшиеся катанием на лошадях, на санках, гуляниями и т. д. [Комплектование 1979: 27]. Большинство так называемых трудовых праздников – Первой борозды, Урожая и др. и вовсе являлись новыми лишь по названию, а по содержанию – старыми с традиционными угощениями и исполнением старинных песен. Цементировалось же это обрядовое разнообразие показом общих – «общественно-политических праздников»: годовщина Великой Октябрьской социалистической революции, 1 Мая, 8 Марта, День Конституции и др.

Именно такая тематическая структура экспозиции, предполагающая ограниченное включение этнического колорита в праздничную культуру, позволяла продемонстрировать целостность культурного пространства и *«сложение общесоветских черт <...> и сохранение, развитие лучших народных традиций»* [Новикова, Грусман 1989: 10].

* * *

Экспозиции по советскому периоду простояли вплоть до распада СССР и закрылись вместе с исчезновением объекта репрезентации. Все это время, то есть с 1956 г. и до начала 1990-х гг., вся экспозиционная площадь этнографического музея оказалось разделенной на две части: «современную» и «традиционную», сосуществование которых в едином музейном пространстве привело к семиотическому сдвигу в восприятии этих экспозиций.

Во-первых, в результате изъятия современности из традиционных экспозиций образовался временной разрыв между посетителями и демонстрируемой культурой, что привело к «экзотизации» ее образа, и, как следствие, к колониальному или, как сказал бы Э. Саид, ориенталистскому взгляду на «свой» народ. Народы оказались вне вре-

мени, а их культура в тематических планах, экскурсиях, методичках и прочих текстах, формирующих особый музейный дискурс, представит инертной и примитивной, нуждающейся в описании, объяснении и классификации¹. Во-вторых, колониальная перспектива, в которой вскоре стала осуществляться репрезентация традиционной культуры всех народов России, создала благоприятный фон для демонстрирования на экспозициях по современности успехов культуртрегерской деятельности советского государства. Культура народов оказывается пассивным объектом воздействия извне (КПСС, государство), благодаря которому образ жизни модернизируется и, следовательно, включается в исторический процесс, в данном случае – процесс советизации: горцы спустились в долины, кочевники осели, *«народы Сибири совершили резкий скачок от патриархальщины, полудикости, минуя капитализм, к социализму и коренным образом изменили свое хозяйство, культуру и быт»* [Современное народное искусство РСФСР 1958: 2], *«в вузы <посланы> пастухи Казахстана, охотники Алтая, горцы Дагестана, чтобы подготовить из них инженеров и техников»* [АРЭМ. Д. 1230. Л. 16]. При этом наиболее значительные успехи были достигнуты «примитивными» народами: *«чем более отсталым был народ в царской России, тем большие изменения произошли в быте этого народа. Эти наиболее прогрессировавшие народы (казахи, киргизы, охотники-чукчи и алеуты, рыболовы – гольды и гиляки) добились более сильного повышения культуры своего быта»* [АРЭМ. Д. 1157. Л. 3–4].

Русский народ занимал двойственное положение в этой «колониальной перспективе». С одной стороны, он выступал в роли доминирующей, русифицирующей с разной степенью успеха силы, проводником прогресса. В музейных нарративах общим местом является утверждение о помощи «великого русского народа»: *«Партия послала на окраины в помощь отсталым районам русских инженеров, ученых и квалифицированных рабочих»* [АРЭМ. Д. 1230. Л. 14]; *«<...> в результате общения с великим русским народом <происходит> постепенный рост классового и национального самосознания <отсталых народов>»; «искусство Советского Туркменистана <...> развивается под непосредственным влиянием лучших традиций искусства великого русского народа»* [АРЭМ. Д. 1447. Л. 1, 31]. В этом контексте знаменательно превратившееся в клише в послевоенном музейном дискурсе сочетание «великий русский народ», которое является

¹ Более ярко выраженным оказался колониальный взгляд на экспозициях, посвященных нерусскому населению – здесь обязательно должна была быть раскрыта тема «прогрессивного влияния русского народа и взаимовлияния народов и их культур» [Сазонова 1963: 22].

своего рода эвфемизмом названия «великорусы», устойчиво ассоциировавшееся в 1930-е гг. с «великорусским шовинизмом»¹. С другой стороны, деревенская культура русского народа сама характеризуется сохранением «религиозных пережитков и суеверий», которые требуют своего искоренения. Именно этим несоответствием между образом советского человека и сохраняющимися религиозными обрядами объясняется активизация атеистической кампании во второй половине 1950-х гг., побочным результатом которой стало появление многочисленных этнографических исследований, посвященных религиозным «переживаниям».

Неоднозначность места русского народа в советском модернизационном проекте, в котором он одновременно выступает и как объект и как субъект его реализации, позволила некоторым исследователям говорить об особом «российском шизофреническом ориентализме»². Сложение собственно советского народа иногда прямо описывалось через категории «консолидации и ассимиляции близкородственных народов и народностей», стирания этнических границ, что парадоксальным образом не исключало развития прогрессивных явлений «национальных культур» и переноса их на все пространство советской культуры, в основе которой, как молчаливо предполагалось, лежит культура русского народа. Русский язык в этом процессе выступал как «важнейшее средство общения народов СССР и сближения советских культур» [АРЭМ. Д. 1460. Л. 101].

Итак, образ советского народа в музейной репрезентации выступал результатом целенаправленного «конструирования» или – на языке советской риторики – последовательного проведения «нацио-

¹ В музейных коллекционных описях название «великорусы» исчезает в самом начале 1930-х гг. и употребляется с этих пор только в историческом контексте.

² «После 1917 года и Гражданской войны субъект и объект ориентализма неизбежно перемешались: власть в старом ее виде исчезла, исчез и бывший правящий класс, что же касается интеллигенции, то выжившая ее часть попросту растворилась в “народе”. Некоторые представители “старой интеллигенции” очень быстро и точно поняли, что же произошло на самом деле: результатом этого понимания стало сначала “скифство”, а затем и “евразийство”. Должно было пройти несколько десятилетий советской истории, чтобы этот шизофренический ориентализм, появившийся в сознании нескольких уцелевших в революции и Гражданской войне интеллигентов, распространился не только на интеллигенцию, но и на все российское общество. Советский модернизационный проект был глубоко враждебен такому типу сознания вообще – это был патернализм особого типа, партийный патернализм, коммунистический патернализм, в котором власть не отделяла себя (хотя бы на уровне пропаганды) от населения, а население, по большей части, искренне считало власть “своей”» [Кобрин 2008: 3].

нальной политики Коммунистической партии и Советского государства», заключавшейся, в том числе, не только в «социалистических преобразованиях», но и в разделении традиций на «хорошие», которые нужно поддерживать, и «плохие», которые нужно искоренять. Этнически выраженные явления культуры теряют свою территориальную укорененность – русская изба, украинский рушник, среднеазиатская тюрбетейка и др. теперь могут встретиться в любой точке на карте страны, становясь частью общесоветской культуры.

В этом отношении музей оказывается не просто институтом сохранения и ретрансляции культурного наследия, но прежде всего инструментом продуцирования новых реалий, в данном случае – новой надэтнической общности. Во многом благодаря тому, что при репрезентации используются «объективированные формы культуры», музей порождает не только знание, но и описываемую реальность. Такое знание и такая реальность создают традицию, или то, что Мишель Фуко назвал дискурсом. Этот дискурс, в свою очередь, оказывает обратное влияние на музейные экспозиции – так создается относительно замкнутое пространство постоянного воспроизведения репрезентаций иногда далеких, как показала практика экспонирования современности, от описываемой реальности.

Литература

Баранов 2007 – Баранов Д.А. Музей и репрезентации этнографической реальности / Сборник статей к 60-летию Альберта Кашфулловича Байбурина. СПб., 2007. С. 384–396.

Баранов 2010 – Баранов Д.А. Этнографический музей и «рационализация системы» // Этнографическое обозрение. 2010. № 4.

Баранова 1981 – Баранова И.И. Показ современности в ГМЭ народов СССР (поиски и проблемы) // Советская этнография. 1981. № 2. С. 25–35.

Гамбург, Морозова, Студенецкая 1964 – Гамбург Б.З., Морозова А.С., Студенецкая Е.Н. Проблема соотношения традиционной культуры и современности в экспозиции ГМЭ народов СССР., 1964.

Кобрин 2008 – Кобрин К. От патерналистского проекта власти к шизофрении: «ориентализм» как российская проблема (на полях Эдварда Саида) // «Неприкосновенный запас». 2008. № 3(59) / <http://magazines.russ.ru/nz/2008/3/kk5.html>.

Комплектование 1979 – Комплектование, научное описание и экспозиционно-выставочная пропаганда этнографических материалов современного периода. Научно-методические указания для исторических и краеведческих музеев. Л., 1979.

Крюкова, Студенецкая 1971 – Крюкова Т.А., Студенецкая Е.Н. Государственный музей этнографии народов СССР за пятьдесят лет советской власти // Очерки истории музейного дела в СССР. М., 1971. С. 9–120.

Кушнер 1950 – Кушнер П.И. Программа по изучению культуры и быта колхозного крестьянства // Краткие сообщения ИЭ за 1950 г. Вып. 12. С. 101–103.

Новикова, Грусман 1989 – Советская обрядность как объект отражения в этнографических и других музеях исторического профиля / сост.: Новикова Г.И., Грусман В. М. Л., 1989.

Романова 1986 – Романова Н.М. Методика показа в экспозициях и на выставках сближения наций и народностей СССР и формирование новой исторической общности – советский народ. Л., 1986.

Потапов 1948 – Потапов Л. Экспозиция по славянским народам в ГМЭ // СЭ. 1948. № 2. С. 216–217.

Решетов 1983 – Решетов А.М. Современные этнические процессы в СССР и задачи научно-пропагандистской деятельности музеев. Л., 1983.

Сазонова 1963 – Сазонова М.В. ГМЭ народов СССР // СЭ. 1963. № 2. С. 19–29.

Современное народное искусство РСФСР 1958 – Современное народное искусство РСФСР. Раздел I. Русские. Краткий путеводитель. Л., 1958.

Clifford 1997 – Clifford J. Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century. Cambridge, 1997

Pearce 2010 – Pearce S.M. Museums, Objects, and Collections: A Culture Study. Smithsonian Institution Press Washington, D.S. 2010.

Сокращения

АРЭМ – Архив Российского этнографического музея. Ф. 2. Оп. 1.

ЦГА – Центральный государственный архив.

ОТТЕНКИ ЭТНИЧНОСТИ НА УРАЛЕ

Едва ли не каждое описание Урала сопровождается его характеристикой как перекрестка путей и мозаики культур. Одновременно он представляется барьером, пусть и невысоким, между Европой и Азией, а устойчивые выражения «перевалить за Камень», «чрезкаменный путь» подчеркивают его значение транзитного перевала. Однако, подобно другим горным странам, Урал обладает свойствами не только разделителя равнин, но и собственного мироустройства. Рубеж Европы и Азии – не символ, а сложная функция синтеза и преобразования разнохарактерных обстоятельств и действий. Кроме того, здесь сходятся как Запад с Востоком, так и Юг с Севером, образуя замысловатую «розу путей». На таких территориях сочетаются и чередуются качества центр–периферия, метрополия–колония, перевал–очаг, превращая их в полигоны межэтнического взаимодействия и культурного обмена. Урал с эпохи камня был, с одной стороны, пространством пересечения и конкуренции подвижных магистральных культур, с другой – местом оседания и формирования локальных культур.

Этнологически Урал изучен фрагментарно, поскольку исследователей обычно привлекают тихие этнические омуты, а не бурлящие стремнины и плавильные котлы. Между тем сегодня актуально понимание не только устойчивости, но и изменчивости, в том числе в межкультурном взаимодействии. Еще недавно всемирно популярная доктрина «устойчивого развития» как-то незаметно скрылась в тени глобальных перемен и потрясений, хотя формально и не была замещена концепцией «изменчивого развития». В этом отношении Урал, испытавший все тяготы мировой истории, служит удобной лабораторией изучения этнокультурной устойчивости и изменчивости, динамики и статики.

Перекресток историй

Еще в плейстоцене, 20–30 тысяч лет назад, вдоль хребта Урала проходила одна из самых ранних в праистории Северной Евразии миграционных магистралей, достигавшая на севере Полярного круга

(стоянки Заозерье, Гарчи, Бызовая, Мамонтова Курья), окруженная с запада и востока ледниками и приледниковыми озерами-морями. Не исключено, что в этих походах компанию *homo sapiens* составляли неандертальцы [см.: Павлов и др. 2006: 290, 300]. Позднее здесь сформировалось ядро общности, разросшейся в уральскую языковую семью. В биоантропологическом отношении эта семья (особенно ее срединная часть) соответствует уральской малой расе, которая сочетает физические признаки европеоидов и монголоидов и потому считается либо плодом их многовековой метисации (Г.Ф. Дебец), либо сколком древнейшего ствола человечества, еще не разделившегося на основные расы (В.В. Бунак). Эти гипотезы обычно рассматриваются как противоположные, хотя, на мой взгляд, они неплохо дополняют друг друга применительно к пространствам-перекресткам. Для горных стран характерен сдвоенный механизм локализации (в биоантропологическом плане изоляции) и миграции (миксации), предопределявший, кстати сказать, успех колонизации в древности.

В последующие эпохи Урал сохранял качества пограничности и смешанности. Археологи, стремящиеся отыскать локальное ядро той или иной культуры, очертить ее пространственные и хронологические границы, при раскопках обнаруживают культурную пестроту и непрерывность. На уральских археологических конференциях не стихают споры о взаимоотношениях «кошкинцев», «боборыкинцев», «козловцев», «полуденцев», «кокуйцев» и других носителей причудливо переплетенных культурных комплексов неолита. Например, на Кокшаровском холме смесь боборыкинской, кошкинской, кокшаровско-юрьинской и полуденской керамики настолько неординарна, что побуждает апеллировать к сакральности и интерпретировать памятник как межплеменное или межрегиональное святилище [Шорин: 37]. Многие исследователи отмечают феномен постоянства трансуральских связей, по меньшей мере, с эпохи неолита. В бронзовом и железном веке существовали устойчивые каналы коммуникации в измерении юг–север, благодаря которым степное андроновское влияние достигало североуральского Чужьяёля, скифское – северообского Усть-Полюя.

«Фактор перекрестка» не сводится к бесконечному транзиту, а генерирует очаги движения, в которых рождаются мобильные культуры больших пространств. Урал стал колыбелью многих магистральных культур, прежде всего уральской языковой семьи, расселившейся в пространстве от Фенноскандии до Алтая и Таймыра. В бронзовом веке южный Урал был одним из плацдармов степных индоевропейцев, оставивших сеть впечатляющих археологических памятников (Аландское, Аркаим, Ольгино, Синташта и др.). На рубеже эр он вошел в орбиту движения алтайских кочевников, став прибежищем для

остатков азиатских хунну и ареной их перерождения в орду европейских гуннов. В Средние века отсюда же двинулись на «завоевание родины» мадьяры. На севере Урала сложилось кочевое сообщество «каменных самодов», охвативших своими кочевьями евразийскую тундру от Белого моря на западе до Таймыра на востоке [из последних работ см.: Когуткова, Еримакхов 2007; Боталов 2008; Овчинникова, Дьёни 2008].

Выступая метрополией ряда культур, Урал одновременно испытывал воздействие крупнейших североевразийских очагов экспансии – центральноазиатского и североевропейского. Южноуральские степи и леса оказались в зоне колонизации тюркских каганатов и монгольского улуса, приуральский север – в орбите движения викингов, ладожан, бярмов (перми). На рубеже I–II тыс. н. э. на Урале пересеклись магистральные культуры Великого Булгара и Великого Новгорода, позднее – Орды и Москвы. Будучи окружен конкурентными внешними влияниями, но находясь в отдалении от эпицентров, Урал сохранял потенциал преобразования этих воздействий. Из туземцев и пришельцев (при ведущей роли мадьяр и тюрок) сложилась общность уральских башкир, сохранявшая самобытность в ордынском и российском подданстве, благодаря военно-сословным и вотчинным привилегиям. Ранняя русская колонизация Урала обернулась возникновением вотчины Строгановых, созданной новгородскими «вечевыми людьми» после разгрома Новгорода Москвой. Обширная, политически автономная и экономически мощная вотчина Строгановых была преобразованной новгородской традицией, вписанной ценой изощренной дипломатии в чуждый ей московский политический контекст. Тот же характер самостийности носило движение на Урал казаков, включая атамана Ермака (преследуемого Москвой и обласканного Строгановыми). Урал стал местом стечения двух русских вольниц – поморов и казаков, силами которых за короткий срок произошло освоение Урала и Сибири. На перекрестке потоков вечевых людей севера и вольных людей юга синтезировалась новая русско-уральская (по очагу ее формирования) культура высокой мобильности и колонизационной активности.

До XVIII в. Урал осваивался преимущественно выходцами с Русского Севера [Чагин 1995: 4]. Затем произошла одна из петровских геополитических метаморфоз: столица переместилась на север в Петербург, а на Урал пошел поток переселенцев из центра страны для строительства горнодобывающих и оружейных заводов. Новая магистраль, выстроенная столичными чиновниками и европейскими мастерами, вовлекла в поток колонизации русских крестьян, мастеровых и торговцев. Среди них был туляк Никита Демидов, на свой лад повторивший опыт новгородца Аники Строганова и создавший

на Урале мощную промышленную вотчину. Одновременно здесь появились беглые и высланные старообрядцы, в том числе мятежные московские стрельцы, выходцы из скитов Выга (поморцы) и Керженца (кержаки). По неслучайному совпадению, на Урале в очередной раз сошлись два разнохарактерных, если не враждебных, потока – военно-промышленный и духовно-раскольничий. И в очередной раз они парадоксально слились в самобытную горнозаводскую общность. Станный на первый взгляд сплав нового дела и старой веры объясняется не единством интересов горных мастеров и ревнителей благочестия, а полным расхождением. Урал располагал к «монтажу» исходно различных мотивов при условии ситуативной адаптивности, и религиозное хладнокровие заводчиков оказалось органично совместимым с упорством и замкнутостью староверов.

Обрушение Урала произошло за столетие. К середине XVII в. русские «по численности и хозяйственно-культурному потенциалу стали доминирующей частью населения Среднего Урала». Век спустя (по данным ревизии 1745–1747 гг.) из 220-тысячного населения Среднего Урала русские составляли 79,8 %, коми-пермяки – 7,4 %, татары – 5,3 %, башкиры – 5,1 %, марийцы – 1,45 %, удмурты – 0,63 %, манси – 0,34 %. Подводя итоги, Г.Н. Чагин отмечает, что «в XVIII в. среди пришлого населения уже не было нерусских», и «во второй половине XVIII в. Средний Урал перестал быть колонизируемым регионом России» [Чагин: 73, 75]. Впрочем, оба заключения выглядят поспешными, поскольку колонизация и разноэтничное пополнение Урала в нарастающих масштабах продолжались еще два века.

Города-заводы существенно обновили мультикультурную среду Урала и создали новую магистральную культуру, соединившую рудники, домны, капиталы, рынки, сухопутные тракты и речные сплавы. Урал не стал тихой заводью русскости. Более того, именно здесь была заметна мозаичность русской культуры. По-разному строили дома, говорили, одевались и молились потомки поморов и казаков, никониане и старообрядцы, обрусевшие немцы и коми-пермяки. Иногда русские общины разделялись культурными барьерами, вплоть до неприятия смешанных браков. Еще недавно «часовенные» чурались «церковных», «заводские» – «крестьян», «гамаюны» – «пиканников». Для одних российский царь был стержнем идентичности, для других (особенно Петр I) – антихристом. Многолика уральская русскость усложнялась и тем, что народившаяся горнозаводская идентичность ассоциировалась не в последнюю очередь с языками, манерами и образами немецких, голландских, шведских, итальянских горных мастеров. Заводской Урал был пропитан не только русским духом, но и голландским, особенно благодаря заслугам основателей уральского горного дела – Андрея Виниуса, главы Сибирского при-

каза и Приказа артиллерии, проектировавшего на рубеже XVII–XVIII вв. первые заводы на Урале, и Георга Вильгельма де Геннина, устроителя и начальника уральских заводов в 1722–1734 гг.

Словами К.И. Зубкова, «индустриальное горнозаводское ядро» стало экономическим «центром тяжести» и «регионообразующей осью» Урала. Правда, до 1861 г. жесткий столичный бюрократический контроль не позволял Уралу выработать свою региональную идентичность. Впоследствии два взаимосвязанных фактора способствовали зарождению представления об особой, отличной от других, судьбе Урала – самодостаточная индустриальная экономика и сложившийся круг местной промышленной олигархии и интеллигенции [Зубков: 450–451].

В начале XX в. Средний Урал стал еще более русским и полиэтничным – одно не противоречило другому. В городах Урала обособивались группы татар, евреев, поляков, немцев, способствовавшие торгово-индустриальному развитию. В Пермской губернии в 1908 г. из более 3 млн жителей русские составляли 90,9 %, за ними численно следовали башкиры (3,1 %), коми-пермяки (3 %), татары (1,5 %), черемисы (0,5 %), вотяки (0,24 %), вогулы (0,07 %) [Свод данных 1910: 22–23]. Столыпинские реформы вовлекли в поток переселений крестьян белорусов, латышей, эстонцев, немцев-колонистов.

Транссибирская магистраль внесла новые оттенки в этнокультурную мозаику Урала. В 1890-е гг. население Челябинска, ставшего резиденцией управления строительством железной дороги и центром пересылки, выросло с 10 до 70 тыс. человек; в городе наряду с церквями появились мечеть и костел; за полтора десятка лет переселений через Челябинск проследовало более 15 млн человек, часть которых осела на Урале. В годы Первой мировой войны на Урале в качестве контрактных рабочих трудились китайцы и корейцы.

Перепись 1926 г. в Уральской области учла представителей более 70 народов. В годы индустриализации и коллективизации Урал пополнился сотнями тысяч присланных, сосланных и добровольно приехавших переселенцев. В 1930-е гг. произошли массовые перемещения людей на строительство уральских гигантов социндурии. За 1926–1939 гг. прирост населения Урала составил 24,5 %, а численность ссыльных к 1941 г. – 225 928 человек [Мазур, Бродская: 224]. Пестрота национального состава усилилась вследствие притока в регион раскулаченных, репрессированных и депортированных в 1920–1940-е гг. Из этой смеси народов и «врагов народа» выплавлялась уральская часть «советского народа».

Депортация и эвакуация периода Второй мировой войны стали последними в XX в. массовыми переселениями на Урал. В 1941–1942 гг. в города Северного Урала были депортированы поволжские

немцы. Эвакуация принесла на Урал новую многоэтничную волну: среди прибывших на 1 октября 1941 г. по эвакуации в Свердловскую область русские составляли 54,5 %, евреи – 30, украинцы – 9,7, белорусы – 2,9, латыши – 0,7, поляки – 0,5, эстонцы – 0,4, литовцы – 0,2, молдаване – 0,04. В 1941–1943 гг. на Урале жили в эвакуации представители 60 народов из 52 областей и республик страны [Потемкина 2002: 148–155]. Кроме того, Свердловская область в годы войны была одной из крупнейших советских лагерных систем, и после войны (в 1946 г.) на стройках, лесоповалах и промышленных предприятиях Урала подневольно трудились более 82 тыс. иностранных военнопленных [Суржикова: 64].

К 1960 г. стихия переселений, депортаций и репатриаций на Урале улеглась. В новых миграционных потоках, нацеленных на целый Казахстан и нефтяную Западную Сибирь, Урал участвовал уже как донор. В 1960-е гг. сократилось количество деревень, в том числе однонациональных; например, «все чувашские поселения, возникшие в начале века, в 1950–1960-е гг. прекратили свое существование» [Мазур 2007]. Зато в последние десятилетия увеличилось число кавказских и среднеазиатских мигрантов; например, по данным переписи 2002 г., среди 12-миллионного населения Уральского федерального округа восьмью строчку после русских (82,74 %), татар (5,14 %), украинцев (2,87 %), башкир (2,15 %), немцев (0,65 %), белорусов (0,64 %) и казахов (0,6 %) занимали азербайджанцы (0,54 %), а двенадцатую вслед за чувашами (0,43 %), марийцами (0,35 %) и мордвой (0,31 %) – армяне (0,3 %).

Устойчивость и изменчивость

Нередко устойчивость и консервативность общности и ее культуры оказываются лишь эффектом внешнего восприятия, и внимательный взгляд в этноисторию обнаруживает динамику традиций и этничности. Например, кажущиеся патриархальными уральские тундровые кочевники-ненцы (самоеды) относительно недавно, 3–4 столетия назад, пережили коренное преобразование культуры и общественных отношений, вызванное так называемой оленеводческой революцией XVI–XVII вв. Прежде они были рассеянными по просторам Арктики и Субарктики группами охотников на дикого оленя и морского зверя. Оленеводческая революция была ответом на скандинавскую и российскую колонизацию Севера, и массовые миграции тундровых охотников сопровождалась борьбой за стада оленей и отдаленные территории. В этой борьбе лидерство захватила североуральская Карачейская орда, распространившая свое влияние по урало-западносибирским тундрам. Собственно вожди Карачейской

орды и создали этнокультурное единство, называемое сегодня ненцами, причем в их состав вошли представители других групп, например, северные ханты и манси (роды «хаби»), энцы (роды «мандо»). В условиях турбулентного XX в. ненецкая культура проявила поразительную стойкость и жизнеспособность за счет своей кочевнической гибкости и адаптивности к переменам.

Другой коренной уральский народ – таежные манси (вогулы) – нередко представляется носителем древнейших прауральских традиций. Однако его этноисторическая судьба полна драматических сюжетов. Летописная югра, с которой связаны этнические корни манси, исчезла под напором колонизации XVI в., а из ее фрагментов сложились сообщества, поименованные вогулами и остяками. В обоих случаях решающую роль в этнических метаморфозах сыграли религиозно окрашенные факторы колонизации: западную часть бывшей югры москвиты стали называть по-зырянски вогулами, а восточную – по-татарски остяками в одинаковом значении «дикари-язычники». Позднее у вогулов-манси сохранялась локальная разобщенность на четыре группы диалектов, отличающиеся друг от друга настолько значительно (на уровне языка), что об исторической общности этих групп можно говорить с большой долей условности. Современное единство манси поддерживается не столько этнической, сколько административной традицией и усилиями общественных деятелей.

Уральские мари́йцы (восточные мари, чи-мари, черемисы) характеризуются как хранители этнических устоев, в том числе язычества. Сеть из трех десятков сравнительно многочисленных и этнически однородных селений мари на Среднем Урале сохранилась на протяжении трех–четырёх столетий. И в XX в., по мнению Л.Н. Мазур, «из всех национальных групп поселения мари́йцев оказались наиболее устойчивыми к модернизационным изменениям» [Мазур 2007]. Однако само по себе появление мари на Урале было итогом этнической катастрофы – черемисского раскола, когда «горная черемиса» приняла сторону Москвы, а луговая самоотверженно сражалась с ней, ища поддержки у всех соседних ханств и орд. В начале 1550-х гг. луговые мари бились с московскими ратями на стороне Казанского ханства; после его падения начали I черемисскую войну (1552–1557) в союзе с Ногайской ордой, затем II (1571–1574) – при поддержке Крымского ханства, наконец III (1581–1585) – совместно с Сибирским ханством и пелымскими вогулами. На Урале, куда бежала от Москвы почти треть черемисов, непокорные бунтари нашли убежище и мир (за исключением первых стычек с войсками Строгановых). Впоследствии, уже в московском подданстве, им удалось сохранить исконное язычество, правда? не всем. Часть мари отдалась под покровительство кочевых башкир, поселившись в их вотчинах на правах «припущенни-

ков» и со временем заимствовав их язык и религию. Вместе с другими мигрантами с Волги «черемисы по припуску» стали именоваться тептярями. Подобные этнические новообразования (мишари, нагайбаки, кряшены, бесермяне) складывались в XVII–XIX вв. на Урале в ходе конфессиональных и административных преобразований.

Крупнейший тюркоязычный народ Урала – башкиры – сложился на перекрестке евразийского движения древних алтайцев, уральцев и индоевропейцев, оказавшись причастным судьбам средневековых мадьяр, огузов, кыпчаков, болгар, монголов, татар. Механизм формирования кочевых сообществ (орд) не только допускал, но и предполагал объединение различных по происхождению и языку групп под началом элитной группы и ее вождя (в праистории башкир реконструируется условная фигура одного из таких вождей по имени Баш-корт – «Вожак-волк»). Степная власть отличалась острой составительностью, жесткостью и недолговечностью – очередной лидер-победитель мог по своему усмотрению смешать и переименовать прежние улусы и орды, как это случалось в истории тюркских каганатов, монгольского улуса, Орды и, вероятно, башкир. В эпоху кочевых ханств устойчивым был «механизм ордообразования», а не сами орды. В российскую эпоху обстоятельствами устойчивости сообщества башкир стали два одновременных, но содержательно сходных союза с Москвой. Первый московско-башкирский союз сложился в войне с Казанским ханством в 1552 г., второй – в ходе борьбы большевистской Москвы за имперское пространство в 1918–1919 гг. Оба имели условием и следствием признание за башкирами территориальной автономии: в первом случае как вотчинного права на территорию кочевий, во втором – как административной автономии Башкирии. Привилегированный статус башкир был и остается ключевым фактором их этносоциальной сплоченности, а также пополнения общности за счет иноэтничных групп, например, подконтрольных кочевникам по условиям «припуска» тептярей.

Однако административные привилегии по-своему изменчивы, причем не всегда по согласованию сторон. Неоднократными восстаниями в XVII–XVIII вв. башкиры отстаивали свое вотчинное право и приобрели статус военно-служилого сословия, наподобие казачества. Башкирские конные полки сражались под знаменами империи в составе регулярных войск (например, в войне с Наполеоном), а в уральских степях их кочевая власть шла на убыль. Постепенное оседание башкир привело к утрате ими реального контроля над вотчинным пространством (оседлые селяне не обладают свойственной кочевникам властью над территорией). Кантонная система управления, введенная в Башкирии и Пермском крае с 1798 г. и предусматривавшая несение башкирами линейной пограничной военной службы,

была упразднена в 1863 г. Бывшие вотчинники-кочевники неожиданно оказались на положении рядовых сельских жителей.

Лишенное привилегий башкирское сообщество пережило болезненный кризис идентичности, особенно на фоне преуспевших в мусульманской духовности и учености соседей-татар. Было время, когда переселявшиеся с Волги татары становились припущенниками во владениях башкир и звались тептярями. Ныне ситуация изменилась, и поблекший военно-сословный статус башкир уступил первенство культурно-религиозному статусу татар. Как отмечает Д.М. Исхаков, прежде в разделении тюркоязычных групп Урала на татар и башкир существенную роль играл административный фактор: «оказавшиеся в Кунгурском уезде стали ясашными и получили название “ясашных татар”, а попавшие в ведомство г. Уфы... были наделены вотчинными правами и именовались “башкирами”». Во второй половине XIX в. многие башкиры стали считать себя татарами, а к концу столетия в состав уральских татар вошли 124 тыс. башкир, 4,3 тыс. бесермян и несколько тысяч чувашей [Исхаков: 38–39].

Без учета этих обстоятельств демографическим казусом выглядит резкий спад численности башкир и соответствующий прирост уральских татар в начале XX в. (по переписи 1926 г. в Уральской области татары составили 2,85 % населения, башкиры – 0,87 %), равно как и последующие «поиски идентичности» среди уральских тюркоязычных групп. Жители ряда деревень (Бишково, Куянково, Озерки, Рахмангулово, Усть-Баяк, Усть-Бугалыш Красноуфимского уезда), которые прежде определялись «по сословию – башкирами, а по национальности – татарами», в переписи 1926 г. отнесли себя к татарам. Другая группа, назвавшаяся в 1926 г. башкирами (дер. Сызги, Озерки, Азигулово (половина), Артя-Шигири, Акбашево, Уфа-Шигири, Аракаево, Перепряжка), к концу 1950-х гг. тоже стала считать себя татарами. Проблемы самоидентификации привели к тому, что численность башкир и их поселений с течением времени упала, а татар, наоборот, возросла [см.: Мазур 2007]. В ряде мест возникли сообщества, которые предпочли выбор не одной, в сдвоенной идентичности, например, жители Тулвинского поречья, называющие себя башкирскими татарами или татарскими башкирами. Как полагает А.В. Черных, «этническое самосознание тулвинских татар и башкир является двойственным и многоуровневым по своей структуре. Причинами, повлиявшими на становление сложной структуры этнического самосознания, следует считать многокомпонентный характер формирования группы и сложную социальную структуру ее населения (вотчинники и припущенники)» [Тулвинские татары и башкиры 2004: 42]. По переписи 2002 г., в нескольких уральских селениях (например, Уфа-Шигири) на месте татар вновь стали появляться башкиры,

и связано это с этнической переориентацией отдельных представителей сельской интеллигенции. Соседям невдомек, что происходит с идентичностью башкир и татар. По словам русской жительницы Красноуфимского района, нынче у них «все перемешалось... Они могут зваться башкирами и быть татарами, или зваться татарами и быть башкирами»^{*}.

Самая крупная этническая общность Урала – русские – по демографическим параметрам представляется многочисленной и устойчивой. Однако далека от устойчивости сама русскость – по условным подсчетам, за истекшее тысячелетие она претерпела существенные сдвиги около двадцати раз, включая христианизацию, ордынскую татаризацию, петровскую европеизацию, державную национализацию, советизацию и десоветизацию [Головнёв 2009]. В уральском измерении заметное изменение русской идентичности произошло на рубеже XVII–XVIII вв., когда преобладавший прежде северный «строгановский» поток колонизации сменился центральным «демидовским». Не знавшие крепостного права поморы существенно расходились в ценностях и мотивациях с пригнанными на Урал целыми деревнями крепостными из центральной России, для самосознания которых до сих пор значима, например, история о том, как один помещик проиграл их в карты другому. В XVIII–XIX вв. на первый план вышла «высокая русскость» уральских горожан (заводских) с ее культом дела и самобытным аристократизмом, выразившаяся, например, в яркой русско-уральской литературной традиции (Д.С. Мамин-Сибиряк, П.П. Бажов и др.). Для Урала особенно чувствителен раскол русской идентичности по конфессиональной грани между «церковными» и старообрядцами разных согласий. Один мой знакомый старовер самоопределился кратко: «Я-то кержак, а жена у меня русская». Другой высказался пространнее: «Господу все языцы угодны, и разницы нет, черный ты или белый, немец, еврей или русский. Лозунги о русском народе – ничто для христианина. Это телесно. Все христиане – одно тело, от одного духа. Нация – ничто, телесность. Духовно мы все – создания Божьи».

На мультикультурном Урале этничность варьирует в широком диапазоне, особенно на персональном уровне. Ее проявления многообразны в меняющихся ситуациях и репертуарах разных людей. Например, уральский татарин, работая на свиноферме, отключает этничность, приходя в мечеть – включает ее. Юная полубашкирка

^{*} Материалы этнографической экспедиции 2008–2009 гг. под руководством А.В. Головнёва по гранту РГНФ-Урал. № 08-01-83113а/У «Идентичность современного русского и татарского населения Урала: этнография и визуальная антропология». Участники: Ю.В. Зевако, А.Е. Курлаев, А.С. Палкин, Д.Н. Федорова.

полутатарка надевает на обручение татарский наряд, а на свадьбу – белое подвенечное платье. Молодой уралец, по его признанию, впервые ощутил себя русским, когда был избит азербайджанцами, и с тех пор его русскость с готовностью активизируется при слове «Кавказ».

Одним из главных механизмов дрейфа этничности служит межэтнический брак, создающий идентичность по мужу (реже по жене), равно как и альтернативу этничности у детей. В одной из уральских деревень живет женщина с двумя именами – Августа и Газима-апа. Приехав 20-летней по окончании медучилища в 1945 г. в татарский аул, русская девушка Августа влюбилась в вернувшегося с войны лихого гармониста и стала его женой. «Я как вышла замуж, меня перекрестили быстро, я в татарскую веру перешла; до этого была крещеной». И сейчас, по ее словам, она «к татарам ближе, русскую веру уж забыла совсем». Среди русских она русская, среди татар – татарка; к старости на татарском стала лучше говорить, чем на русском, дети у нее – татары. В другой деревне живет татарка Арина, ставшая русской Ириной. Уехав в молодости на Север, она вышла замуж за русского и «среди русских – русской была, среди татар – татаркой». Мать отрелась от нее и даже запретила приезжать к себе на похороны. На Севере Арина-Ирина по-русски наряжала новогоднюю елку, по-советски праздновала Первомай, а иногда в одиночку справляла Уразу. Только скажет мужу: «Вовка, у меня сегодня праздник Ураза – буду справлять». Он говорит: «Ну, справляй». После смерти мужа ей пришлось 15 лет прожить в Хакасии, где «люди красивые» и где она освоила хакасский язык и почувствовала себя хакасской. Дети и внуки у нее – русские.

Как видно по реакции Арины, этнические барьеры не стерты, особенно среди старшего поколения и относительно смешанных браков. Старая казанская татарка, познакомившись с русским мужем своей внучки, сказала: «Хороший человек, хоть и русский». По наблюдениям Е.В. Перваловой, в смешанном русско-татарском браке «если хорошо живут, национальность значения не имеет, если плохо – она объявляется причиной разлада». Роль «козла отпущения» отводится этничности не только в семейных драмах, но и в производственных конфликтах, столкновениях с криминалом и других ситуациях страха и опасности.

Этнодипломатия

К.И. Зубков отмечает, что на Урале смешанная структура расселения и интенсивные межэтнические контакты «предопределили в конечном итоге развитие региона в русле устойчивого межнационального консенсуса». Решающее воздействие на его формирование оказали индустриализация и урбанизация, отток населения из аграр-

ных районов и снижение остроты земельного вопроса, порождавшего межэтническую конфликтность. Реагируя на модернизационные процессы, этнические культуры Урала приобрели повышенную восприимчивость и адаптивную гибкость. Уже в XVIII в., после победы антирусских восстаний, вызванных первым «шоком» русской промышленной колонизации и новых административных порядков, башкирское население не только успешно осваивало земледельческие занятия, но и широко привлекалось к горнозаводским работам. В XIX в. рабочие из татар, башкир и коми были обычным явлением на уральских заводах. За последние годы в Свердловской области вторая по численности этническая группа – татары – заметно повысила свой вес в сферах юриспруденции, медицины, культуры и образования. В Башкортостане с 1926 г. доля башкир в составе городского населения увеличилась с 1,8 до 42,3 % [Зубков: 460–461].

В административных структурах Урала (Свердловской, Пермской, Челябинской, Курганской, Оренбургской обл.) нет специальных департаментов по этнонациональной политике. Однако в 2009–2010 гг., по данным Министерства культуры Свердловской области, на Урале состоялось более 300 различных мероприятий этнокультурного профиля. Около 90 общественных организаций Свердловской области (национально-культурные автономии, национально-культурные общества, центры национальной культуры, землячества, общины) действуют в сфере этнокультурного развития и межнациональных отношений. Этот стиль вписывается скорее в категорию «народной дипломатии», чем этнонациональной политики (хотя дирижерская рука региональной администрации иногда ощутима). Личное знакомство с лидерами этих сообществ – при проведении форумов «Многонациональная Россия: этнология и киноантропология» – не оставило у меня сомнений в самостоятельности и активности их персональных позиций. Диалог впечатляет и тем, что позиционирует не столько конкретные этнические интересы, сколько стремление к балансу. Доля споров на форуме, вопреки злоязычным прогнозам, оказалась несравнимо меньше совместного мониторинга ситуации и конструктивного проектирования. Примечательно, что лидеры разных общин не просто высказывают на форуме свои мнения, но и предварительно созваниваются для выработки общих подходов. Впечатление от форума выразилось у меня в понятии «этнодипломатия», обозначающем умение (или искусство) бесконфликтно позиционировать свою этничность в межэтническом диалоге.

Этнические лидеры находятся на перекрестке государственной политики и конкретных интересов своего народа. Этот перекресток мотиваций создает клубки противоречий, которые невозможно распутать или разрубить раз и навсегда. Они вновь сплетаются потому, что разные сообщества издавна говорят на разных языках и молятся

разным богам (или по-разному молятся одному богу); и эти различия не стираются, а напротив, заново генерируются и усложняются. Лидеры отстаивают и согласовывают разные по природе приоритеты, благодаря чему возникает многослойный фонд разнородных ценностей, активация или деактивация которых политична и конъюнктурна. Если в одном случае в позиции лидера виден крен к федеральным ценностным установкам, а в другом к этническому или региональному, это не значит, что он занимает «шаткую позицию». По роду деятельности политик маневрирует между различными приоритетами. Если земледелец или рыбак в своей локальности может позволить себе выбор одной устойчивой идентичности, то политик на перекрестке социальных магистралей обречен на маневр между различными «правдами», в том числе этническими и политическими.

За пределами научных и культурных этнофорумов тема этничности на Урале выражается не в громких дискуссиях, а в обыденной этике, которая тоже имеет отношение к этнодипломатии, но не доведенной до профессионализма, а вплетенной в повседневность. Подобная этнодипломатия характерна для ситуаций, когда буквально через дорогу соседствуют марийская, русская и татарская деревни (например, Татарская Еманзельга, Русская Еманзельга и марийские Сарсы в Красноуфимском районе Свердловской области). До сих пор на локальном уровне разные группы русских гамаюнов и пиканников, башкир и татар осознают себя общинами с сохраняющимися особенностями расселения, быта, говора, социальных ценностей, брачно-родственных ориентаций. Судя по всему, независимые мотивы формирования этих общин надолго предопределили локальную самобытность в социальном пространстве Урала. Исторически этому способствовала и относительная замкнутость общин-заводов, сосредоточенных на собственном деле. Локальная автономия общин-селений сдерживала их смешение (нередко подкрепляемое эндогамными предпочтениями) и создавала основу сдержанного диалога, в котором каждая община обладала своим голосом и имиджем.

Иллюстрацией уральского стиля предупреждения этнического конфликта может служить эпизод микроистории с нехитрым сюжетом, но обширным контекстом. В 1960-е гг. в русский г. Михайловск Нижнесергинского района Свердловской области стали переселяться татары из окрестных деревень, устраиваться на работу, отдавать своих детей в школы. Тогда, полвека назад, появление татар в русском городке выглядело нарушением устоев, и первыми общее беспокойство выразили дети. По воспоминаниям тогдашних учениц-татарок, «мы в то время по-русски не умели говорить совсем», «боялись русских... в школе ходили почти по стенке, лишь бы нас русские не задели», «я совсем плохо говорю... меня обзывают “татарка-татарка-татарка”». Однажды и взрослые русские (женщины) проявили недо-

вольство, собравшись на городской площади: «Почему татары сюда приезжают жить? Вот квартиры вы им даете, да работу даете». Пошли русские женщины бунтовать к горсовету. А там им говорят: «Что вы бунтуете? Башкиры возьмут и выгонят вас из этой земли». Все, бунт быстро разошелся... такое было при нас... но сейчас нет такого».

Эпизод этнического напряжения был снят этническим же аргументом и потому быстро и убедительно разрешился. Этническое «русское право» откликнулось в местной исторической памяти цепью ассоциаций, включая эпоху вотчинного права башкир, покупку Акинфием Демидовым башкирских земель для строительства заводов в 1742 г., переходность башкиро-татарской идентичности, – и в итоге обернулось «этническим равноправием». История превратилась в притчу, служащую для профилактики межэтнических раздоров: ничто другое так надежно не предупреждает конфликт, как история подобного конфликта с неловким финалом.

Этнодипломатия встроена в деловые отношения. В прошлом татары-торговцы поддерживали партнерские связи с отдельными жителями русских селений (*бэлэш урус* – ‘знакомый русский’), которые в критических случаях «защищали своих знакомых татар». Русские арендовали у татар (башкир) землю под посевы, а татары нанимались к русским на сезонные работы. Будучи проездом, они останавливались друг у друга, при этом не жалели угощений, но долго не задерживались, только на ночлег. В совместном труде рождалось партнерство, не переходившее в слишком близкие отношения, но создававшее впечатление надежности. Русский кержак, двадцать лет назад работавший вместе с татарами на лесозаготовках, вспоминает: «С 1991 г. я не работаю, но как увидимся – обнимаемся. Хорошие они люди. Если ты татарину добро сделал – ты ему друг навек».

Прежде было за правило русским и татарам жить отдельно, даже если работали вместе. Это касалось и браков: «дружиться – дружились, а жениться – не женились». Между партнерскими и семейно-родственными отношениями проходила грань, определяемая выражениями: «они к нам не лезут, и мы к ним не лезем», «у них там свой праздник, у нас – свой», «мы друг другу не мешаем, места всем хватит». Этнодипломатия в стиле сдержанного диалога не допускала ни близости, ни вражды, предполагая взаимно корректное отношение к обрядам, верованиям и всему тому, что можно назвать «этнической собственностью». Кроме всего прочего, бережное отношение к своей и чужой этнической собственности в какой-то мере утоляло скрытую жажду собственничества при социализме.

В 1960-е гг. с укрупнением совхозов и ростом заводов конфигурация деревенской этнодипломатии несколько изменилась. Совхоз, объединивший соседние разноэтнические селения, стал первой в истории сельского Урала аренной плотного межэтнического диалога.

Старожилы до сих пор вспоминают «совхозные сабантуи», на которые съезжались татары, русские, марийцы и другие жители окрестных деревень. До сих пор ментальная карта селян основана на топографии совхозов, а «совхозная идентичность» сохраняет высокий статус.

С упадком совхозов сабантуи вернулся к своим татарским и башкирским корням. Вместе с тем оказались размытыми грани общинности, которая поддерживала прежний формат «сдержанного диалога». Впрочем, недавнее анкетирование школьников показало, что при некоторых сложностях взаимной адаптации, юные татары и русские впитали этнический иммунитет предков и взвешенно судят о средствах «избегания национальных конфликтов» и «поддержания добрых отношений между представителями разных национальностей»: «Лучше просто не вступать в конфликты, уступать во многом, быть всегда с ними добрыми, на праздники дарить подарки, помогать во всем» (татарка, с. Акбаш); «общие проблемы, общие интересы, решение общих проблем, помощь друг другу» (русская, г. Михайловск); «взаимопонимание и общие интересы» (русский, г. Нижние Серги); «знание языка – приятно удивляешься, когда твой знакомый русский знает твой язык» (татарка, г. Михайловск), «помощь друг другу, уважение национальных мероприятий» (русский, п. Красноармеец).

Сдержанно-уважительное отношение к иной культуре и иной общине – проекция отношения к себе, однако оно не имеет ничего общего с безразличием. В отдельных эпизодах кажущееся этническое равнодушие сменяется обостренным вниманием, например, к мигрантам-азербайджанцам в Нижних Сергах. В этом измерении отчетливо проявляется уральская (региональная) идентичность: все «местные» (русские, татары, башкиры и другие) осознают свою близость не столько в сопоставлении, сколько в противопоставлении «приезжим». Региональная общность обозначается и в ряде мировоззренческих измерений, например, толковании понятия «родина». На вопрос анкеты об ассоциациях со словами «Урал» и «уральский» русские и татарские подростки в подавляющем большинстве ответили: «родина», «родной край», «любимые горы», «самая красивая часть России», «то, что мне близко», «мой дом». Судя по анкетированию среди молодежи, идентичность «уралец» занимает высокое место в иерархии идентичностей – у русских она стоит на 2-й позиции после «русский» и перед «россиянин» (ниже следуют «православный», «кержак» или «гамаюн», иногда «советский»).

За столетия, если не тысячелетия, в динамичной мультикультурной среде Урала формировались различные схемы этнодипломатии. Сегодня на основе этого многослойного фонда сложился отмечаемый многими местными жителями и внешними наблюдателями тон взаимного уважения различных по происхождению, религии и языку сообществ – своеобразная «уральская толерантность». В.А. Тишков

со свойственной уральцу свободой от магии этничности настаивает на том, что «этническая идентичность может определяться в том числе сложными словами: русский еврей, украинец-русский, татаро-башкирин и т. п. По мнению некоторых специалистов, подобные люди относятся к категории этнических маргиналов. На самом деле, это, скорее, норма для российского (не менее трети населения – потомки от смешанных браков) и подавляющего большинства других гражданских сообществ... Маргинальность нами видится именно в уходе в монокультуру, а не в выходе из нее» [Тишков: 10, 21].

Литература

Головнёв А.В. Дрейф этничности // Уральский исторический вестник. 2009. № 4(25).

Зубков К.И. Политический регионализм в Азиатской России: уральский прецедент // Азиатская Россия в геополитической и цивилизационной динамике. XVI–XX вв. М., 2004.

Исхаков Д.М. Этнографические группы татар Волго-Уральского региона. Казань, 1993.

Мазур Л.Н. Народы Среднего Урала в структуре сельского расселения (XX в.) // Известия Уральского государственного университета. 2007. № 49.

Мазур Л.Н., Бродская Л.И. Эволюция сельских поселений Среднего Урала в XX веке: опыт динамического анализа. Екатеринбург, 2006.

Павлов П.Ю., Робрукс В., Свендсен Й.-И. Средний палеолит и ранняя пора верхнего палеолита на Северо-Востоке Европы // II Северный археологический конгресс. Доклады. Екатеринбург; Ханты-Мансийск, 2006.

Потемкина М.Н. Эвакуация и национальные отношения в советском тылу в годы Великой Отечественной войны (на материалах Урала) // Отечественная история. 2002. № 3.

Свод данных, помещенных в «Списках населенных мест Пермской губернии», изд. 1908–1909 гг., и другие краткие статистические сведения о Пермской губернии. Пермь, 1910.

Суржикова Н.В. Иностранцы военнопленные Второй мировой войны на Среднем Урале (1942–1956 гг.). Екатеринбург, 2006.

Тишков В.А. О культурном многообразии // Этнографическое обозрение. 2005. № 1.

Тулвинские татары и башкиры. Этнографические очерки и тексты. Пермь, 2004.

Чагин Г.Н. Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVII – первой половине XIX века. Пермь, 1995.

Шорин А.Ф. Святилище Кокшаровский холм в Среднем Зауралье: маркеры сакрального пространства // Уральский исторический вестник. 2010. № 1(26).

Koryakova L., Epimakhov A. The Urals and Western Siberia in the Bronze and Iron Ages. Cambridge, 2007.

СТАРАЯ МОСКВА: ЧТО ВИДНО В ОКНЕ (к изучению образов пространства)

«Нас интересует не просто физическое (объективное) пространство, а конструируемая человеком пространственная среда – своего рода физическое и ментальное выражение организации пространства человеком. Мы рассматриваем не просто природный ландшафт <...>, а обращаемся к осмыслению, конструированию и использованию пространства на разных его уровнях от глобально-космического до частного, индивидуального»... Эти слова из программной монографии В.А. Тишкова «Реквием по этносу» [Тишков 2003: 289–290] – своего рода манифест, отражающий суть антропологического подхода к пространству: *пространство сквозь призму человека*. Такой взгляд предполагает совокупное изучение трех элементов: физической реальности, представления о ней и связанной с ней практики; *физическое* (объективное) пространство дополняется пространством *понижаемым и проживаемым* [Пространство 2002: 33].

Именно такой подход лежит в основе изучения *московского Зарядья*, небольшого района в самом центре Москвы, расположенного к востоку от Кремля между улицей Варваркой и Москворецкой набережной. В настоящее время значительную часть этой территории занимает пустырь на месте бывшей гостиницы «Россия». Кроме него здесь находятся офисы, кафе, несколько церквей и два исторических музея. Жилых домов в Зарядье нет. Между тем еще полвека назад этот район отличался тесной застройкой и высокой плотностью населения. Здесь было две школы, клуб, отделение милиции, керосиновые лавки, продуктовые магазины и т. п. Это своеобразное и во многом уникальное жилое пространство было разрушено в связи со строительством сначала высотного здания, а затем в 1960-е гг. – гостиницы «Россия». Все жилые дома были снесены, от старой застройки сохранилось лишь несколько памятников XVI – XIX вв. и фрагмент Китайгородской стены.

Изучение этого несуществующего жилого пространства ведется с 2005 г. с помощью традиционных этнографических методов, прежде всего полуструктурированного интервью, включающего вопросы по нескольким темам, среди которых: инфраструктура района, повсед-

невные практики, локальное самосознание местных жителей, исторические представления и др. Продолжительные интервью с бывшими жителями района (опрошено 35 человек) позволяют зафиксировать их личный опыт восприятия и освоения данного пространства в повседневной жизни. Пространственная направленность исследования определяет важную роль визуальных методов, заключающихся не только в видеофиксации интервью, но и в активном использовании во время беседы разнообразного визуального материала: планов, фотографий района, художественных изображений и кинохроники, а также в применении такой оригинальной методики, как импровизированная прогулка по Зарядью, во время которой информант выступает в роли экскурсовода, не только рассказывающего, но и показывающего изучаемое пространство. Все это позволяет собрать ценный, во многом уникальный материал для содержательного этнографического описания московского центра 1930–1960-х гг. [Куприянов 2008]. Вместе с тем антропологическое исследование пространства не исчерпывается ретроспективной этнографией, но предполагает и анализ современных форм его восприятия и использования, а также выявление актуальных образов и культурных смыслов данного места. Решение этих задач требует сочетания традиционных методов наблюдения и опроса с изучением других видов источников, в частности, разнообразных Интернет-материалов.

Так, анализ разнородных источников (анкетных опросов, полевых наблюдений, воспоминаний жителей, фото- и кино-хроники, путеводителей, учебников, сувениров, художественных книг и фильмов) показывает, как в разное время одно и то же место – московское Зарядье – наделялось совершенно разными культурными значениями и в этом смысле представало совершенно *разными местами*. В значительной мере это определялось радикальным изменением внешнего облика пространства: снос жилых домов, возведение на их месте гостиничного комплекса и реставрация сохраненных памятников позволили увидеть в Зарядье не неприглядный трущобный квартал, а представительное историческое место [Куприянов 2010]. В данном случае, по-видимому, именно трансформация физических параметров ландшафта привела к его переосмыслению. Между тем, очевидно, что внешний облик места – важный, но не единственный фактор, влияющий на его восприятие. Образ пространства, возникающий в сознании, зависит не только от *наблюдаемого объекта*, но и от позиции наблюдателя, то есть *субъекта* – его социальной роли, и модуса видения. Именно этот аспект изучения пространства является центральной темой данной статьи. В ней речь пойдет об образах Зарядья 1930–1960-х гг. у разных групп людей с одной стороны, бывших жителей района, а с другой – его нынешних любителей и исследовате-

лей – участников краеведческих Интернет-сообществ. Однако, чтобы обозначить рассматриваемую проблему более рельефно, предварим разговор о Зарядье небольшим автоэтнографическим пассажем, связанным с другим московским местом – Печатниковым переулком на Сретенке.

* * *

В краеведческих кругах это место хорошо известно, прежде всего, благодаря захватывающей панораме города, открывающейся с крутого склона в начале переулка. Современное строительство, ведущееся здесь в последние годы, создает угрозу разрушения этого уникального ландшафта, что вызывает резкие протесты со стороны движения за сохранение исторических памятников и привлекает внимание общественности к данному локусу. Печатников переулок, остающийся сегодня одной из «точек сопротивления» разрушению исторической среды, для многих любителей *старой Москвы* становится ее символическим воплощением. По словам известного краеведа, члена Координационного совета движения «Архнадзор», Александра Можая, знаковое выражение «сердце Москвы» для многих не случайно связывается именно с этим местом, а точнее, с двором дома № 5: по воспоминаниям опытных москвоведов еще несколько лет назад здесь стояла скамейка, особо располагавшая к *«краеведческим медитациям»*...

«Лучше всего было приходиться сюда вечером, когда в доме зажигались окна, и отрешенно созерцать остановившееся время. Здесь появлялось почти полное ощущение того, что вы перенеслись на полсотни лет назад: заросшие вьюном темно-кирпичные стены, белье на веревках, коляски в настежь открытом подъезде... А в первом этаже сохранялась одна истинно старомосковская квартира, обращенная окнами как раз на заветную скамейку. Вот там все было настоящим: желтый абажур на неяркой лампочке, книжные полки до потолка, цветы на подоконнике, бородатый дядька с чайником, постоянно шныряющие в форточку кошки» [Можаяв 2008].

Прочитав в свое время этот текст, я испытал двойственное чувство. С одной стороны, хорошо знакомое и увлекательное занятие, состоящее в воображаемом перемещении во времени, и метко названное автором «краеведческой медитацией», описано здесь очень точно. В то же время подобное восприятие именно этого места оказалось для меня совершенно неожиданным, очевидно потому, что у меня был иной опыт освоения данного пространства. Дело в том, что в упомянутой квартире на первом этаже на протяжении последних тридцати лет жили близкие друзья нашей семьи. Мне, конечно, не раз доводилось бывать в их уютном доме и, сидя под желтым абажуром, пить чай или листать взятую с полки книжку. Однако, несмотря на

совпадение всех значимых деталей, мой образ этого места никак не соответствовал тому, который представлен выше.

Пожалуй, главное отличие заключалось в разной степени типичности и индивидуальности; у медитирующего краеведа все увиденное было не более чем проявлением хорошо знакомого (и довольно шаблонного) образа «истинно старомосковской квартиры». Для меня же это была *конкретная* квартира, с конкретным (*именно этим*) абзажом и *определенными* книгами – не говоря уже про кошек и «бородатого дядьку»: каждый предмет и каждый человек, как и все место в целом, имели свое «лицо», были *индивидуальны*. Очевидно, это различие обусловлено разными позициями субъекта, а точнее, способами восприятия пространства. В одном случае определяющую роль играет визуальное восприятие, собственно наблюдение, в другом – восприятие целиком обусловлено практической деятельностью; один «отрешенно созерцает», а другой – пьет чай, читает книгу, разговаривает и т. д. Так же важна и *точка зрения* наблюдателя: один заглядывает в квартиру *снаружи* – для другого же более привычен взгляд *изнутри*. Местом встречи этих двух взглядов и одновременно разделяющей их границей оказывается *окно* (не случайно трижды упомянутое в приведенной цитате) – пожалуй, ключевой образ для данной статьи.

* * *

Еще одним местом, претендующим на почетный статус «сердца Москвы», является Зарядье, причем, не современное (которое скорее вызывает ассоциации со средневековьем и заслуженно именуется «музеем под открытым небом»), а – первой половины и середины прошлого века. Именно в до- и послевоенном Зарядье видится сегодня «колоритнейшая старомосковская натура» [Можаев, Михайлов 2007: 85], именно здесь знатоки и любители старой Москвы находят истинный «дух города» [Иванов 2009]:

О, что за чудное это было место. До сих пор, проходя по Варварке, инстинктивно чувствуешь, что вот где-то здесь была та самая Москва. Но, увы, увидеть её не дано отныне никому. Разве только на старых фотографиях [Митин 2009].

Действительно, сегодня в Зарядье трудно найти что-то похожее на типичную застройку середины XX в. Поэтому единственным средством для «краеведческой медитации» становятся фотографии, запечатлевшие зарядьевские дома и дворы того времени, а наиболее подходящим пространством для этого занятия служит интернет. Как правило, снимки размещаются авторами on-line-дневников на их персональных страницах или в тематических ЖЖ-сообществах

и становятся предметом активного обсуждения заинтересованных пользователей: знатоки спорят о месте и времени снимка, уточняют атрибуцию того или иного здания, любители же просто восхищаются видами старой Москвы, сокрушаются о ее безвозвратной потере и критикуют политику городских властей¹. При этом общий эмоциональный фон обсуждения задается сожалением и тоской по «потерянному миру» – именно так называется одна из статей о Зарядье [Можаев, Михайлов 2007]. Характерной чертой этой «краеведческой ностальгии» является стремление «перенестись на полсотни лет назад» (см. выше), чтобы очутиться в «том мире» и увидеть все своими глазами. Такая возможность появляется именно благодаря фотографиям: с их помощью ценители «той самой Москвы» осуществляют виртуальное «путешествие во времени» [Иванов 2009], охотно представляя себя в роли местных жителей. (См. фото 6 вклейки.)

«Заманчиво было бы пройтись навстречу босым мальчишкам, мимо будки «пиво-воды», по лестницам на «гальдерейки» подняться...» [Дедушкин 2009а]; «Как хочу там в этой двуколке прокатиться!!!» [Зарядьевский 2010]; «Это мы – фантомы на последнем снимке?» [Стена 2010].

Ценный опыт виртуального пребывания в ином пространстве находит отражение в комментариях к фотографиям и репликам в обсуждении так же, как опыт повседневной жизни в Зарядье отражается в воспоминаниях реальных местных жителей. Сопоставление этих двух «опытов» освоения одного и того же места демонстрирует существенные различия между ними. Прежде всего, многие ЖЖ-пользователи метафорически описывают свое фото-знакомство с Зарядьем как *прогулку*. И авторы постов, и их читатели активно используют эту базовую метафору, первые – в названиях своих текстов [Рахматуллин и др., 2007; Иванов 2009], а вторые – в комментариях к ним: «Ну все! – пошла гулять. – Прогуляйся, конечно!» [Вид на Зарядье 2010]; «Фото какие интересные!! Спасибо, хоть немного походили по Зарядью» [Дедушкин 2009б]; «Чудесно гуляем второй день» [Стена 2010];

Это «пристрастие» к прогулкам особенно заметно на фоне прямо противоположного поведения местных жителей полвека тому назад:

Собиратель (далее – Соб.): «В Зарядье можно было гулять?» Информант (далее – Инф.) 1: «Да не, какой... в Зарядье – что это за прогулка! <...> А чего в Зарядье по грязи шлепать в темноте – того гляди

¹ Интерес к Зарядью заметно возрос в последние пять лет, вероятно, благодаря затянувшемуся разбору гостиницы «Россия», привлекушему общественное внимание к судьбе этого участка около Кремля.

еще и по шее получишь!» (ВДИ 10)¹; Инф. 2: «Да никогда! Да что Вы! По этим мрачным, темным переулкам!» (БИФ 47); Инф. 3: «Нет, по Зарядью не гуляли. Да неинтересно было, неинтересно...» (КДН 25).

Сегодня же «виртуальная прогулка» по Зарядью становится единственным способом познания этого пространства, причем, показ фотографий имитирует городскую экскурсию, оформляется как последовательное знакомство с видами города, а комментарии автора, предваряющие снимки, порой напоминают реплики экскурсовода: «Спустимся с галерей, вернемся обратно на перекресток с Мокринским переулком. Перед нами Проломные ворота, через которые проходит Псковский переулок» [Иванов 2009]; «А теперь перейдем Красную площадь и посмотрим, как выглядел Васильевский спуск». [Васильевская площадь 2009].

Заметим, что в этой виртуальной прогулке-экскурсии зритель волей или неволей оказывается в позиции *туриста*, что и определяет его восприятие окружающего пространства: гуляя по Зарядью, он следует по определенному маршруту, и переходя с одной точки на другую, внимательно *рассматривает* возникающие перед глазами виды, получая от *экскурсовода* всю сопутствующую информацию. «Осмотр достопримечательностей» помимо прочего предполагает *любование* открывающимися видами, что также находит отражение в комментариях: «Чудесные виды» [Дедушкин 2009б]; «Красота-то какая. Даже и не верится» [Дедушкин 2009в].

Надо признать, что фотографии зарядьевских дворов середины века демонстрируют малопривлекательную картину неблагоустроенного быта. По крайней мере, именно так воспринимают их бывшие жители, отмечая неприглядность и заброшенность своего района: Инф.: «Заброшенное. Не ремонтировались дома, все такое унылое было» (НТГ 56); Инф.: «Ужасно выглядело... Да все ужасно выглядело!» (ДГГ 32).

Совсем иное впечатление эти снимки производят на виртуальных туристов: на «очаровательных», «прекрасных» и «бесконечно изумительных» кадрах [Дедушкин 2009б] они видят «живописные труппы» [Можаев 2007: 80], которые описываются с помощью соответствующих эпитетов «красивый» и «прелестный». Воспринимая наблюдаемое пространство как «колоритную натуру», они отмечают

¹ При цитировании материалов интервью речь информанта и собирателя приводится курсивом, пояснения в квадратных скобках принадлежат автору статьи, многоточия обозначают речевые паузы, многоточия в угловых скобках – искусственные лакуны, в круглых скобках указываются инициалы информантов и архивный индекс видеокассеты. Материалы интервью хранятся в архиве автора.

более или менее «фотогеничные» места [Можаев 2007] и сожалеют, что «нельзя там пройти с этюдником» [Прогуляемся по Зарядью 2009]. Противоположные оценки одного и того же места, вероятно (как и в случае с Печатниковым переулком), объясняются разными способами освоения пространства. Так, обилие лексики, связанной с фотографией и живописью в приведенных высказываниях недвусмысленно указывает на то, что для виртуального туриста главным остается *визуальное восприятие* (целенаправленный осмотр, разглядывание, глаzenie). Для жителя же собственно *смотрение* вторично по отношению к активной *деятельности* (игровой, хозяйственной, производственной и т. д.). Иными словами, если одни «ходят» по Зарядью специально, чтобы его *рассматривать*, то другие чаще всего оказываются здесь для того, чтобы *играть* (у большинства информантов в Зарядье прошло детство): Инф.: «Н-ну, ходили же ведь сюда не... смотреть... <...> не старую церковь посмотреть!» (ДГГ 32).

Ссылаясь на «детскую глупость» и повседневные заботы, местные жители часто говорят о том, что они «не обращали внимания» (МНЗ 286), «проходили мимо» (ДАР 80) и «не интересовались» (МНЗ 26) окружающим пространством. Во многом именно этим *невниманием* объясняются сложности с идентификацией памятников, которые сегодня испытывают информанты. Их комментарии при просмотре фотографий или во время прогулки по Зарядью зачастую содержат большую долю сомнения. Иногда к собственному удивлению они не помнят, что находилось рядом с домом: Инф.: «Вот представляете: столько лет прокататься (на горке. – П.К.) – и не помню, что было справа!» (БСА 66).

По мнению психологов, эта неожиданная на первый взгляд беспомощность обитателя ландшафта в описании топоса своей жизни, искаженность представлений о нем объясняется тем, что позиция Жителя вообще исключает фиксацию географических переживаний в памяти. ««Лучший способ забыть – это видеть каждый день», – сказала Анна Ахматова» [Нуркова 2006: 147]. Неудивительно поэтому, что в сознании некоторых жителей отсутствует цельный визуальный образ Зарядья, и они стремятся сформировать его постфактум: Инф.: «Хочется увидеть, как выглядело Зарядье <...> Потому что детский ум это не воспринял до конца» (БСА 67). Фрагментарность и лаконичность визуальных впечатлений у бывших обитателей Зарядья резко контрастируют с глубокой осведомленностью и богатством образов этого пространства у нынешних его любителей и исследователей.

Важно подчеркнуть, что отмеченная *ненаблюдательность* жителя вовсе не означает его абсолютной слепоты – просто, в отличие от туристического взгляда, останавливающегося на зданиях и перспективных видах, обыденный взгляд фокусируется на других объектах.

Так, для обычного пешехода «цепочка первых этажей гораздо важнее, чем вид вдоль проспекта. Его взгляд перебирает углы домов, открытые и закрытые двери, лесенки, крыльцо, витрины, вывески <...> Весь этот предметный состав среды... начинает оттеснять здания на периферию восприятия» [Каганов 1983: 12]. Очевидно, именно поэтому информантам порой бывает трудно назвать точное количество этажей того или иного дома – в разных интервью оно может колебаться от трех до шести (ФАФ 1; ЗНК+ПВВ 3; АВГ 7). В процессе повседневного освоения окружающей среды внимание жителя направляется, прежде всего, его актуальной деятельностью: «если для художественного сознания достопримечательны те объекты, которые имеют выразительный внешний вид, то для обыденного сознания – те, около которых имеется максимальный набор поведенческих возможностей» [Каганов 1983: 19].

Восприятие пространства жителем сугубо *функционально*, место привлекает и запоминается тем, что в нем происходит. Поэтому глядя на церковную колокольню, люди вспоминают не ее прежний облик, а например, то, что жильцы этой колокольни ходили в общественный туалет, располагавшийся в церковном дворе (БАВ 38), или то, что под лестницей работал сапожник (БСА 67), или как они каждый день спускали и поднимали детскую коляску по узкой винтовой лестнице (АВГ 8). Описание двора включает рассказ об огромной луже, которую надо было каждый раз преодолевать, о кучах листьев, в которые можно было прыгать (ВДИ 10), и о том, как играли в футбол и расшибалку (КАВ 49). По таким описаниям довольно трудно представить себе, как *выглядел* двор, зато можно узнать, как в нем *жили*. Точные сведения о внешнем виде места, как правило, сообщаются лишь в том случае, если это связано с конкретной практикой. Так описывается стена одного из дворов:

Инф.: «Стена такая высокая не была, это она... ее после надстроили. Дело в том, что мы, если когда убежали или что, то мы вот отсюда (со стены. – П.К.) спрыгивали вот сюда. А здесь уже как дом родной... <...> Не было парапета, не было – там решетчатая стенка была, небольшая, небольшой высоты» (ПВВ 4).

Редуцированность визуального опыта в повседневной жизни проявляется в частности, в том, что даже *окно* (связанное, прежде всего, с визуальными практиками) порой используется «не по назначению»: на широких подоконниках лежат (МНЗ 26), или выращивают горошек (ДАР 80), а через открытое окно переговариваются с соседом (БСА 66), или даже бросают туда цветы (ДАР 81).

Анализ воспоминаний местных жителей показывает, что запечатленное в памяти пространство несет на себе отпечаток их личной истории, составляет детский «феноменальный ландшафт» [Линч

1982: 162; Осорина 2007: 111]. Именно поэтому встреча с этим пространством вызывает сильные эмоциональные переживания:

Инф.: «Вот этот фонарик, вот, видите? Вот, да, такой». Соб.: «Сохранился этот фонарик?» Инф.: «Мне кажется! Или очень похожий на него! У мамы даже сказка была про фонарик! Ну, я не помню, может быть, это не такой, но, но... похожий очень...» (ЦЕС 77).

Встреча эта может произойти не только в самом Зарядье, но и при разглядывании старых фотографий. И в последнем случае опять фигурирует окно – уже в качестве опознавательного знака: Инф.: «*О! Вот окошки тети Моти, а вот крыша, где стояли бочки!*» (СЮИ 16); Инф.: «*А вот та самая булочная. А вот это мое окошко! Вот мое окошко!*» (ДАР cap 22).

Если туристический взгляд воспринимает окно как некую рамку, обрамляющую типичный образ старомосковской квартиры, то для жителя оно оказывается отражением собственного «Я». Обнаружение на фотографии своего окошка сродни обнаружению самого себя. Турист, при всей своей визуальной «сноровке», неспособен увидеть различия в ряду одинаковых окон. На архивных фотографиях он видит типовые сцены московского быта: вот одна из детских библиотек, а вот московская «шпана в кепках, как у Маяковского» [Можаев 2007: 83]. И только житель может узнать в «библиотекаре» *тетю Нину*, а среди безымянной шпаны разглядеть своих соседей и... самого себя (БСА, ГВИ cap 15).

Иными словами, пространство воспринимается его обитателями сквозь призму личного опыта. Очевидно, поэтому на вопрос о том, как выглядело Зарядье, они нередко рассказывают только о своем переулке (дворе, доме, квартире), признавая, что плохо знают остальные части района (КАН 18, КДН 23, БСА 68, СНС 72). В этом также проявляется различие двух образов места. Современный туристический взгляд не различает внутрирайонные границы, для него Зарядье предстает как гомогенное, нерасчленимое пространство. Что же касается жителей – их локальная идентичность имеет весьма причудливую структуру. Пространство их жизни оказывается одновременно и уже, и шире Зарядья. Образ *своей территории*, обозначаемой устойчивым выражением «дом родной», то сужается до своего двора (ВДИ 10, СЮИ 16, БСА 67), то расширяется, вбирая в себя близлежащие территории (в первую очередь Солянку, Хитровку, Ильинский сквер, а затем и Красную площадь, и Александровский сад (ЗНК+ПВВ 3, СЮИ 14, М-ЖИЯ 36, НТГ 55)). То же происходит и с Зарядьем: в одном случае под ним понимается только Зарядьевский переулочек (МНЗ cap 22), а в другом – весь Китай-город (ДГГ 33); дома по улице Разина нередко исключаются из состава Зарядья (АВГ 7, ККА 29, НТГ 56). Так или иначе, собственно зарядьевская

идентичность у жителей Зарядья, оказывается не единственной и уж точно – не определяющей:

Инф.: «У меня нету понимания, что такое Зарядье <...> Моя территория определялась: естественно, наш переулок, Максимка (Максимовский переулок. – П.К.), Кривой – там жили мои друзья, Варварка <...> до этого, Гостиного двора, это все было, вот, наше. А потом я включил в свой ареал дорогу до школы, а школа была, как я сказал, в Вузовском переулке. То есть я шел до Солянки, потом по переулочкам там, вот туда <...> Я тоже все эти места считал своими. Потом я это распространил на Покровку.. Ну как-то вот так вот». (ГВИ 58).

Такая сложная и динамичная локальная идентичность, ставящая под сомнение существование Зарядья как единого района, немислима в рамках туристического взгляда: в отличие от местных жителей, участникам краеведческих ЖЖ-сообществ границы района представляются фиксированными и стабильными, а существование самого Зарядья – очевидным и непреложным.

* * *

Итак, налицо два разных образа места, появляющихся в результате разных взглядов, обусловленных в свою очередь разными позициями наблюдающего субъекта. С одной стороны – позиция туриста, с присущим ей взглядом извне, основанная на визуальном восприятии и порождающая абстрактный образ *уголка старой Москвы*. С другой – позиция жителя, смотрящего изнутри, сквозь призму повседневного опыта и создающего образ *индивидуального жилого пространства*. Если попытаться визуализировать эти два образа, окажется, что каждому из них соответствует свой тип изображения: в первом случае – это общие виды района, охватывающие его максимально полно (снимки с дирижабля или самолета, а также – географические карты этой местности), а во втором – снимки с изображением людей, вовлеченных в разнообразные повседневные практики. (См. фото 7, 8 вклейки.)

Заметим, что последний снимок (ил. 3) сделан на Красной площади, которая формально не входит в состав Зарядья – это хорошо видно на карте и известно всякому краеведу. Однако для изображенных на фотографии людей все выглядит иначе: момент, запечатленный фотографом – эпизод их зарядьевской юности, а место съемки – несомненно «их территория».

Так или иначе, данный снимок указывает на такую важную особенность Зарядья как центральное местоположение. Непосредственное соседство с Кремлем – важная черта, во многом определяющая культурные смыслы данного пространства. Однако ее интерпретация

зависит от того, какую позицию – туриста или жителя – занимает автор. Ниже представлены оба варианта, демонстрирующие два разных подхода к изучению пространства и, очевидно, имеющие разную дисциплинарную принадлежность: первый тяготеет к популярному сегодня метафизическому краеведению, а второй – к фольклористике. По-видимому, в попытке совмещения этих разных подходов и жанров и заключается интегральная перспектива *антропологии пространства*.

Вариант I. Важное место

История Зарядья начинается вместе с историей Москвы, примерно в начале XII в. Изначально оно называлось Подолом, поскольку располагалось на пологом склоне у Москвы-реки. Для русских средневековых городов – это традиционный прикрепостной поселок, где жили торговцы и ремесленники. Преобладание речной торговли в то время определило особое значение Подола: здесь находилась главная торговая пристань города, соединявшаяся с Кремлем широкой мощеной улицей с характерным названием Великая. Иными словами в XII – XV вв. Подол – такая же необходимая часть города, как и Кремль, но противопоставленная ему как пологая низменность – крутому холму, как открытая местность – укрепленному детинцу, как торговый район – княжеской резиденции.

В XV в. торговый центр города из Подола перемещается вверх на место будущих торговых рядов. Великая улица теряет свое значение и главной торговой артерией становится Варварка, идущая по бровке холма от Спасских ворот Кремля. Меняется и население Подола: на какое-то время он становится местом жительства знати. Здесь появляются каменные церкви, палаты и усадьбы богатых купцов и бояр, в том числе – Романовых. Именно здесь по преданию родился первый царь династии Михаил Федорович.

Важной вехой местной истории становится строительство каменной Китайгородской стены в 1538 г. Эта стена, отгородившая бывший подол от реки, стала границей района с юга и с востока на несколько последующих веков. Северной границей была Варварка, а западной – торговые ряды, располагавшиеся на месте нынешней Красной площади и спускавшиеся к реке. Именно они и дали новое имя этому месту: с XVI в. за ним надолго закрепляется название *Зарядья*, обозначающее некую подспудную связь этого района с Кремлем. Само слово «зарядье» недвусмысленно обозначает ту точку, откуда предписывается смотреть на это место, определяет единственно верный ракурс, в котором оно оказывается *за рядами*. Кроме того, данное имя указывает на зависимый статус района, который как будто не может существовать самостоятельно – но только вместе с Кремлем.

В XVII в. начинается постепенный упадок района. Здесь теперь живут не бояре, а кремлевские церковнослужители и разный приказной люд – те, кто обеспечивает функционирование Кремля как религиозного и административного центра. Зарядье, как когда-то Подол, оказывается не-статусным, но чрезвычайно ценным для города местом, по-прежнему противопоставленным Кремлю. Особенно резкий контраст эти два места представляли собой в конце XIX – начале XX в., когда Зарядье окончательно превратилось в задворки процветающего Китай-города.

О масштабной перестройке этого района заговорили в 1930-е гг. В плане генеральной реконструкции Москвы 1935 г. изменения на месте бывшего подола оговаривались особо: «Высокий холмистый берег (Зарядье) освободить от мелких построек с сооружением на этом участке монументального здания Дома промышленности с оформлением сходов к реке». Начиная с 1929 г. проводится целый ряд конкурсов на застройку этой территории. В разное время здесь планируется возвести Дом промышленности, Дом народного комиссариата тяжелой промышленности, Второй дом Совнаркома, Министерство госбезопасности, однако вне зависимости от предназначения будущего здания, речь идет всегда о некоем колоссальном сооружении. В конкурсе 1940 г. побеждает проект братьев Весниных. В Зарядье даже начинают расчищать площадку под строительство и сносят часть домов. Из-за войны работы останавливаются, но уже в 1947 г. стройка возобновляется. На этот раз здесь возводят высотное здание по проекту Д.Н. Чечулина: огромный 32-этажный дом, состоящий из массивной нижней части и 275-метровой башни. Выше в Москве планировался только Дворец Советов, который разместится с другой стороны Кремля. Такое настойчивое желание власти построить здесь что-то грандиозное в очередной раз связывает Зарядье с Кремлем. Однако и этот проект не доводится до конца, в 1953 г. строительство сворачивается. Десятилетие спустя на фундаменте нестроенной высоты сооружаются корпуса знаменитой гостиницы «Россия», простоявшей здесь 40 лет и разобранной в 2005–2010 гг.

Итак, налицо некая *метафизическая связь Зарядья с Кремлем* – существующая на протяжении веков, и по-новому проявляющаяся в каждом столетии. Она легко обнаруживается при соответствующем – *метафизическом* – взгляде на место и его историю. Это взгляд туриста, стороннего наблюдателя, взгляд свысока и издалека. *Вид сверху* помогает охватить объект целиком, – во времени и в пространстве, но сверху незаметны многие детали. Для того чтобы разглядеть их, необходимо вооружиться иным взглядом, не снаружи – а изнутри, не наблюдателя – а участника, не туриста – а местного жителя.

Вариант II. А из нашего окна...

После войны Зарядье вплоть до середины 1960-х гг. остается жилым и густонаселенным, как и весь московский центр. По бытовым условиям и уровню жизни оно мало отличается от других частей Москвы. Однако вспоминая сегодня о своем детстве и юности, бывшие местные жители говорят о Зарядье как об особом районе, с особым местоположением.

Инф.: «Живя здесь, на Варварке, я лично отчетливо понимал, что мы живем в центре» (КАВ 50);

Инф.: «Это ощущение было равносильно тому, что мы жили где-то прямо вот за стеной Кремля... А оно-то, собственно, так и было» (СНС 71);

Инф.: «Все детство мое прошло на Красной площади, вокруг Красной площади. И мы, будучи детьми, значит, вот я хочу сказать, что Собор Василия Блаженного – первый раз я туда вползла...» (ТЛБ 85);

Инф.: «А из нашего окна площадь Красная видна, а из вашего окошка – только улица немножко», так вот мы часы свои проверяли по Спасской башне. Она не целиком была видна... циферблат... а был наискосочек, но по концам стрелок-то мы всегда узнавали, вообще, сколько сейчас часов-то!» (АВГ 8, ВДИ 9, ЗНК 3);

Инф.: «Спасскую башню... загораживал Василий Блаженный» (НТГ 55);

Инф.: «Трибуны Кремля мы использовали: луку набольш... побольше возьмешь с собой – учились курить. А лук берем, чтобы не пахло – заедать. – Вы там прятались, почему именно там-то? – А там свободно – в салочки играли и прочее, ходили... Только в Мавзолее нас не пускали, а так – там свободный вход был!» (ПВВ+ЗНК 4);

Инф.: «Причем, когда замерзнем, значит – санки бросили, пошли, Владимира Ильича Ленина навестили. Никого народу нет, вечером, поздно... Верней, не поздно, а темно, ни одного человека нет. Мы пойдем там, пройдем, погреемся, потом – на санки и домой» (ВДИ 10).

Кремлевские куранты, Красная площадь, мавзолей – все эти глупо символические объекты, которые в глазах миллионов людей формируют красочный фасад советской столицы, для обитателей Зарядья представляют совсем другое пространство – пространство повседневной жизни. Ведь они *живут* на Красной площади (МНЗ 26): Инф.: «*Почтовый адрес был такой, кто нам письма присылали, там писали так – раньше обязательно было: Москва К 8, Красная площадь – обязательно площадь указывали – улица Разина <...> Псковский переулок, дом 3, там, квартира 57*» (ПВВ 3).

Таким же обычным делом, как прогулки по Красной площади, оказываются и встречи с представителями верховной власти – поскольку место их работы располагается здесь же: в Кремле, на Старой площади, да и в самом Зарядье.

Инф.: «Я хорошо помню, как я наскочил на Микояна. Тут же охрана, там, и вообще. Какой-то такой эксцесс был. Он очень доброжелательно сказал: Ну, ребят, ну оставьте, вообще, ну мальчишка, ну чего с него...» (ДАР 79);

Инф.: «Мы уже знали, охрану его знали: сегодня он в телогрейке его ждет, там, понимаешь, в сапогах, завтра он в шляпе, там, макинтош...» (ПВВ 3, БИФ 48).

Меня одежду, охранники А.И. Микояна стремятся остаться незаметными для посторонних, но не могут укрыться от своих, соседей. Судя по воспоминаниям, местные жители даже со Сталиным вступают в соседские отношения. В рассказах о детских играх он предстает не в привычном образе великого вождя-небожителя, а в облике ворчливого соседа, гоняющего расшалившихся мальчишек.

Инф.: «Ну и потом у нас еще <...> было хобби: самокаты стали делать на подшипниках <...> Это болезнь, это болезнь! Так мы от Спасской башни вниз до набережной Москва-реки по Васильевскому спуску, только около Китайской стены. Ну и, видно, Сталину надоело – там, что там за приятели шум устраивали (они грохотали на подшипниках!) – и на нас облаву устроили! Мы эти самокаты бросили – бегом!» (ПВВ 3).

Такое непосредственное участие вождя в повседневной жизни местных подростков объясняется именно отношениями соседства. А поскольку Сталин – сосед, местные жители могут свободно наблюдать его окна. Инф.: «*Во время войны, да, если мы пробежали через Красную площадь туда, и всегда все говорили: – А вот там, видишь, окошко светится – это Сталин сидит! И вот мы все твердо знали и верили в это, что там Сталин сидит, он работает, он думает над тем, как, вообще, в войне победить*» (АВГ 8).

Светящееся окно за кремлевской стеной – емкий символ, как нельзя лучше отражающий особый статус Зарядья. Если для большинства советских людей это визуальный знак популярного мифа о Сталине, работающем по ночам в Кремле, то для жителей Зарядья этот образ может трактоваться в совсем ином – бытовом – контексте, отсылая к многочисленным типовым ситуациям межсоседского общения (когда, например, по свету в окне у соседей можно узнать, что они дома).

Жители Зарядья могут не только *шуметь под окнами* у Сталина или смотреть на *его окна*, но и *встретить* самого вождя. Этот мотив возникает вполне закономерно: в самом деле, если местные подростки используют Красную площадь как место для прогулок, то почему Сталин не может прогуляться по набережной или даже по самому Зарядью?

Инф.: «Говорили, что Сталин по ночам выходит и гуляет по нашей улице. В окно я смотрела в надежде, что, вот, я увижу, как этот Сталин ходит. Но никогда его не видела. Очень просила бабушку, чтобы она ночью со мной вышла, но, так, конечно, никто ночью не выходил»(БСА 66);

Инф.: «Идет навстречу: Сталин, Микоян, Ворошилов... Да, по набережной! После двенадцати, после двенадцати... Идут, так, прогуливаются... Ну впереди, так, приблизительно метров за шесть – за восемь впереди, шли в штатском, и нам так (сказали, – П.К.): ребят, в сторону! На проезжую часть, на проезжую часть!»... (ПВВ 3).

В устах рассказчиков важным следствием центрального местоположения Зарядья становится его особая государственная значимость, и многие события, происходящие здесь, осмысливаются как ее подтверждение. Например, место, расчищенное под будущее строительство еще до войны, интерпретируется как пустырь, появившийся в результате интенсивной бомбежки.

Инф.: «Зарядье бомбили, конечно! Оно было прикрытием Кремля! Зарядье бомбили, там было много разбомбленных домов. Мы туда очень боялись ходить. И там были руины такие. Да, Зарядье бомбили» (БСА 69); Инф.: «Над старыми кварталами Зарядья расстелили огромное полотно, на котором художники-имитаторы изобразили здание МОГЭС. МОГЭС – это электрическая подстанция, питавшая всю Москву электроэнергией, которая стоит на той стороне реки. Будто бы трубы дымящие, все это как-то было сделано, для того, чтобы немецкие летчики <...> разбомбили в виде МОГЭС это место. Немцы “купились” и разбомбили его, а МОГЭС осталось целехонький. И мы бегали на это место и называлось оно у нас по-детски: “разломка” (КАВ 49).

После войны важным фактом повседневной жизни Зарядья становится строительство высотного здания, одной из знаменитых московских «высоток», возводившихся по замыслу Сталина в конце 1940 – начале 1950-х гг. В рассказах местных жителей эта стройка трактуется совершенно определенным образом. Во-первых, зарядьевский объект предстает как завершение всего строительного проекта, возведение семи остальных «высоток» рассматривается как некая подготовительная работа для создания восьмой, очевидно, *самой главной* – в Зарядье (ВДИ 9). Во-вторых, местные жители часто сравнивают «свою» «высотку» со знаменитым Дворцом Советов, а иногда просто не различают эти две постройки. (ТЛБ 84); (ЦЕС 77); (АВГ 8). Иначе говоря, будущая «высотка» описывается как особо важный государственный объект, своего рода *Дом власти*.

Инф.: «На месте Зарядья собираются построить что-то очень грандиозное, очень важное для правительства, для Сталина, что он хотел вот здесь видеть что-то такое, вот... особое, поскольку это рядом

с Кремлем и все это...» (БТФ 53); Инф.: «Административное здание, в которое Сталин хотел переехать, а Кремль отдать для музея народу» (ПВВ 3); Инф.: «У них очень много было внутри работы, потому что они строили его рядом с Кремлем, и он должен был служить газоатомным убежищем» (ВДИ 10).

Между тем в 1953 г. строительство было остановлено. Казалось бы, этот факт должен свидетельствовать против популярного тезиса об особом статусе Зарядья. Но нет: даже прекращение строительства объясняется причинами исключительной важности. Так, по одной из версий, зарядьевская высотка представляла угрозу Кремлю.

Инф.: «Он со своей высоты как бы... своей высотой как бы давил на Кремль, понимаете? – он просматривался, Кремль» (ФАФ 1);

Инф.: «Какой-то прораб перед нами, малышами, остановился – нам было лет там, по восемь, по девять – и говорит: Не будут строить 47 этажей. А знаете, говорит, почему? – Сообразили, что с сорок седьмого этажа шпион заглянет в Кремль и увидит, что делает товарищ Сталин!» (КАВ 49).

В другом случае остановка стройки напрямую связывается со смертью основного заказчика, лишняя раз доказывая связь этого здания с самим вождем: ведь после его смерти все остальные московские «высотки» были достроены, тогда как зарядьевская – разобрана (СЮА 64; ДАР 79; ВДИ 10).

Территория, на которой собирались строить, а затем и строили высотку, всегда играла особую роль в жизни детей и подростков Зарядья. Сначала местом притяжения был пустырь – свободное пространство внутри жилого района. Во время строительства местные жители активно осваивают стройку, а когда работы прекращаются – заброшенный котлован с остатками арматуры и недостроенным фундаментом. В воспоминаниях это важное место, предназначенное для правительственного здания, предстает хорошо освоенным игровым пространством.

Инф.: «Там стояло, как я вам рассказывал, штуки четыре брошенных бульдозера. Они были... (сломаны. – П.К.): то трак отвалился гусеничный, то еще что-то... Но мы в них залезали, хватались за рычаги и считали, что мы в танках» (КАВ 49);

Инф.: «Ну, конечно, после школы мы бегали на эту стройку, там прыгали в песок... песок там был чуть ли не в два этажа – насыпь такая была» (СНС 70).

В 1964 г. заброшенный фундамент вновь становится стройплощадкой. Возведение гостиницы «Россия» вместо административного здания никак не понижает статус Зарядья. Местные жители замечают, что главная, подземная, часть постройки остается нетронутой. Вместе с этой цокольной частью гостиница наследует и связанные с ней представления – о секретности, автономности и связи с Кремлем.

Инф.: «Там станция метро же есть, 101 объект <...> там типа койко-места были, как общежитие, кровати... укомплектованные... <...> Ну вот я, когда в гостинице “Россия” (работал. – П.К.)... мы от строителей принимали... приходит парень, весь белый. – Ну, что такое? – Заблудился. Видит люк, поднимается по люку...– это вот, уже в наши времена было, во второй половине шестидесятых годов – поднимает люк, стоит милиционер и на него смотрит: – Ну-ка вылазь, ты откуда, мил человек? – Да вот, заблудился, гостиницу “Россия” строим. А он куда попал? – в Кремль! В Кремль!» (ПВВ 4).

Строительство гостиницы радикально преобразует облик района. Подновленные, отреставрированные и реконструированные средневековые памятники выгодно смотрятся на монотонном ритмичном фоне нового здания. Статус места снова меняется: теперь это не задворки, пусть даже и кремлевские, а историческое место, *музей под открытым небом* [Казакевич 1977: 40]. Впрочем, и в этом новом пространстве продолжает существовать старый мотив связи Зарядья с Кремлем – теперь в исторической вариации:

Инф.: «*Даже экскурсовод как-то нам рассказывал, еще в восьмидесятые годы, что – это же царская родня – царь, не объявляя никому, что он выехал из Кремля, проходил по подземному ходу сюда к родным*» (СЮИ 14).

Данный фрагмент примечателен не только очевидным сходством фигур царя, пробирающегося по подземному ходу, и Сталина, который, по местной фольклорной традиции, также стремился попасть в Зарядье. Не менее важна и другая деталь: из данной цитаты следует, что бывший житель Зарядья посещает экскурсии по своему району. Эта неожиданная на первый взгляд ситуация на самом деле очень показательна. Перемены, произошедшие здесь в связи с возведением гостиницы, оказались настолько значительны, что бывшие жители теперь с трудом ориентируются в районе своего детства. Для знакомства с этим *новым* Зарядьем они пользуются услугами экскурсоводов, тем самым осваивая новую для себя роль – туриста. Эта метаморфоза, требующая изменения самого способа восприятия пространства и приводящая, в конечном счете, к формированию иного образа места¹, как нельзя лучше демонстрирует динамичный характер взаимоотношений человека и пространства.

Литература

Васильевская площадь 2009 – Васильевская площадь и Москворецкая улица // http://community.livejournal.com/k_i_t_a_y_gorod/18462.html.

¹ Детально этот процесс прослежен: [Куприянов, Садовникова 2009].

Вид на Зарядье 2010 – Вид на Зарядье // http://community.livejournal.com/k_i_t_a_y_gorod/30407.html).

Дедушкин 2009а – Дедушкин А. Зарядье // <http://dedushkin1.livejournal.com/300774.html>.

Дедушкин 2009б – Дедушкин А. Зарядье // <http://dedushkin1.livejournal.com/300294.html>.

Дедушкин 2009в – Дедушкин А. Зарядье // <http://dedushkin1.livejournal.com/382975.html>.

Зарядьевский, 2010 – Зарядьевский переулок // http://community.livejournal.com/k_i_t_a_y_gorod/28012.html.

Иванов 2009 – Иванов А. Прогуляемся по Зарядью // – <http://alex-i1.livejournal.com/31352.html>.

Каганов 1983 – Каганов Г.З. Пространственные образы городской среды // Труды ВНИИТЭ. Серия Техническая эстетика. Вып. 40. М.: ВНИИТЭ, 1983. С. 7–24.

Казакевич 1977 – Казакевич И.И. Московское Зарядье. М., 1977.

Куприянов 2008 – Куприянов П.С. Исторический центр Москвы как пространство повседневности // Наша повседневная жизнь. Антропологические исследования ученых России и Сербии. М., 2008. С. 161–190.

Куприянов 2010 – Куприянов П.С. Два Зарядья: визуальные образы и культурные смыслы городского пространства // Между образом и текстом. Сборник статей по визуальной антропологии (в печати).

Куприянов, Садовникова 2009 – Куприянов П.С., Садовникова Л.В. Место мамы в памяти местных: культурные смыслы городского пространства (по материалам интервью жителей московского Зарядья) // Антропологический форум. 2009. № 11. С. 370 – 407.

Линч 1982 – Линч К. Образ города. М., 1982.

Можаев 2007 – Можаев А. Небесный посад // <http://www.archnadzor.ru/?p=486#more-486>.

Можаев 2008 – Можаев А. Дела сердешные. Продолжение публичной демонстрации прелестей Печатников // <http://www.archnadzor.ru/?p=1072#more-1072>.

Можаев, Михайлов 2007 – Можаев А., Михайлов К. Потерянный мир. Зарядье и Москворецкая улица // Московское наследие. Большой столичный журнал. 2007. № 3. С. 79–92.

Митин 2009 – Митин И. Старые открытки. Вокруг Москворецкого моста // <http://vanmeetin.livejournal.com/56145.html>.

Нуркова 2006 – Нуркова В.В. Зеркало с памятью. Феномен фотографии. М., 2006. 287 с.

Осорина 2007 – Осорина М.В. Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб.: Речь, 2007.

Прогуляемся по Зарядью 2009 – Прогуляемся по Зарядью! // http://community.livejournal.com/k_i_t_a_y_gorod/15885.html.

Пространство 2002 – Пространство России. Круглый стол // Отечественные записки. 2002. № 6. С. 27–36.

Рахматуллин и др. 2007 – Рахматуллин Р., Михайлов К., Можаяев А., Ницкин С. Пешком по Варварке и Зарядью // Московское наследие. Большой столичный журнал. 2007. № 3. С. 47 – 92.

Стена 2010 – Стена Китай-города близ Москворецкой улицы. От Москворецкой улицы к Николомокринской башне // http://community.livejournal.com/k_i_t_a_y_gorod/44514.html.

Тишков 2003 – Тишков В.А. Культурный смысл пространства // Тишков В.А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003. С. 277–305.

Список информаторов

(в скобках указаны годы жизни в Зарядье)

- АВГ – Акатова Валерия Геннадьевна, 1930 г. р. (1930–1961)
БСА – Балтаджи Светлана Анатольевна, 1937 г. р. (1937–1961)
БИФ – Богдановская Ирина Федоровна, 1938 г. р. (1938–1962)
БАВ – Божилина Антонина Васильевна, 1943 г. р. (1943–1964)
БТФ – Бурькина Таисия Федоровна, 1929 г. р. (1929–1951)
ВДИ – Веденев Дмитрий Иванович, 1930 г. р. (1930–1961)
ГВИ – Генкин Валерий Исаакович, 1940 г. р. (1940 – 1962)
ДАР – Дегтярев Александр Ростиславович, 1936 г. р. (1936–1964)
ДГГ – Де Пельпорт Георгий Георгиевич, 1946 г. р. (1946–1979), Солянка
ЗНК – Зайцев Николай Кузьмич, 1937 г. р. (1937–1963)
КАВ – Кацура Александр Васильевич, 1941 г. р. (1941–1962)
ККА – Кирьякова Клара Ангеловна, 1938 г. р. (1938–1970) Солянка
КДН – Коровкин Дмитрий Николаевич, 1935 г. р. (1935–1963)
КАН – Крупская Алла Натановна, 1934 г. р. (1934–1957)
МНЗ – Милявская Наталья Зиновьевна, 1935 г. р. (1943–1956)
НТГ – Нащокина Тамара Григорьевна, 1924 г. р. (1924–1953)
ПВВ – Поздняк Василий Владимирович, 1937 г. р. (1937–1963)
СВП – Смирнова Валентина Павловна, 1929 г. р. (1929–1952)
СЮИ – Собенникова Юлия Ивановна, 1949 г. р. (1945–1961)
СНС – Степанова Наталья Сергеевна, 1944 г. р. (1953–1960)
ТЛБ – Тимофеева Любовь Борисовна, 1936 г. р. (1936–1964)
ФФА – Фоломеев Фома Андреевич, 1927 г. р. (1954–1956)
ЦЕС – Цодоков Евгений Самсонович, 1948 г. р. (1948–962)
ЦАС – Цодокова Алина Семеновна, 1947 г. р. (1947–1958)
ШВМ – Шаповалов Владимир Михайлович, 1943 г. р. (1943–1947; 1949–1953)

ВСТРЕЧНЫЙ ОРИЕНТАЛИЗМ: СЛУЧАЙ ЭЛИСТЫ

В этом эссе мне хочется поставить вопрос о гибких рамках репрезентации Калмыкии и ее столицы по воображаемой границе Восток – Запад, исследуя как в республике и ее столице создается «встречный ориентализм» – эклектичный стиль, рассчитанный на ориентальные представления европейского человека. В своих рассуждениях я отталкиваюсь от теории ориентализма Эдварда Саида и размышлений о колониальности и постколониализме в России Мадины Тлостановой. В своей классической монографии Саид анализировал ориентализм, западные концепции Востока как «знак европейско-атлантической власти над Востоком», подчеркивая рукотворность таких культурных сущностей, как Восток и Запад. Для него Восток, так же как и Запад, – это идея, имеющая историю и традицию, образный ряд и свой собственный словарь, обусловившие их присутствие на Западе и для Запада [Саид: 12]. В итоге ориентализм стал системой знаний о Востоке, через который Восток проникает в западное сознание [Саид: 15]. Хотя Саид использовал примеры из арабского мира и ислама, он писал о «Востоке», и многие его положения относятся и к другим «восточным» регионам, например к Калмыкии, которую называют «уголком Востока на Западе».

Развивая идеи Саида применительно к Кавказу и Средней Азии, Тлостанова ставит вопрос о сопротивлении: если ориентализм – это подчинение и создание неравенства, то сопротивляться этому можно поиском аутентичности, т.е. таких форм «подлинной» культуры, которые не подверглись «западному» изобретению и «ориенталистской» деформации. Обсуждая особое умножение колониальных идентичностей на Кавказе и в Средней Азии, Тлостанова [Тлостанова: 159], утверждает, что и сама Россия чувствовала себя перед Европой в некотором смысле Востоком и дала колонизовать себя западным знанию, философии, искусству. Прилагая эту мысль к локусу исследования, я условно называю Западом и Россию, и СССР, поскольку для калмыцкого народа «западные ценности» приходили в первую очередь из Санкт-Петербурга и Москвы.

Таким образом, Калмыцкая степь в XVII–XX вв. была не раз колонизированной: и Российской империей, и Советским Союзом.

Калмыкия как объект российского ориентализма

Ойраты появились в пространстве России в начале XVII в. Они не были завоеваны силой оружия, а добровольно прикочевали в Западную Сибирь. Россия в это время переживала политический кризис после поражения в Ливонской войне и экономическую разруху. Из Сибири ойраты переместились и заняли неосвоенные степные просторы между Волгой и Яиком. В русских источниках они упоминаются как калмыки. Со времен великого переселения народов это была последняя волна кочевников, которая прибыла из Азии в западном направлении.

Монголоидная внешность оказалась экзотикой для россиян, и со временем стало принято иметь крепостных калмыцкого происхождения, которых покупали в детском возрасте и держали при аристократических дворах, где «в XVII в. была мода на калмычат, как до того на арапчат» [www.nearyou.ru/argunov/0ar.html], а также уродцев и редких животных. Яркой иллюстрацией той моды является известная работа П. Аргунова «Портрет калмычки Аннушки» (1767), воспитанницы В.А. Шереметевой, или портрет калмычки Буясты О. Кипренского. Как по другому поводу замечает М. Глостанова, эти ориентальные изображения показывали варвара, который, согласно Н. Мальдонадо-Торресу, «в модерности как бы обретает новые коннотации — он становится расиализированным иным, и эта расиализация как раз и отмечена радикальным сомнением в человеческой природе иного. Соответственно и легитимация проекта колонизации основывалась на сомнении или скептицизме, который помогал европейскому “я” самоутвердиться. Манихейский мизантропический скептицизм проявлял скепсис... по отношению к человеческому статусу рабов и поработенных народов» [Глостанова: 92].

После портретов Тропинина и Кипренского хочется напомнить и о небольшой гравюре европейского художника, известного как Федор Калмык. Найденный казаками в трехлетнем возрасте, мальчик был подарен Екатерине Второй, которая передарила его (как передавают ненужные пустяки) своей матери. Он получил образование в Италии, а жил и работал в основном в Карлсруэ и Баден-Бадене. Эта гравюра-автопортрет, хранящаяся в отделе рисунка и гравюры Британской библиотеки, изображает немолодого калмыка в экзотической шапке. Кроме несомненной художественной ценности, потрясает текст, сопровождающий автопортрет, которым описал себя и свою жизнь немолодой художник:

«Федор, калмыцкий раб, подаренный здравствующей императрицей своей матери маркграфине Баденской и из-за способностей к искусствам посланный оной в Рим учиться рисунку и гравюре, ныне он

проживает в Карлсруэ и заслужил славу умного художника». (Перевод с англ. автора)

Это самописание художника, в котором он указал о себе самое главное – калмыцкий раб, написано им по-английски, и вместо мягкого *крепостной* четко прописано *slave*.

Колониальное отношение к калмыкам, как и к другим инородцам, было общим местом в жизни русского общества, проявлялось и в литературе. В стихотворении «Калмычке» А.С. Пушкина героиня представлена как неполноценное, некультурное существо, сконструированное из негативных коннотаций: не лепечет по-французски, не восхищается Сен-Маром, не ценит Шекспира. В своем «Путешествии в Арзрум» он писал:

«Молодая калмычка, собой очень не дурная, шила, курия табак. Лицо смуглое, темно-румяное. Багровые губки, зубы жемчужные. Замечу, что порода калмыков начинает изменяться – и первобытные черты их лица мало-помалу исчезают. Я сел подле нее» [Пушкин 1940, кн. 2, 1028].

Пушкин отмечает, что «порода калмыков начинает изменяться», значит, он не раз видел «калмычат» при столичных дворах и замечает динамику от «первобытности» (дикая краса) к цивилизации. Но и в таком еще далеком от культуры виде она привлекательна для русского поэта как сексуальный объект, как раз на те полчаса, что запрягали лошадей. Тем не менее тот факт, что великий поэт уравнивает простую калмычку и русскую дворянку (пусть в своем мужском потребительском отношении), казался калмыкам в советские годы лестным и не раз был отражен калмыцкими художниками.

Пушкин написал немало «ориенталистских» вещей о Кавказе и Крыме, но калмыки явно занимали его воображение и выделялись в особую категорию ориенталистских образов (здесь знаменитое «И друг степей калмык», и калмыцкая сказка о Вороне в «Капитанской дочке» и проч.), видимо, из-за экзотической внешности, но несомненно также потому, что они были ближе (при каждом большом дворе) и лучше известны.

Другой известный пример из русской литературы – роман И. Лажечникова «Ледяной дом», в котором исторически достоверно описывается «потешная женитьба» придворного шута князя М.А. Голицына на шутихе А. Бужениновой 6 февраля 1740 г. Женитьба князя-отступника Голицына на низкорослой, колченогой и чернявой шутихе была наказанием ему за переход в католичество для женитьбы на итальянке, вместо которой он вступал в брак с крещеной калмычкой. Свадебный поезд был устроен так, что молодожены сидели в специальной клетке, закрепленной на спине слона, а брачная ночь проходила

ла в настоящем ледяном доме при температуре -35 С, и новобрачным разрешено было покинуть дом только в 8 утра. Авдотья Ивановна Буженинова, карлица Анны Иоанновны, уже до того потеряла имя, данное ей при рождении, приобрела русские фамилию, имя и отчество и жила при дворе на потеху императрице, которая такое важное событие в жизни крепостной превратила в фарс и пытку, отказывая в самом человеческом статусе: что поделаешь – не повезло бедной: мало того, что из инородцев, но и крепостная, и карлица, так что в клетке самое место, подобно дикому животному. Трагической оказалась и ее семейная жизнь – через три года брака она умерла вторыми родами [См.: Бердников].

За этими примерами, проявившимися в русской культуре, за несколькими человеческими судьбами остались факты из российской и калмыцкой истории: существенное сокращение земель под пастбища, политика христианизации, исход калмыков 1771 г. и последовавшая за этим ликвидация Калмыцкого ханства.

Калмыцкая автономия как советский проект

Советское колониальное управление сопровождалось нацистроительством и политикой коренизации, призванной воспитывать административную и политическую элиту из числа местного населения в системе ценностей ВКП(б). Национальная политика в Калмыкии, как и в других республиках, было противоречивой. С одной стороны, много делалось позитивного: был построен первый в Калмыцкой степи город Элиста, созданы системы здравоохранения, школьного образования и проч., с другой стороны, насильственная модернизация сопровождалась культурными утратами и демографическими потерями, вынужденной сменой кочевого образа жизни и всей экономики, уничтожением буддийских храмов (более ста) и старых рукописей, тройной сменой типа алфавита. Брюс Грант на материале Южного Кавказа сформулировал эту политику между Россией и союзными республиками как отношения «пленника и дара»: положение пленника усугубляется односторонними дарами со стороны России в области экономики, в сфере образования и проч. в ответ пленник должен предоставить свои ресурсы, символические (делегировать суверенитет) или экономические, человеческие [см.: Bruce Grant].

Та же колониальная практика требовала унификации в именовании населения – вводились фамилии, которые до укрепления советской власти в Калмыцкой степи отсутствовали. Было имя собственное и имя отца в притяжательном падеже, соответственно у сына и отца были разные отцы, и разобраться с этим человеку со стороны было непросто. А когда за каждой семьей закрепили фамилию, прове-

рять списки, учитывать и контролировать население самого дальнего кочевого хотона мог любой командированный из Элисты или Астрахани.

Примеров, когда калмыцкие имена становились «русскими», немало начиная с женского имени Елизавета или Эльза, как записано у многих девочек в метриках, вместо настоящего имени Өльзэт или Өльза, означающего узел счастья, один из восьми символов буддизма. Язык официальной документации, русский, не мог передать фонетических особенностей калмыцкого языка; так и появлялись в Калмыкии носительницы «немецкого» имени Эльза, мои тезки. Но кроме официального языка документов существовал и перечень личных имен, согласно которому вписывались имена в документы в отделах ЗАГСa по всему Союзу. Для этого надо было просто найти похожее «русское» имя и вписать его вместо выбранного калмыцкого: так Аркад становился Аркадием, Дава – Давидом, Альвн – Альбиной.

Успешная и жестокая советская модернизация Калмыцкой степи, ликвидация безграмотности на русском языке, обучение в русскоязычных школах и вузах, наконец, депортационный опыт выживания сделали из калмыцкого населения во многих вопросах носителей доминирующих российских взглядов, в том числе касающихся общих представлений о Востоке.

Годы депортации (1943–1956), ставшие школой выживания, также научили калмыков, что русские имена и фамилии, знание русского языка облегчают жизнь, а добиться чего-то в жизни можно только лояльностью к ценностям государства и демонстрацией этого.

Выселенных в Сибирь калмыков на местах встречали со страхом, потому что железнодорожные составы сопровождались слухами, что «везут людоедов». Это обвинение было не просто метафорой, а классическим проявлением колониального отношения к «дикарям», которое позволяло в свое время первым европейским колонизаторам безнаказанно творить с туземцами зверства и избегать порицания за жестокость в своей метрополии, потому что лица, нарушившие один из трех основных запретов, позже сформулированных Фрейдом, – убийство, инцест и канибализм, исключаются из человеческого общества как несущие прямую угрозу [Гучинова 2005: 191].

После XX съезда КПСС была восстановлена Калмыцкая автономия и принимались меры по восстановлению республики. На обучение в столицу были направлены будущие специалисты в разных сферах культуры и образования. В области профессионального искусства политика оставалась колониальной: национальные формы в наиболее визуализированных видах искусства – архитектуре, скульптуре и живописи Министерством среднего специального и высшего образования СССР не предусматривались. Калмыцкие зодчие, художни-

ки и архитекторы учились в российских учебных заведениях по канонам европейского классицизма, и все народные изобразительные и архитектурные традиции, преимущественно связанные с религиозным канонам, не столько калмыцкие, сколько буддийские, оставались за гранью профессионального обучения. Даже исполнители калмыцкой протяжной песни, чтобы закончить образование, должны были учиться в консерватории по классу «народное пение», где их обучали совершенно иным канонам русского народного пения.

Советская политика конструировала «национальности» и «национальный» колорит. Визитной карточкой народов были фольклорные ансамбли, имевшие государственное финансирование. Государственный ансамбль народного танца и песни калмыков назывался «Тюльпан». Его репертуар был смешанным, кроме калмыцких песен обязательно исполнялись песни и на русском языке, среди танцоров и музыкантов ансамбля обязательно были одно–два лица славянской внешности. Более всего специалистам бросалась в глаза неаутентичность народного костюма, часто объединяющего женскую прическу и девичье платье или другие несовместимые элементы костюма. Женские сценические платья, как правило, шились из красного или желтого шелка, хотя оба цвета в традиционной культуре были табуированы для мирян, оставаясь прерогативой одежды священников. Автором эскизов была московская художница Жозефина Буль, чье мнение, во что будут одеты калмыцкие артисты, было решающим [см. Буль].

Фенотип и пределы конструктивизма

Будучи представителями монголоидной расы, калмыки в течение долгих лет проживания вдали от исторической родины приобрели некоторые признаки метисации. Это вторичные признаки, заметные специалисту или самим носителям культуры.

Однозначно красивыми считались дети от смешанных браков калмыков с немонголоидами: такой ребенок казался привлекательнее и монголоида в чистом виде, и европеоида. Этих детей называют «балдыр» (смешанные) и если про кого-то скажут «балдыр(ка)», то под этим подразумевается исключительно внешняя привлекательность. До сих пор, когда обсуждается возможная свадьба смешанной пары, доводом в ее пользу всегда служит уверенность, что «дети зато будут красивые». Возможно, изменение представлений о стандартах красоты в калмыцком обществе в сторону доминирующего славянского большинства отражает состояние общества как нестабильное или переходное.

Идеал современной красавицы в представлении молодежи соединяет в себе японское лицо с европейским телом. Среди калмыков

в XX в. утвердились представления о красоте, ориентированные на фенотип с европеоидной примесью. Чем меньше у человека в настоящее время выражены типичные монголоидные черты, тем он привлекательнее. Тенденцию включения в идеальные женский и мужской образы антропологически контрастных черт среди калмыков в объеме, заметно превышающую соответствующую реальную частоту в выборке, подтверждают исследования физических антропологов [Халдеева: 204–205].

Высокая доля смешанных браков, представления о красоте, в которых отражены метисованные признаки, свидетельствуют о приоритете западных ориентиров. Но фенотип калмыков, привязанный к Востоку, побуждает создавать образ народа из «цивилизованной Азии» – народа со своей государственностью, письменностью, буддийской культурой, образ, который продолжает развиваться. Это влияние взаимное: меняющийся имидж народа в свою очередь влияет на сам народ, который старается больше соответствовать изменениям образа.

Присущий калмыкам фенотип является одним из самых существенных факторов фиксации этнической идентичности. Если даже татары, проживающие в Санкт-Петербурге, считают невозможным сменить этническую идентификацию из-за различий в физическом облике [Конструирование этничности: 45], то что же говорить о калмыках, представляющих классический монголоидный расовый тип. Если признавать, что центральным моментом в анализе феномена этничности является этническая граница, определяющая группу [Тишков: 53], то именно фенотип является важнейшим маркером калмыцкой этничности, визуальным признаком «восточности», который не «спрячешь», поэтому вокруг него развиваются свои дискурсивные стратегии и практики, в том числе подчеркивания экзотики опять же для «европейского взгляда». О своей внешности человек может на время забыть, но его видят окружающие.

В то же время у ряда восточных народов дети, только один из родителей которых коренной национальности, не воспринимаются в этнической среде как полноценные. Так, в Монголии тех, кто был наполовину монгол, а наполовину китаец или русский, с 50-х гг. стали называть уничижительным словом «хурлиц-эрлиц», имеющим коннотации инакости, нечистоты, опасности. Этимологически это слово обозначает гермафродит, а также помесь домашней собаки или кота и дикого животного [Bulag : 137–140]. Подобное неприятие полукровок существовало и в Японии, таких людей называли полуяпонцами (han-jara), их четко маркировали как людей «ни то, ни се», и «полноценные» японцы относились с ним с предубеждением и дискриминацией [Tierney: 147–148.]. Видимо, позитивное отношение в калмыц-

ком обществе к балдырам связано с тем, что в республике в отличие от Японии и Монголии не сложился постколониальный дискурс.

Примеры, когда люди в смешанных обществах, особенно в диаспоре, стремились жить по культурным законам большого общества, отказываясь от своей прежней идентичности, встречаются повсюду. Тех калмыков, кто родился в США и не говорил по-калмыцки, полностью восприняв образ жизни белого среднего класса, представители калмыцкой общины в США иронично сравнивали с *бананами*, у которых также кожа желтая, а содержание – белое. В Великобритании выходцев из Индии, предпочитавших жить как британцы, их бывшие соотечественники называли *кокосами*. Французы, уроженцы Антильских островов, также встречались с тем, что цвет кожи мешал окружающим воспринимать их как французов, несмотря на полную интеграцию во французское общество; эта проблема была сформулирована Францем Фаноном как «черная кожа, белые маски» [Fanon 2007]. Фенотип и фамилия как маркеры этничности становятся барьером для ассимиляции и тех московских армян, которые прожили всю жизнь в Москве, не знают ни одного слова по-армянски и не бывали в Армении, «числятся по паспорту армянами, хотя не только по культуре, но по самосознанию являются русскими. Но как объяснил ситуацию один из них, «если я подойду к зеркалу и скажу самому себе: Ну, здравствуй, Феликс Фердинандович Хачатурян – *русский*, то я просто упаду со смеху» [Тишков 1997: 59].

Если в постсоветских идентификациях калмыцкая элита искала культурные решения, связанные с Востоком, то что касается внешности, ей хотелось быть более «западной», хотя бы в рамках такого очевидного ограничителя в конструировании идентичности, как фенотип.

Поиски нового образа Элисты

В постсоветскую эпоху калмыки стали субъектами российского ориентализма, создавая на свой вкус образ восточного народа.

Элиста подобно городам России и Европы со средневековой историей, получила свой герб (см. фото 9 вклейки) и флаг. Официальное описание и толкование создаваемой калмыцкой геральдики, новых архитектурных решений и памятников, придание новых смыслов значимым в идентификационной стратегии артефактам создали жанр особого официального нарратива, представленного на сайте мэрии города.

Герб города Элисты представляет собой геральдический щит, состоящий из трех цветных полей. Красная часть поля – это выполненные в восточном стиле символические ворота, на фоне которых написано название города «Элиста». [<http://gorod-elista.ru/doctoprim>]

В описании упоминается метод – *восточный стиль* как способ репрезентации народных символов. Это уточнение и есть свидетельство искусственности восточного, стремления к нарочитой стилизации «под Восток». При этом каноны западной культуры для авторов естественны: даже форма геральдического щита восходит к тяжелым средневековым рыцарским аналогам и далека от легкого круглого щита монгольской конницы. Белый шелковый шарф *хадак* визуально напоминает пергаментные свитки Западной Европы, а двери кибиток закрыты, что бывало только во время тяжелой болезни, родов или смерти хозяев. Конструирование традиции [E.Hobsbawm and T. Ranger (eds.)] произвольно оперирует цветовой символикой и историческим воображением. Такое же незнание традиции и неосознанное воспроизведение западных культурных стандартов проявляется в изобретении городского флага. Так конструировала свой «восточный стиль» элистинская элита, собирая бренды из того, что было в воображении.

Безликая в советские годы Элиста в постсоветские годы стала стремительно меняться, и поиски нового образа стали целенаправленными. Вызовы времени требовали специфичных архитектурных решений. Для гостей столицы, для руководителей мультикультурного государства надо было демонстрировать самобытность народа, которая непременно должна была быть отражена в образе города. В итоге Элиста стала преображаться и появились формы архитектуры тибето-монгольского образца. Центральную площадь им. Ленина с двух сторон закрыли Золотыми воротами и Аркой, похожими на конструкции чайна-таунов американских мегаполисов. Подобных построек не существовало в калмыцкой культуре, и переводчикам было трудно перевести «Золотые ворота». Так как в калмыцком языке слово «ворота» отсутствует, в итоге получилось «Алтн Босх» («Золотое Строение»). (См. фото 10 вклейки.)

Визитной карточкой столицы являются «Алтн Босх» – Золотые Ворота. На центральной площади в семярусной позолоченной ротонде установлен кюнде – молитвенный барабан, по буддистской традиции горожане и гости молятся и поворачивают барабан по часовой стрелке, тем самым очищая карму и накапливая заслуги [сайт калмыцкой туристической кампании «Спутник»].

Нередко можно услышать фразу, с которой начинается документальный фильм о Калмыкии «Восток в Европе», что в Элисте *на каждом шагу можно искупить все грехи и загадывать заветные желания*. Духовное очищение здесь преподносится не как длительная нравственная работа, а как автоматическое следствие того, что человек пройдет под Золотыми Воротами. Буддизм во многом воспринимается с внешней стороны, поверхностно.

В семиотическом центре города – на площади Ленина вместо перенесенного памятника Ленину стоит Пагода Семи дней, утверждая что место коммунистической идеологии в обществе стал занимать буддизм. В Элисте получают распространение архитектурные формы, сконструированные из элементов «классического Востока» с ориентацией на внешний, то есть европейский, мир. Особенно это важно для правящей элиты, которая создает в Элисте культурные бренды, используя известные буддийские символы и черты «классической» восточной архитектуры, создавая «уголок Востока на Западе», решая этим задачи своей легитимизации.

Повестку дня постсоветского архитектурного периода власть формирует через возрождение досоветской традиции. Единственный сохранившийся Хошеутовский хурул после восстановления республики оказался на территории Астраханской области и находится в плачевном состоянии. Он был построен к столетней годовщине победы русского оружия над армией Наполеона, в память об участии в ней трех калмыцких полков. Но для нас имеет значение, что этот важный и один из немногих стационарных храмов был сооружен под впечатлением от Казанского собора в Санкт-Петербурге и использована модель В.Н. Воронихина, дополненная элементами тибетской культовой архитектуры. Совсем по-другому, но так же походил на православную церковь знаменитый Дунду-хурул в Малодербетовском улусе [Калмыки: 146]. Как мы видим, в XIX в. престижно было возведение храмового здания, не тибетского в своей основе, а европейского образца.

В отличие от Бурятии и Тывы, где монастыри в советские годы работали, в Калмыкии вся религиозная жизнь ограничивалась частной внутрисемейной сферой. Для постсоветской республики построение храма оказалось одним из первоочередных дел.

В 1996 г. был построен буддийский храм Святая обитель теории и практики школы Гелукпа, реализовавший одно из основных предвыборных обещаний первого президента Калмыкии К. Илюмжинова в избирательной кампании 1993 г. Строительство «самого крупного в Европе буддийского монастырского комплекса» было одним из важных символических обязательств перед народом. Созданный в традициях строгой тибетской архитектуры, он и расположен в тихом местечке недалеко от Элисты, как и положено монастырю, но его «не видно» из Элисты. Своей удаленностью от городской суеты он как бы выпадает из политического пространства. В то же время возник проект возведения нового храма в центре города, больше и красивее. К тому же побуждали примеры из Москвы (храм Христа Спасителя) и столиц других республик (Мечеть Кул Шариф в Казани).

Храм Золотая обитель Будды Шакьямуни (2005) был построен в рекордные сроки – за год, несмотря на то, что добротное здание ав-

ральным образом не ставят. Однако он стал самым значимым строением в Элисте и теперь позиционируется как «самый крупный в Европе буддийский комплекс». Силуэт золоченого храма, построенного на искусственном холме, зримо утверждает «присутствие» официальной власти. (См. фото 11 вклейки.)

В то же время очевидно, что для всех построенных в республике храмов нет соответствующего персонала, ведь возвращение религии в общество начинается не с помещения, а с фигуры священника, которых в республике остро не хватает. Как говорили староверы, церковь не в бревнах, а в ребрах [Лотман 2001: 680].

Возможно, поэтому функции храма расширились – формирует-ся культурный центр, ориентированный не только на узкодуховные практики, но на просвещение и пропаганду восточной культуры в широком смысле: здесь создан музей буддизма, работают библиотека, центр традиционной медицины [Калмыки: 505]. Приглашенные монахи читают лекции о буддизме, проводятся ритуалы создания песочной мандалы, а также семинары по восточным единоборствам, устраиваются этно-рок-фестивали. В 2009 г. был организован фестиваль с участием звезды российского рока Бориса Гребенщикова, фигура которого также привлекала элистинцев в хурул.

Утром 12 июня в Центральном хуруле прошел молебен под руководством шаджин-ламы Калмыкии Тэлу Тулку Ринпоче. В качестве почетного гостя рядом с ним сидел Борис Гребенщиков. Возможно, что еще и присутствием знаменитости объяснялось то, что в этот час храм не смог вместить всех желающих [сайт турфирмы КалмыкияТур].

Другой формой общения служителей храма с элистинцами стало кино. Вместе с московским фондом «Сохраним Тибет» хурул Золотая обитель Будды Шакьямуни создал кино клуб «Дхарма без границ», который организует как регулярный просмотр кинофильмов на буддийскую тему, так и фестивали. Преобладающее число фильмов, включенных в программу кинофестиваля, снято европейцами или американцами. Снова мы видим, как обращение к «восточности», к буддизму происходит благодаря западным трансляторам, режиссерам из Европы и США и переводчикам из Москвы.

Храм Золотая обитель стал главным строением города, растиражированным на всех календарях и рекламах. Например, рекламный плакат автобусного сообщения Элиста – Москва изображает автобус на фоне этого храма и московского Кремля. Храм полюбился элистинцам, и его стали называть Золотым хурулом или Центральным хурулом, подчеркивая его роль в иерархии градостроений. В отсутствие градостроительных традиций буддийская конфессиональная архитектура становится безальтернативным брендом Элисты, его визитной карточкой.

Конечно, новый образ Элисты производит впечатление на гостей столицы. Вот отрывок из дневника неизвестного блогера с сайта вольных путешественников России.

«Элиста – абсолютно сюрреалистический город. Десять лет назад там не было ничего, кроме степных пейзажей. С тех пор президент Калмыкии Кирсан Илюмжинов дал деньги... на строительство двух буддийских храмов, множества буддийских артефактов, городской скульптуры – по количеству скульптуры на единицу площади Элиста, по всей видимости, занимает первое место в России, полную перепланировку города... Элиста сейчас позиционируется, причем совершенно по делу, как столица европейского буддизма и как мировой шахматный центр» [Форум клуба вольных путешественников].

Город стал восприниматься иначе и соседями. Ростовское туристическое агентство как новинку сезона 2010 г. предлагает тур «Элиста – Восток, который рядом» [сайт Альбион-тур]. Получается, что хотя Элиста – давняя соседка Ростова-на-Дону, открытие, что Элиста – это Восток, а до этого, значит, была Западом, как и другие города юга России, было сделано ростовчанами только в 2010 г.

Встречный ориентализм

Калмыкия оставалась колониальной окраиной в течение нескольких столетий и успешно встроилась в колониальную структуру Российской империи и СССР. Теперь республиканская элита сама становится субъектом российского ориентализма и создает образ народа в знакомой ориенталистской схеме. Создается «встречный ориентализм» – эклектичный стиль, рассчитанный на ориентальные представления европейского человека. Отлученные в советские годы от религии, от старого письма и культурного наследия на этом письме, калмыки получали образование на русском языке в формате советских ценностей, становясь во многом носителями западно-ориентированных взглядов, и иначе представлять Азию не могли, так же как и собственно Восток, Элиста подверглась «ориентализации не только потому, что открылся ее «ориентальный характер», но также и потому, что ее можно было сделать ориентальной» [Саид: 14] и что тоталитаризм, по словам М. Рыклина, – это спектакль, создаваемый для внешнего мира, реальность которого определяется именно этим пространством взгляда [цит. по: Жеребкина: 54].

Сама формулировка поставленной властью задачи – *создать из Элисты уголок Востока на Западе* – говорит об искусственности создаваемого объекта. Коннотация слова *уголок* отсылает сознание к практикам искусственного средоточения идеологии (например, Красный уголок в воинских частях), растений или животных (зеленый или живой уголки в школах).

Будучи главой РК (1993–2011) Кирсан Илюмжинов заявлял и о планах создания Джангарлэнда, парка аттракционов, основанных на элементах калмыцкой народной культуры. Этот проект напоминает ныне действующий Центр полинезийской культуры на Гавайях или национальный парк «Англия», описанный в романе Джулиана Барнса «Англия, Англия», в котором демонстрация символов идентичности на потребу туристам принимает такие формы, что сама страна становится придатком и материалом к успешному коммерческому проекту – собиранию всего подлинно британского на одном острове Уайт [Барнс 2000]. В ней даже настоящий король работает и получает заработную плату за исполнение роли короля парка. Так что примеры того, как образы исчезнувшей аборигенной культуры приносят доходы хозяевам, которые имитируют автохтонность и подлинность культуры (Гавайи) или того, как желание заработать на симулякрах культурных символов доминирует над решением подлинных проблем народа, перед нами присутствуют как пример или предостережение.

Находясь в локусе между Европой и Азией, калмыки некоторое время предпочитали воображать себя европейцами. Эмигранты первой и второй волны смогли получить право на въезд в США, представляя себя как народ, который давно культурно интегрирован в русскую (европейскую) культуру и только происхождением связан с Азией, как например, финны или венгры [Гучинова 2004: 147].

Современные калмыки предпочитают акцентировать уже не только «европейскость», но и восточность. Советская унификация делала привлекательной возможность возвращения к калмыцким традициям как восточным. Тем более что убеждения в биологической основе этничности, господствовавшие в советских общественных науках, увязывали культурные факторы с фенотипом.

Однако далеко не всем элистинцам пришлось по душе пагоды и ворота, некоторые воспринимают их как наносную «китайщину», чуждую калмыкам. Как получилось, что в ситуации, когда критерии отбора значимых памятников и зданий стали в целом свободными (не зависели от решений партии и правительства), Элиста начала застраиваться «китайщиной»? Может быть, вторичным Востоком России быть и неплохо, но привлекательнее обращаться к «настоящему» (первоклассному, европейскому) Востоку – Китаю? Или возможно, что как и на Западе практически вся архитектура оказалась под влиянием греко-римской стилистики Палладио, на Востоке Большим стилем стали образцы китайской архитектуры и другого выбора не было? Хотите уголок Востока? Вот вам пагоды, буддийские храмы, ступы. (См. фото 12 вклейки.) Поиски особого восточного урбанистического образа имели и другую перспективу. Этот выбор зависит от финансовых возможностей и интеллектуальных притязаний гра-

достопрителей. Оба фактора в постсоветском контексте были скромными и был выбран стиль ретро китайско-тибетской храмовой архитектуры XIX в.

В то же время местная ориентализация была и реакцией и на русификацию и на советскую безликость и поиском новых постсоветских идентификаций. В 1994 г. таким шагом стали «отказ от конституции в РК» и замена ее на «Степное Уложение», которую предпринял президент К. Илюмжинов в 1994 г. Степное уложение – это русское название, под которым стал известен свод законов Ики Цааджин бичиг, который калмыцкие феодалы одобрили в 1640 г. как единый кодекс, объединяющий все три ойратских ханства. Этот документ стал широко известен в русских переводах К.Ф. Голстунского, который и назвал свод Степным уложением. Именно в русском переводе историческое название получило вторую жизнь. Принятый в 1994 г. основной закон в РК сохранился в прежней форме, в полном соответствии с законодательным регулированием в РФ, но под другим (степным) названием. Снова мы видим, как восточное по названию явление оказывается европейским (конституция) по существу. Но эта «восточность» не является всего лишь внешним оформлением, она, как и всякая форма, содержательна, что подтверждается датой принятия – 5 апреля, днем рождения К. Илюмжинова. Теперь это красный день календаря такой же государственный праздник в РК, как и день рождения императора в Японии.

Ориентация на Восток, в ориенталистском сознании всегда деспотичный, пассивный и коррумпированный, хорошо вписывается в современный политический контекст, в котором фигура главы РК Илюмжинова противоречила западным ценностям: демократическим процедурам отчетности перед избирателями за выполнение предвыборных программ, прозрачности выборного процесса и проч. Зато билборды с портретами Илюмжинова, особенно выполненными в «ханском» стиле, идеально вписываются в структуру «встречного ориентализма», становящегося своего рода охранной грамотой от возможных упреков из Кремля, переводя недемократичные элементы управленческой сферы в русло «народной традиции» и «ориентальной специфики». (См. фото 13 вклейки.) Применяя тактику «встречного ориентализма», власть как бы наряжается в восточные одежды, будто ностальгически вспоминая былую колониальность в порядке извинения за настоящее положение дел.

В то же время скудость местных природных ресурсов и ничтожный процент населения республики в рамках российского электората, так называемая депрессивность экономики республики делают фразы о суверенитете РК типовой политической риторикой, как и для многих бывших автономий СССР. Экономическая зависимость

республики от центра также соответствует ориентальным характеристикам как зависимым, женским, то есть экономически несамостоятельным, практически иждивенческим. Не случайно именно К. Илюмжинов первым в РФ отказался от формулировки своей должности «президент РК» (в стране должен быть один президент) и продолжал руководить республикой в должности «главы Республики Калмыкия».

Прекрасной возможностью еще раз показать верность России стала 400-летняя годовщина добровольного вхождения калмыков в состав России, которая широко отмечалась в Элисте в 2009 г. Девизом торжеств стали слова «Калмыкия – моя Родина, Россия – моя душа». Характерно, что выбор организаторов торжеств остановился на такой формуле, в которой именно душа, духовная сущность относится к России, имеют западную основу. Известно, что отношения между колонизатором и колонизированным рассматривались аналогично пониманию соотношения души и тела или разума и тела. Вплоть до сегодняшнего дня рассуждения о теле и духе, или теле и разуме, используются «как модели для трактовки отношений колонизированных и колонизаторов, или мужчин и женщин, особенно женщин не белых» (Maldonado-Torres 2007: 252. Цит. по: Глостанова 2009: 91).

Возможно, именно лояльность по отношению к России исключает попытки коммеморации Чингис-хана, культовой фигуры для всех народов «монголосферы». О том, что создатель монгольской империи популярен среди калмыцкого населения, говорит и распространенное мужское имя Чингис; почти в каждом классе есть мальчик с таким именем. Но героика на тему Чингисхана входит в противоречие с историческими представлениями о формировании российской государственности в борьбе с татаро-монгольским игом, где фигуры Чингисхана и его внука Бату находятся во вражеском стане. Поэтому Чингисхан среди героев монументальной пропаганды отсутствует.

Созидаемый образ города напрямую зависит от вкусов и желаний властной элиты, «для которой этническая идентичность сама становится ресурсом состоятельности» [Тишков 1997: 53]. Экзотизация Калмыкии и Элисты, как ее столицы, важна для политической элиты республики, подчеркивая право региона на особость, на возможность быть и оставаться выделенной в полноценный субъект Российской Федерации, число которых может сокращаться, и слияние Агинского бурятского автономного округа и Читинской области в Забайкальский край в 2008 г. тому пример и предостережение. Но восточность, проявившаяся в облике Элисты, – это сконструированная восточность, какой она воображается сообществу с восточной внешностью и восточной культурой в прошлом. Не четыре столетия нахождения в европейской части России, но политическая история и модернизация

ция XX в. влияли на калмыков, приглашая или вынуждая двигаться то в сторону Запада, то в сторону Востока.

Литература

- Барнс Дж. Англия, Англия // пер. с англ. М., 2000.
- Бердников Лев Квасник-дурак // Новый берег. 2008. № 22. <http://magazines.russ.ru/bereg/2008/22/be25.html>
- Буль Ж. Калмыцкий костюм и сцена. Элиста, 1993.
- Гучинова Э. Улица Kalmuck road. История, культура и идентичности калмыцкой общины США. СПб.: Алетей, 2004.
- Гучинова Эльза-Баир. Помнить нельзя забыть. Антропология депортационной травмы калмыков. Ibidem-Verlag. Stuttgart, 2005
- Жеребкина И. Феминистская интервенция в сталинизм или Сталина не существует. Спб., 2006.
- Калмыки. Серия «Народы и культуры» // отв. ред.: Э.П. Бакаева, Н.Л. Жуковская. М.: Наука, 2010.
- Конструирование этничности. Этнические общины Санкт-Петербурга. СПб., 1998.
- Лажечников И. Ледяной дом. М.: Азбука-классика, 2009.
- Лотман Ю.М. Архитектура в контексте культуры // Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб. 2001.
- Малькова В.К, Тишков В.А. Антропология историко-культурных брендов территорий, регионов и мест // Культура и пространство. Кн. 2. Историко-культурные бренды территорий, регионов и мест // под ред. В.К. Мальковой, В.А.Тишкова. М., 2010.
- Пушкин Путешествие в Арзрум. Собр. соч. 1940, Кн. 2.
- Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб.: Русский мир, 2006.
- Сайт калмыцкой туристической кампании «Спутник» http://kalmspu.ru/?page_id=7
- Сайт туристической кампании КалмыкияТур <http://www.kalmykiatour.com/2007/-grebenshikov-in-kalmykia/>,
- Сайт Рябова О. <http://cens.ivanovo.ac.ru/olegria/gendernoe-izmerenie-natsionalizma.htm>
- Сайт Ростовской турфирмы www.albion-tour.ru/item/KALMYKIYA---Novinka-sezona-2010-goda.
- Глостанова М. Деколониальные гендерные эпистемологии. М., 2009.
- Тишков В.А. Очерки теории и политики этничности в России. М., 1997.
- Форум клуба вольных путешественников <http://allplanet.ru/forum/index.php/topic,4473.0.html>

Халдеева Н.И. Антропоэстетические исследования в теории и практике // Мужчина и женщина в современном мире: меняющиеся роли и образы. Т. 1. М., 1999.

Bruce Grant. *The Captive and the Gift: Cultural Histories of Sovereignty in Russia and the Caucasus* / by Bruce Grant. Ithaca and London: Cornell University Press, 2009.

Hobsbawm E. and T. Ranger (eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Bulag Uradyn E. *Nationality and Hybridity in Mongolia*. Oxford, 1998.

Ohnuki_Tierney E. *The Monkey As Mirror: Symbolic Transformations in Japanese History and Ritual*. Princeton, 1987.

Ю.П. Шабает

КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО «РУССКОГО СЕВЕРА»*

Введение

Европейский север России (как и север в целом) обладает огромными ресурсами, играет важнейшую роль для регулирования климата и экологии планеты, а его геополитическое значение в обозримой перспективе может существенно возрасти. На первый взгляд недостатка внимания к изучению севера нет, но в основном о проблемах северных территорий пишут экономисты, географы, а также экологи. Уже несколько лет подряд в стране проводятся международные Северные экологические конгрессы, но ни экология человека, ни культурная экология северных сообществ так и не стали объектом заинтересованного обсуждения на тематических научных форумах, а внимание к продуманному и целенаправленному улучшению социально-культурной среды на севере не является предметом заботы политических менеджеров. Между тем экономическая, социальная и культурная ситуация в регионах европейского севера является крайне сложной. В этой связи отечественные специалисты все настойчивее пишут о деградации северных территорий [Север 2007; Пилясов 2009], а зарубежные в свою очередь говорят о многовариантности сценариев развития европейского севера РФ, включая и достаточно неблагоприятные [Brunstad 2004]. Что касается сферы публичных дискуссий, то и здесь обсуждение современных экономических, социальных процессов, свойственных указанному региону, очень часто имеет характер апокалипсических пророчеств, сводящихся к заявлениям о «потере Севера» [Данилов 2009]. Более того, формула «потерянный север» из сферы публицистики успешно перемещается в научные дискуссии. Таким образом, географическое

* Работа подготовлена в рамках реализации проекта «Территориальные сообщества, региональные идентичности и этничность на европейском севере РФ: исторические и культурные основания процессов этнической дифференциации и межкультурной интеграции», выполняемого по Программе фундаментальных исследований РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России». Направление 5. Традиции и новации в культуре народов России.

понятие «европейский север» приобретает уже социальный смысл, поскольку этот регион все устойчивее воспринимается как культурная периферия, как стагнирующая территория, как зона социального неблагополучия.

При этом в научной литературе и в восприятии культурной элиты европейский север рассматривается как историческая провинция, именуемая «Русским Севером» и ее значение в процессе формирования русского государства и русской ментальности оценивается весьма высоко. Современный образ европейского севера как культурной и социальной периферии полностью противоположен культурному мифу о севере как особом сакральном пространстве [Теребихин 2004]. В этой связи представляется полезным оценить культурные идентичности и трансформации в этом регионе.

Русский Север

Что представляет собой Русский Север не в географическом, не в административном и не в экономическом, а в культурном плане? На этот вопрос есть несколько ответов. Один из них сформулировали еще предшествующие поколения исследователей и в первую очередь историки, фольклористы и этнографы. Они, как уже сказано, считали Русский Север единой историко-культурной провинцией. При этом Русский Север воспринимался интеллектуальной элитой не только как историческая провинция России, но и как регион, сыгравший важную роль в формировании и поддержании этнической идентичности русских, как сугубо «русский» регион. Характерно, что в наиболее масштабном научно-популярном издании XIX в. – «Живописная Россия», изданном М.О. Вульфом, в первых же томах были даны этнографические описания северных и западных регионов и лишь затем – центральных. На роль типичного великоруса и наиболее ярко выраженного «русскости» во второй половине названного столетия исследователи нередко предлагали региональные группы населения Русского Севера [Деготь: 176–186].

Что касается последних нескольких десятилетий, то здесь наиболее показательным замечанием академика Д. Лихачева: «Самое главное, чем Север не может не тронуть сердце каждого русского человека, – это то, что он самый русский. Он не только душевно русский – он русский тем, что сыграл выдающуюся роль в русской культуре. Он спас нас от забвения русские былины, русские старинные обычаи, русскую деревянную архитектуру...» [Лихачев 1983: 7] Многие современные исследователи согласны с предшественниками в оценке культурного значения региона [Русский 2004], но пишут не только о «заслуге Русского Севера в развитии культуры и образования» [Бу-

латов 1999: 258], а также и о «метафизике Севера», его «сакральной географии», сущность которой состоит в понимании Русского Севера как «сакрального, русского, православного центра», вокруг которого формируется остальной мир [Теребихин, 2004: 5].

Но мифологизация культурного пространства европейского севера есть лишь попытка создания некоей искусственной модели, которая возможно ценна гносеологически, но малопродуктивна в плане анализа социальной среды.

Безусловно, русские являются крупнейшей этнической группой во всех регионах европейского севера: в Архангельской и Вологодской областях их доля, согласно данным переписи населения 2002 г., превышает 90 %, а в других она почти повсеместно растет (см. табл. 1), хотя абсолютная численность населения уменьшается как по причине отрицательного сальдо миграции, так и из-за превышения смертности над рождаемостью. Снижение численности населения северных регионов – устойчивая тенденция, причем этот процесс начался во всех регионах европейского севера примерно в одно и то же время, например, в Вологодской области снижение населения идет неуклонно начиная с 1988 г., а в Республике Коми – с 1990 г. С 1989 по 2010 г., согласно данным переписей населения, Мурманская и Республика Коми потеряли треть населения. За указанный период значительно сократилось также население Архангельской области, где ежегодная убыль населения в среднем составляет 10 тыс. человек [Русский 2009], значительные потери населения имеют место и в других северных регионах.

По существу ныне происходит процесс *деколонизации европейского севера*, в результате которого деградируют и перестают существовать не только многие села и деревни, но и поселки, а в ближайшей перспективе вопрос стоит о ликвидации крупных поселений и целых городов.

Миграционный отток населения из регионов европейского севера порожден не только причинами социально-экономического порядка, но стимулируется и будет стимулироваться усиливающейся «миграционной готовностью» населения. Об этом в частности свидетельствуют результаты опроса населения Мурманска, Архангельска и Сыктывкара, осуществленного нами в марте 2010 г. Согласно данным опроса, 35,5 % жителей Архангельска, 38,8 % Мурманска и 39,6 % Сыктывкара хотели бы уехать из своих городов и регионов навсегда или на длительное время, а среди молодежи в возрасте от 18 до 25 лет доля потенциальных мигрантов составляет уже 51,4 %.

В этническом отношении среди выезжающих с севера преобладают представители славянских народов. Это позволило предположить, что доля титульных этнических групп в составе населения двух

национальных республик и одного автономного округа, входящих в состав региона, именуемого «Русским Севером» будет возрастать. Но перепись населения 2002 г. показала, что доля русских во всех регионах, за исключением НАО, возросла. Таким образом *в статистическом отношении* европейский север РФ продолжает оставаться «русским», поскольку русские численно доминируют во всех областях, республиках и округах. Русское население формируется как посредством естественного прироста, так и за счет ассимиляции аборигенного населения региона. Так, к примеру, опрос учащейся молодежи, проведенный в Коми в 1998 г., показал, что пятая часть городских школьников 16–17 лет, у которых оба родителя коми, называли себя русскими [Шабаев 1998: 91–112]. Процессы ассимиляции в последующие годы не ослабевали, о чем свидетельствовали результаты переписи 2002 г., показавшей заметное сокращение численности карел, коми, вепсов, которое невозможно объяснить только превышением смертности над рождаемостью, имевшим место в последние годы [Клементьев, 2007; Шабаев, 2007a].

Вообще на европейском севере очевиден некий культурный парадокс, суть которого состоит в том, что крупные этнические меньшинства, расселенные в пределах своих республик и имеющие развитые культурные институты, оказываются менее стабильными этническими группами, чем уступающие им по численности и культурным ресурсам группы меньшинств [Shabaev 2010]. Так коми и карелы, численность которых значительна и проблема сохранения этничности которых является центральным звеном региональных моделей этнополитики, не только сократились между переписями 1989 и 2002 гг., но имеют и существенно худшие демографические показатели, чем ненцы и саамы, их численность возрастает, хотя сами эти группы невелики. Этот парадокс отчасти порожден разницей в статусе этнических групп. Однако названный культурный парадокс не является единственным, когда мы оцениваем этнические процессы и межкультурное взаимодействие на европейском севере РФ.

Восприятие этничности и межэтническое взаимодействие

Значимость этнических определителей для представителей северных сообществ меняется. Во-первых, идет активный процесс смены этнического самосознания у представителей этнических меньшинств и, прежде всего, молодежи. Во-вторых, меняется само отношение к категории этничности. В-третьих, этничность все более начинает оцениваться с точки зрения ее рациональной ценности. В-четвертых, этнические идентичности все очевиднее начинают конкурировать с гражданскими.

Для оценки названных культурных явлений имеет смысл обратиться к истории.

Русская колонизация европейского севера начинает проследиваться по историческим источникам с X–XI вв., когда славянами было освоено Белозерье. Движение на север осуществлялось двумя путями: из Новгорода и Ростово-Суздальской земли. Уже в XII в. летописи сообщают о контактах славян с аборигенным (чудским) населением [Власова 2005]. Роль чудского населения в формировании великорусской народности и северорусского населения оценивается исследователями по-разному [Рябинин 1990], но очевидно, что это не был простой односторонний процесс ассимиляции чуди славянами, ибо само пространство европейского севера сохранило преимущественно финно-угорскую и самодийскую топонимию [Матвеев 1964; Субстратная 2001], а анклав расселения финно-угорских и самодийских народов хотя и сократились, но остаются и ныне значительными. При этом несомненно, что славяне изначально оценивали себя как доминантную культурную группу, а свое окружение воспринимали как культурную периферию. Следствием такого восприятия и стало формирование этноцентричной модели мира, которая «отразилась и на восприятии земель Севера, населенных “инородцами”, как иного, потустороннего мира, в котором, говоря языком русских странников, “все напротив”. Поэтому вся этническая периферия Русского Севера наделялась характеристиками антимира...» [Теребихин: 5]. Культурная дистанция между русским и иноэтничным населением европейского севера была довольно устойчивой и проявлялась в восприятии представителей этнических меньшинств как «чужих», культурно отличных жителей севера. Такое отношение до сих пор сохраняется у старожильского населения Мезенского района Архангельской области или Усть-Цилемского района Республики Коми применительно к ненцам. Но еще более показателен в этом смысле пример с «чудью». Деревни, где проживают дальние потомки ассимилированных в ходе колонизации Севера финских племен на протяжении нескольких столетий жители соседних селений упорно называют «чудскими», а наиболее распространенной формулой для характеристики их населения является «там чудь живет» [Дранникова 2008; Предания 1991].

Позднее, когда на севере сформировалась поморская идентичность, всех пришлых стали называть «чужанами». В XX столетии местное население на европейском севере противопоставляло себя «вербованным», т. е. прибывшим на заработки по оргнабору. Таким образом, очевидно, что культурная оппозиция «свой» – «чужой» на севере весьма устойчива.

На формирование современного состава населения европейского севера и характер межэтнического взаимодействия весьма суще-

ственно повлияли сталинские репрессии 1930–1950-х гг., в результате которых на Севере были созданы сотни лагерей, лагпунктов и других учреждений системы ГУЛАГа [Шашков 1996; Морозов 1997; Коротаев 2004]. Огромный поток вынужденных переселенцев существенно изменил не только этнический состав населения республик и округов, но и соотношение между местным и пришлым населением. Казалось бы, возникли условия для формирования новых региональных идентичностей, для преодоления культурных дистанций между этническими группами. Однако местное население и высланные представляли собой две разные и даже противостоящие социальные группы. Подавляющую массу мигрантов составляли спецпереселенцы и заключенные лагерей ГУЛАГа, с которыми местному населению контакты были запрещены. Кроме того, из числа местных жителей набирались охранники лагерей, официальная пропаганда изображала спецпереселенцев и заключенных как «врагов общества» и тем самым создавались новые культурные барьеры и культурные оппозиции. После того как значительная часть заключенных была освобождена и многие из них осели на севере, культурные стереотипы, сформировавшиеся во время «расцвета» ГУЛАГа, переместились в бытовую сферу [Шабаев 2007б].

Вместе с тем усилившиеся во второй половине XX в. процессы урбанизации и унификации образа жизни неизбежно вели к интенсификации взаимодействия между мигрантами и старожильческим населением, между представителями разных этнических групп. Важную роль в процессах культурной миксации играли и идеологические установки советского режима, нацеленные на формирование «новой исторической общности людей» и «дружбу народов». В сознании населения все более закреплялись стереотипы восприятия этнической идентичности как «вторичной» и «незначимой», при этом все более очевидной становилась гражданская, общесоветская идентичность.

Распад СССР и «кризис идентичностей», сопровождавшиеся в политическом плане процессами суверенизации и явлением, которое получило странное название «национальное возрождение», казалось бы, создавали почву для актуализации этничности и не случайно многие исследователи писали, что место советской идеологии заняла идеология национализма, в том числе этнического национализма.

Перед выборами 1993 г., т. е. спустя два года после того как СССР перестал существовать, был осуществлен российско-американский исследовательский проект «Предвыборная ситуация в России». В рамках этого проекта в Коми был проведен общереспубликанский опрос населения. Тогда только 6,9 % респондентов в Коми признавали, что распад СССР был полезен, и 11,1 % отмечали, что он «скорее полезен, чем вреден», а подавляющее большинство респондентов

признавало его вредным. При этом 23,2 % респондентов отметили, что считают родиной СССР, 35,5 % назвали родиной Россию, 35,8 % – Республику Коми, остальные затруднились дать ответ. Сходные ответы были получены и во многих других регионах РФ [Губогло 2003].

Три года спустя, по программе социально-психологического мониторинга в РК был проведен общереспубликанский опрос, в ходе которого выяснялось, в частности, отношение респондентов к этничности (см. табл. 1).

Таблица 1

Распределение ответов на вопрос об отношении к национальности (этнической принадлежности), в %

1. Национальность дана человеку от природы или от бога и менять ее нельзя	24,6
2. Благодаря национальной принадлежности у людей сохраняется память о предках, о Родине и ее истории	22,7
3. Каждый нормальный человек должен гордиться своей национальностью	21,5
4. Национальность – это то, что объединяет людей, позволяет им добиваться общих целей	6,8
5. Не только в будущем, но уже сейчас понятие национальности в значительной мере устарело	10,1
6. Человек вправе сам выбирать себе национальность	8,2
7. Национальность – это то, что разъединяет людей, противопоставляет их друг другу	6,1

Очевидно, что в сознании большинства респондентов преобладало позитивное отношение к категории этнической принадлежности, хотя ее восприятие было неоднозначным. При этом характер этнической идентификации у представителей разных этнических групп населения республики существенно различался. Более однозначная этническая идентичность характерна для русских, ибо 72,6 % русских респондентов назвали себя представителями только своей национальности. У коми таковых было 51,9 %, у украинцев – 31,8, среди представителей других этнических групп – 40,0 % [Вячеславов: 24–25], т. е. можно говорить о том, что значительные доли представителей всех этнических групп обладают множественной этнической идентичностью или находятся на стадии смены одной идентичности другой. Особо стоит заметить, что и значительная доля «русских» имеет множественную идентичность. И в данном случае можно со-

слаться на точное замечание С. Соколовского: «...Неопределенность *Других*, позволяющая в любой момент включить в эту категорию любое число новых членов, свидетельствует о протейном характере русскости, впрочем, как и о характере любой доминирующей общности...» [Соколовский: 42–43].

В плане оценки изменений, связанных с отношением к категории национальность (этническая принадлежность) показательны результаты опроса «Этнокультурный потенциал регионов как фактор формирования российской нации», который был проведен в Архангельске и Сыктывкаре в июне 2008 г. Опрос проводился по заказу Министерства регионального развития не только в Архангельской области и в Коми, но и в других регионах РФ.

Важным показателем, характеризующим этническое самосознание и культурные стереотипы, стали ответы на вопрос «Как вы понимаете “национальность”»? Лишь 8,3 % в Коми и 13,3 % в Архангельске заявили, что это «то, что в советские времена обозначалось в паспорте», на основании чего можно было предположить, что советское понимание термина, когда этническая принадлежность и национальность были синонимами, практически ушло в прошлое. Но 61,2 % в Архангельске и 65,8 % в Сыктывкаре или абсолютное большинство считают, что «национальность» – это категория, связанная с происхождением родителей и предков (а 40,8 % и 42,1 % соответственно указали, что оно является производным от языка и культуры). Иными словами, понимание категории «национальность» не как гражданского определителя, а как этнического остается доминирующим. Вместе с тем следует отметить, что достаточно значительная доля респондентов (24,7 % в Архангельске и 19,3 % в Сыктывкаре) понимает категорию «национальность» как гражданство, т. е. таким же образом, как и в других странах, что является свидетельством заметного сдвига в массовом сознании населения. Отчасти это, видимо, можно объяснить также и тем, что большая часть респондентов хоть раз, но выезжала за пределы страны (никогда не выезжали только 38,5 % в одном случае и 38,3 % – в другом).

Меняющееся понимание названной категории приводит и к *изменению отношения к ней*. Об этом свидетельствует тот факт, что 15,0 % опрошенных в Архангельске и 18,4 % в Коми согласны с тем, что человек может иметь две или более «национальностей», а еще около трети в обоих городах допускают такую возможность «в некоторых случаях» (30 и 40 % выступают против этого). Почти треть (30,9 % и 31,4 %) признает, что человек может менять «национальность» в течение жизни. Таким образом, за 12 лет число тех, кто допускает свободный выбор этнической принадлежности самим человеком, выросло в 4 раза, если судить по Республике Коми. Правда, необходимо

признать, что на селе общественное мнение более консервативно, но вряд ли данные по селу смогли бы существенно изменить картину перемен в массовом сознании, ибо наши исследования показывают, что позиции, к примеру, сельской коми молодежи быстро меняются.

Этничность на севере сегодня нельзя рассматривать только как культурный феномен. Она представляет собой и политический ресурс [Шабаев 2010а], и символический капитал, который успешно используется в борьбе за статус и ресурсы. С целью получения максимальных выгод от эксплуатации названного символического капитала этнические антрепренеры и некоторые политики стимулируют своей деятельностью процессы актуализации идентичностей, реидентификации и переосмысления этнических категорий. Данные процессы проанализированы в отдельной статье [Шабаев 2010б], хотя ситуация внутри рассмотренных нами культурных групп развивается столь динамично, что необходимо будет проводить новые исследования.

При этом необходимо заметить, что межэтнические отношения на европейском севере нельзя назвать образцом толерантности. Здесь показательными являются ответы на вопрос о недавних этнических мигрантах. Сначала опрашиваемым предлагалось выделить этнические группы населения РК, которые, по их мнению, возникли недавно. Затем предлагалось определить свое отношение к данным группам. Среди таких групп на первом месте по упоминаемости находятся «кавказцы», на втором азербайджанцы, на третьем армяне, затем идут китайцы и вьетнамцы. Количество и тех и других ничтожно, но в массовом сознании, видимо, уже прочно сформировано представление об угрозе из Азии, о предстоящем «нашествии» китайцев и вьетнамцев, а потому данные группы по упоминаемости обошли реально формирующиеся группы мигрантов. О своем положительном отношении к «новым этническим группам» заявили 10,1 % и 13,7 % опрошенных архангелогородцев и сыктывкарцев, о нейтральном – 59,9 % и 64,6 %, об отрицательном – 30,0 % и 21,7 % соответственно.

Слабость и неакцентированность региональных идентичностей приводит к тому, что конфликты идентичностей, которые вписываются в две культурные оппозиции «свои» – «чужие» и «северяне» – «южане» становятся все более многообразными. Свидетельством тому становится высокий уровень ксенофобии. Этот уровень одинаково высок в Коми, Карелии, в Архангельской и Мурманской областях, о чем свидетельствуют результаты целого ряда социологических исследований, в том числе и результаты опроса в марте 2010 г.: менее половины опрошенных в Мурманске, Архангельске и Сыктывкаре заявили, что для них нет народов, к представителям которых они относятся с недоверием. Остальные респонденты указывали на наличие

подобных групп, что создает условия для устойчивого воспроизводства в массовом сознании образов «других» и «чужих» и для поддержания межэтнической напряженности в местных сообществах. Причем межэтническое противостояние и даже конфликты могут иметь место не только в крупных городских центрах с полиэтническим составом населения, но и в самых глухих поселках. Особо ощутимо неприятие «кавказцев» и вообще всех «южан», о чем свидетельствуют как наши собственные исследования [Шабаев, 2004], так и результаты других исследовательских проектов [Змеева 2009; Разумова 2006]. Конфликт между «южной» и «северной» идентичностями, вероятно, связан с разными культурными образами тех этнических групп, которые явно или опосредованно ассоциируются респондентами с названными идентичностями. Отчасти об этом свидетельствует и опрос, проведенный в трех названных городах, ибо в качестве основного отличия «северян» от остального населения называются психологические и поведенческие характеристики, при этом когда в эту оппозицию вносятся этнические значения, сущность ее не меняется [Змеева 2007: 139]. Здесь следует согласиться с И. Разумовой, которая замечает: «Взаимные представления этнолокальных групп друг о друге в пределах российского пространства и поведенческие стереотипы создаются также в соответствии с расширенным спектром геополитических, этнических, характерологических и прочих значений, которыми наделяются оппозиционные понятия “севера” и “юга”, “востока” и “запада”» [Разумова 2007: 120].

В числе «прочих значений», безусловно, заслуживают особого внимания локальные, региональные и гражданские идентичности.

Локальные, региональные и гражданские идентичности

Говорить о европейском севере как о едином культурном пространстве возможно лишь оценивая некие материальные, вещественные элементы культурной среды, но вряд ли это допустимо, когда мы говорим о социальных общностях, формировавшихся и формирующихся на данной территории. Культурное единство названной территории весьма условно, поскольку изначально освоение огромного пространства носило очаговый характер. Этот очаговый характер освоения сохранился и в советские годы, когда шла промышленная колонизация севера. Не случайно специалисты называют северные города – городами-изолятами [Пилясов 2009]. Многие поселения и города никак хозяйственно не связаны с местной экономикой, а культурно – с другими местными сообществами.

Народы, которые проживают на пространстве европейского севера, этнографы условно разделяют на этнографические группы, по-

скольку культурные различия между группами были весьма заметны. Но помимо этнографических групп (часто весьма условных), в каждом этническом сообществе можно выделить еще много локальных культурных групп, у которых и ныне сохраняется довольно устойчивое локальное самосознание.

К примеру, русское население европейского севера и в первую очередь коренное население Архангельской области этнографы именуют поморами, но сами жители Архангельской глубинки и поныне разделяют себя на пинежан, лешуконцев, мезенцев, важан и т. д., причем местная солидарность проявляется не только в самоощущениях, но и в стремлении формировать земляческие объединения из тех, кто покинул родные края и перебрался, к примеру, в Архангельск.

О значимости локальных идентичностей можно судить на примере формирования местного политического движения «Важский край». В конце апреля 2009 г. главы пяти районов Архангельской и Вологодской областей заявили о начале процесса общеважской интеграции. Идеологи процесса исходили из того, что «Важский край как единое административное образование сначала был в конце XVIII в. разделен на две части (Вельский и Шенкурский уезды), а в конце 20-х гг. XX в. окончательно уничтожен при проведении «советского районирования». Начиная с конца 80-х гг. идея общеважской солидарности вновь стала возрождаться благодаря усилиям активистов-краеведов из разных районов, а в середине 90-х гг. ее официально провозгласили ключевой в своей Программе члены движения «Важский край» [Главы 2009]. Важскую «инициативу» власти Архангельской области не поддержали. Сама же «важская инициатива» возникла потому, что в Архангельской губернии издавна существовала своя оппозиция «северяне» – «южане»: *поморов* противопоставляли ваганам, т. е. жителям юга губернии.

О значимости локальных идентичностей писал уроженец европейского севера Питирим Сорокин в «Системе социологии», заявляя, что среди социальных связей самыми сильными являются именно земляческие связи [Сорокин, 1991].

В этом смысле весьма важной идентичностью должна являться региональная идентичность, но еще один *парадокс* ситуации на европейском севере заключается в том, что подобные идентичности здесь не сформировались, свидетельством чему может служить отсутствие каких-либо политонимов, обозначающих граждан трех национально-государственных образований: Республики Карелия, Ненецкого автономного округа и Республики Коми. Но более значимо то, как сами жители северных регионов воспринимают степень социальной интегрированности территориальных сообществ.

Весьма показательны в этом отношении данные опросов, которые были проведены в Республике Коми в 1996 и 2004 гг. [Шабаев, 2004б;

2008] В обоих случаях большая часть респондентов отрицала, что в республике сформировалось единое территориальное сообщество, объединенное общими интересами и общей идентичностью. Опрос, который был проведен нами в марте 2010 г. в трех областных центрах (Сыктывкаре, Архангельске, Мурманске) в данном отношении также дал показательный результат. На вопрос анкеты «Как Вы считаете, можно ли говорить о том, что жители вашего региона – это единое и сплоченное сообщество, у которого есть общие интересы и традиции» ответили «да» 39,7 % респондентов в Архангельске, 38,8 % в Мурманске и 32,8 % в Сыктывкаре, а большая часть либо отрицала, что территориальное сообщество интегрировано, либо затруднялась ответить на данный вопрос. Северные региональные идентичности так и не сформировались, хотя успешный опыт целенаправленного формирования таких идентичностей, осуществлявшийся не на этнической, а на территориальной (гражданской) основе, в России имеется (татарстанцы – в Татарстане, югра – в Ханты-Мансийском автономном округе).

Таким образом, очевидно, что нынешние административные границы и статусы субъектов РФ оказывают незначительное воздействие на формирование региональных идентичностей.

С начала 1990-х гг., как уже отмечалось выше, характер идентификации россиян последовательно изменялся и наиболее очевидные изменения связаны с гражданской идентичностью.

В 1993 г. в Республике Коми был осуществлен уже упомянутый российско-американский исследовательский проект «Предвыборная ситуация в России». Помимо изучения электоральных предпочтений граждан, перед исследователями была поставлена задача оценить этнополитическую ситуацию в регионе и роль этничности и гражданства в культурных позициях местного сообщества.

Своеобразным индикатором тогда служили ответы на вопрос «Что для Вас является Родиной». Были получены следующие ответы: «моя Родина – бывший СССР» – 23,2 %; «моя Родина Россия» – 35,5 %; «моя Родина – Республика Коми» – 35,8 %, остальные респонденты не смогли определиться с ответом на данный вопрос.

Опрос населения Мурманска, Архангельска и Сыктывкара помимо всего прочего показал, что местный патриотизм невысок, но общероссийская идентичность является доминирующей для жителей всех трех городов: гражданином России себя называют 58,7 % архангелогородцев, 71,1 % мурманчан и 55,1 % сыктывкарцев и еще от четверти до трети респондентов в указанных городах заявили, что считают себя и гражданами России и гражданами своей области или республики (только гражданами области/республики назвали себя от 3 до 6 %). Таким образом, тенденция к укреплению российской гражданской идентичности является очевидной.

Еще более показательно, в какой мере у населения трех северных городов сохраняется «советская идентичность». Гражданином (гражданкой) СССР себя назвали 7,4 % респондентов в Архангельске, 6,4 % – в Сыктывкаре и 0,7 % – в Мурманске. Можно сделать вывод, что советская идентичность практически перестала являться значимой величиной среди гражданских идентичностей.

Не менее показательны результаты опроса 2008 г. Они показали, что для 28,8 % и 33,0 % респондентов в Архангельске и Сыктывкаре россияне представляются сообществом народов, т. е. для них более актуально этническое восприятие общности, а для 40,2 % и 33,4 %, т. е. для несколько большей доли респондентов, наиболее приемлемым является восприятие россиян, как гражданского сообщества и потому они считают правильным понятие «российский народ».

На вопрос «согласны ли вы с тем, что граждане Российской Федерации – это российская нация» ответили «да» 23,7 % в Архангельске и 30,7 % в Сыктывкаре, а еще почти 15 % заявили, что для формирования нации потребуется еще несколько или много лет. Доля тех, кто согласен с утверждением «в условиях России единая нация возникнуть не может» оказалась весьма значительной – 35,9 % и 35,9 %, что свидетельствует как об объективных трудностях процесса формирования нации, так и о том, то пропаганда идеи нации и идеи *российскости* в обоих регионах ведется слабо, и *нациестроительство не является целью региональной этнополитики*.

Но как это ни парадоксально, 52,8 % опрошенных в Архангельске и 61,9 % в Сыктывкаре заявили, что «не отрицая своей национальной принадлежности» они могут сказать о себе «Моя национальность – россиянин»! С одной стороны, это свидетельствует о неустойчивости этнических категорий, а с другой – о потенциальной готовности населения к форсированию процессов нациестроительства, процессов гражданской интеграции.

Слабость региональных (и этнических) идентичностей на Севере, воздействие процессов деколонизации и деиндустриализации дают основания предполагать, что и общая северная идентичность также не может быть сегодня значимым культурным маркером. Но в реальности именно общая северная идентичность наиболее очевидно проясляет себя среди территориальных гражданских идентичностей. На вопрос «Ощущаете ли вы себя северянином» в 2010 г. в Архангельске однозначно положительно ответили 61,6 % респондентов, в Мурманске – 77,3 % и в Сыктывкаре – 58,1 %, а доля тех, кто не желает признавать себя представителем северного сообщества, во всех трех городах менее 10 %. Ответы на уточняющий вопрос об этнической составляющей северной идентичности позволяют говорить, что в понимании жителей названных трех «северных региональных столиц»

северная идентичность не связана с «народами севера», то есть она носит не этнический, а гражданский характер. Значительная часть респондентов отмечала, что северянином может себя считать не только житель северных регионов, но и тот, кто живет за их пределами, но чья судьба связана с севером, т. е. это не просто земляческая связь, но именно идентичность.

Слабость региональных идентичностей и наличие прочной северной идентичности показывают, что европейский север воспринимается все же как «Русский Север», но не как *русская этническая провинция*, а как единый культурный регион, образ которого прочно укоренился в массовом сознании.

Заключение

Север европейской части России, долгое время представлявший себя культурной и интеллектуальной элитой страны как историческая провинция, сыгравшая важнейшую роль в формировании русской идентичности, как некое символическое и сакральное пространство, определившее культурный образ страны, утрачивает в последние десятилетия как свое экономическое значение, так и привлекательность для местного населения и мигрантов из других регионов страны. Одновременно происходит изменение культурного образа региона, ибо место образа хранителя национального духа и традиций, а также региона, представляющего большие возможности для реализации личных стратегий, занимает образ далекой и отсталой периферии, с которой нельзя связывать ни личные судьбы, ни судьбы отечества. В результате Север продолжает активно терять жителей, и исход населения превратился в устойчивую тенденцию.

Этнические идентичности на европейском севере, очевидно, ослабевают, но при этом межкультурная дистанция между разными этническими группами сохраняется и в ее воспроизводстве и поддержании важную роль играет оппозиция «северяне» – «южане». Однако сам мигрантский характер северных сообществ мало влияет на конфликты идентичностей и причина такого положения дел кроется в отсутствии на региональном уровне реальной политики интеграции и местной идеологии, которая бы служила укреплению гражданской солидарности членов территориальных сообществ, формированию целостных гражданских сообществ.

Литература

- Булатов В. Русский север. Книга третья. Поморье. Архангельск, 1999.
- Власова И.В. Этническая история и формирование населения Русского Севера // Этнопанорама. 2005. № 1–2.

Вячеславов В., Ковалев В., Шабаетов Ю., Ярошенко С. Время и бремя кризиса. Республика Коми осенью 1996 года (по материалам социологического опроса) // Вестник Государственного Совета Республики Коми. Специальный выпуск. 1997.

Главы пяти районов Архангельской и Вологодской областей заявили о начале процесса общеважской интеграции // www.rusnord.ru

Губогло М.Н. Идентификация идентичности: Этносоциологические очерки. М., 2003.

Данилов Д. Северный морской путь и Арктика: война за деньги уже началась // www.rusnord.ru

Деготь Е. Пространственные коды «русскости» в искусстве XIX века // Отечественные записки. 2002. № 6.

Дранникова Н.В. Чудь в устной традиции Архангельского севера. Архангельск, 2008.

Змеева О. Кавказцы на Кольском Севере: к проблеме трансформации этнической идентичности // Этнодемографические процессы на Севере Евразии. Сб. науч. трудов. Вып. 4. Ч. 2. М.; Сыктывкар, 2007.

Змеева О.В. «Зона этнической бесконфликтности» и особенности регионального самосознания «северян» // Вестник Поморского университета. Серия «Гуманитарные и социальные науки». 2009. № 6.

Клементьев Е.И. Республика Карелия в зеркале переписи 2002 г. // Этнокультурный облик России: перепись 2002 года / отв. ред. В.В. Степанов, В.А. Тишков. М., 2007.

Коротаяев В.И. На пороге демографической катастрофы: принудительная колонизация и демографический кризис в Северном Крае в 1930-е годы XX века. Архангельск, 2004.

Лихачев Д.С. Предисловие // Гемп К.П. Сказ о Беломорье. Архангельск, 1983.

Матвеев А.К. Субстратная топонимика Русского Севера // Вопросы языкознания. 1964. № 2.

Морозов Н. ГУЛАГ в Коми крае. 1929–1956 гг. Сыктывкар, 1997.

Пилясов А.Н. И последние станут первыми. Северная периферия на пути к экономике знания. М., 2009.

Предания Русского Севера / сост. Н.А. Криничная. СПб., 1991.

Разумова И., Виноградова С. Кольские саамы в этнокультурном пространстве // Бюллетень Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. № 69. 2006. Сентябрь-октябрь.

Разумова И. «Миграционный текст» в постсоветской России (на материалах Северо-Западного региона) // Этнодемографические процессы на Севере Евразии. Сб. науч. трудов. Вып. 4., Ч. 2. М.; Сыктывкар, 2007.

Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX века. М., 2004.

Русский Север становится безлюдным // www.kominarod.ru

Рябинин Е.А. Проблема финно-угорского субстрата в древнерусской (русской) народности (обзор историографии XIX – 20–30-х гг. XX в.) // Современное финно-угроведение. Опыт и проблемы. Л., 1990.

Север: проблемы периферийных территорий / отв. ред. В.Н. Лаженцев. Сыктывкар, 2007.

Соколовский С.В. Топология российского классификационного мышления // Соколовский С.В. Образы Других в российской науке, политике и праве. М., 2001.

Сорокин П. Система социологии. Т. 1–3. Сыктывкар, 1991.

Субстратная топонимия Русского севера [Текст] / А.К. Матвеев. Екатеринбург, 2001.

Теребихин Н.М. Метафизика Севера. Архангельск, 2004.

Шабаев Ю.П. Время кризиса и этнополитические воззрения представления молодежи // Идентификация идентичности. Т. 2. М., 1998. С. 91–112.

Шабаев Ю.П. Цыганская тема в архангельских СМИ // Бюллетень сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. 2004. № 58.

Шабаев Ю.П. Территориальное сообщество и этнополитические воззрения населения Коми // Социологические исследования. 2004. № 11.

Шабаев Ю.П. Республика Коми: меняющиеся лики мигрантского сообщества // Этнографическое обозрение. 2007. № 5.

Шабаев Ю.П. Территориальная и социальная идентификация жителей Республики Коми (по материалам социологических исследований) // Формирование региональной структуры гражданского общества: социально-экономические и социокультурные аспекты. Материалы третьего северного социально-экологического конгресса «Социальные перспективы и экологическая безопасность», 18–20 апреля 2007 г. Сыктывкар, 2008.

Шабаев Ю.П., Чарина А.М. Финно-угорский национализм и гражданская консолидация в России (этнополитический анализ). СПб., 2010.

Шабаев Ю.П., Дронова Т.В., Шарапов В.Э. Коми-ижемцы, поморы и усть-цилемы: модели культурных трансформаций // Этнографическое обозрение. 2010. № 5.

Шашков В.Я. Раскулачивание в СССР и судьбы спецпереселенцев. 1930–1954 гг. Мурманск, 1996.

Bjørn Brunstad, Eivind Magnus, Philip Swanson, Geir Hønneland, Indra Øverland. Big Oil Playground, Russian Bear Preserve or European Periphery? The Russian Barents Sea Region towards 2015. Eburon Delft: Eburon Academic Publishers, 2004.

Shabaev Iurii Paradoxes in the Social and Cultural Transformation of the European North of Russia // Sibirica. Vol. 9. No 1. Spring 2010.

И.И. Бойко

ЧУВАШСКИЙ ЯЗЫК И ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ – ПРОБЛЕМЫ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО И ПОЛИТИЧЕСКОГО ВЫБОРА

Язык – один из важнейших культурных маркеров, служащий для большинства российских граждан как основанием для этнической идентичности, так и фактором ее формирующим¹. В силу ряда причин эта роль языка нередко тесно переплетается с политическими и государственными представлениями. Чувашский язык в своем развитии также испытывает влияние симбиоза этнокультурных и государственно-политических практик, и началось это во второй половине XIX в. – времени создания И.Я. Яковлевым чувашской письменности, организации им школьного образования на языке своего народа. В этот период многие государственные чиновники с опасением относились к попыткам введения в школьное образование «иностранческих» языков, поскольку видели в этом возможность для сепаратистских настроений. В 1867 г. «Журнал Министерства народного просвещения» в редакционной статье «К вопросу об устройстве училищ для иностранческих детей Казанского учебного округа» писал: «Утвердите язык письменностью, дайте ему некоторую литературную обработку, изложите его грамматические правила, введите его в школу и церковь, и вы тем самым утвердите и разовьете соответственно народность, и доселе безразличную в отношении к языку массу чуваш и друг., с явным даже вовлечением к усвоению русского языка, вы обратите в племя, которое будет дорожить своими особенностями и будет сознательно настаивать на своем обособлении» [Цит. по: Петров: 41]. Но Россия после 1861 г. уже жила в новых условиях, важ-

¹ О различных точках зрения на роль и место языка в качестве маркера культурных границ см., например: Шлее Г. Управление конфликтами. М., 2004. С. 107–113; Хабенская Е.О. «Родной язык» как этнический символ // Казанский федералист. 2004. № 1(9). С. 91–92; Габдрахманова Г.Ф. Этничность, язык, образование. Политический и практический опыт постсоветского Татарстана // Казанский федералист. 2006. № 4 (20). С. 52. О проблемах искусственных конструкций, в которых родной язык является индикатором национальностей см.: Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003. С. 208–222.

нейшей задачей оставалось приобщение чувашей и других народов к православию, и в 1870 г. министерство приняло постановление, разрешавшее использовать родной язык в начальных школах для «инородцев». Первые результаты развития образования на чувашском языке в политической и этнокультурной сферах проявились в годы революционных событий 1905–1907 гг. (создание общечувашской газеты «Хыпар» («Весть»), зарождение демократического движения и др.). Процессы конструирования и укрепления чувашской идентичности получили новый импульс в феврале 1917 г. и в последующих революционных событиях.

С образованием Чувашской автономной области (1920 г.) проводилась политика реализации чувашского языка в государственном управлении, других сферах общественной жизни. Он вводился в качестве государственного и обязательного во всех советских органах и кооперативно-общественных учреждениях, в судопроизводстве и национальной школе автономии. Это не означало отмену русского языка, но все официальные бумаги, составленные в официальных учреждениях, а также частными лицами на чувашском языке, имели такую же юридическую силу, как и документы на русском языке. В республике началась терминологическая работа, были образованы специальные курсы по обучению технике делопроизводства на чувашском языке и др. Постановление ВЦИК от 14 апреля 1924 г. предусматривало постепенный перевод делопроизводства всех государственных органов или отдельных их частей на местные языки. Одновременно в 1920-е – первой половине 1930-х гг. в республиках проводилась политика «коренизации», то есть продвижения представителей титульных этносов в систему государственного управления. В результате, представленность чувашей в центральных государственных учреждениях республики повысилась с 35–40 % в 1924 г., до 49,7 % в 1925 г. и 60,5 % в 1934 г. [Клементьев 2008: 319–320]. Таким образом, соотношение доли двух ведущих этнических групп в руководящих органах государственной власти приблизилось к удельному весу чувашей и русских в составе всего населения республики. Вместе с тем такие перемены в составе складывающейся номенклатуры не могли не иметь и оборотной стороны. Политика коренизации использовалась для удаления от дел ряда представителей руководящего состава автономии, не являвшихся чувашами по этнической принадлежности, не владевших чувашским языком¹. Со второй полови-

¹ По данным, любезно представленным В.Н. Клементьевым, из Чебоксар в этой связи были вынуждены уехать И.И. Вальдман, И.А. Крынецкий, Я.П. Соснин, занимавшие ответственные посты в партийных и советских органах Чувашской автономной области. Подобные явления имелись и на более низких уровнях властных органов.

ны 1930-х гг. политика реализации чувашского языка и коренизации была свернута [Клементьев 2009: 549].

В образовательном процессе с 1918 г. началось широкое использование чувашского языка. Всеобщее обязательное начальное (с 1930 г.), а затем неполное среднее образование (с 1959 г.) в сельских школах республики (за исключением районов с компактным проживанием русских, татар и мордва) осуществлялось на чувашском языке. Сложившаяся система обучения в 1–7 классах просуществовала до начала 1960-х гг. К этому времени постепенно стали проявляться проблемы качества знаний, получаемых в таких школах. Уже в начале 1950-х гг. серьезную озабоченность вызывала низкая успеваемость учащихся, особенно по математике и русскому языку. Весной 1953 г. в республике одна пятая часть школьников не смогла получить положительные оценки по этим предметам. Реально уровень знаний был еще ниже, поскольку в ходе проверок фиксировались многочисленные факты завышения оценок, особенно в четвертом и седьмом классах, выпускники которых сдавали переходные экзамены. Например, в пятых классах в 1953 г. не успевало около 28 % учащихся, а в восьмых – почти 30 %. По итогам 1955/56 учебного года в пятых и восьмых классах сельских школ не успевало 25–33 % учеников. Низкий уровень успеваемости был связан не только с языком обучения (в абсолютном большинстве сельских школ республики образовательный процесс шел на чувашском языке). В городских школах ситуация с успеваемостью была несколько лучше, но и здесь имелись серьезные проблемы. Так, в Чебоксарах по итогам второй четверти 1956/57 учебного года неудовлетворительные оценки имели около 15 % школьников, а в отдельных учебных заведениях – каждый четвертый¹. Ситуация осложнялась тем, что руководители не только образовательной системы, но и страны в целом оказались перед лицом новых вызовов.

К середине 1950-х гг. созрело новое понимание социально-экономической ситуации, особенно в отношении развития индустриальных отраслей, значительно уступавших мировым стандартам в техническом отношении. На эту тему прошел ряд совещаний, организованных ЦК КПСС, в 1955 г. высшим партийным органом и правительством СССР было принято специальное постановление «Об улучшении дела изучения и внедрения в народное хозяйство опыта и достижений передовой отечественной и зарубежной науки и техники». Дальнейшие перспективы и конкретные мероприятия по развитию промышленности рассматривались на июльском (1955 г.)

¹ Государственный архив современной истории Чувашской Республики (далее: ГАСИ ЧР). Ф. 1. Оп. 26. Д. 27. Л. 15.

пленуме ЦК КПСС и XX съезде партии. Большое внимание уделялось автоматизации и механизации производства, развитию аппарата- и приборостроения. В Чувашии откликом этих перемен стала организация ряда предприятий электротехнической промышленности и приборостроения. В этих условиях страна нуждалась в наращивании подготовки грамотных инженеров и техников, квалифицированных рабочих, отвечавших современным требованиям производства. Выпускники многих школ республики, в которых обучение до 8-го класса шло на чувашском языке, нередко испытывали трудности при сдаче вступительных экзаменов в вузы и техникумы, в первую очередь на инженерные специальности, по которым подготовка шла не в Чувашии. Росла необходимость в хорошем знании русского языка и в связи с заметно расширившимися потребностями государства в перемещении рабочей силы, усилившимися межэтническими контактами в ходе выездов молодежи за пределы республики (целина, комсомольские стройки, организованный набор рабочей силы и т. п.) и увеличивавшегося притока молодых специалистов из различных регионов страны на строящиеся предприятия в самой республике. Нельзя упускать из виду и идеи коммунистического строительства, предполагавшего единство всего советского народа, и при этом, как отмечает А.П. Хузангай, ««русификация»... не была главным компонентом национальной политики “малых” народов и этнонациональных меньшинств доминирующей (русской) нацией (догма интернационализма)... Главным был момент приобщения к некоей идеологии, единство на базе этой идеологии, ассимиляция не с другим народом, а с абстрактной идеологией» [Хузангай: 92]. На повестке дня продолжала стоять и обобщающая задача – укрепление и расширение позиций русского языка, который обеспечивал функционирование системы образования, управления, армии, в чем проявляется заинтересованность государства [Тишков 2002: 5].

К руководству республики стали обращаться родители учащихся с просьбой перевести обучение в школах на русский язык. Вполне возможно, что часть таких обращений была инициирована партийными, советскими органами, руководителями образовательных учреждений, но объективно необходимость в переменах настала. В середине 1950-х гг. началось осуществление перехода обучения в 5–8 классах на русский язык. В начальной школе учеба как и прежде шла на чувашском языке, русский язык вводился в программу как предмет с первого класса со второй учебной четверти. Первые меры были достаточно продуманными. На заседании бюро обкома КПСС в августе 1956 г. отмечалось, что в переходе обучения на русский язык необходима постепенность¹. Вторая сессия Верховно-

¹ ГАСИ ЧР. Ф. 1. Оп. 26. Д. 27. Л. 15.

го Совета ЧАССР (июнь 1959 г.) признала необходимым сохранить установившуюся традицию обучения в старших классах чувашских средних школ на русском языке. Законодательный орган республики предоставил Министерству просвещения ЧАССР право решать по желанию родителей и учащихся в каждом отдельном случае вопросы перевода обучения на русский язык в старших классах чувашской восьмилетней школы, то есть в 5–8 классах. В июле 1960 г. обком КПСС и правительство Чувашии приняли постановление «О переходе к обучению учащихся в V–VIII классах на русском языке и мерах по улучшению изучения русского языка и литературы в чувашских школах», в котором этот процесс намечался на ближайшие два-три года¹.

Владение русским языком отвечало объективным потребностям населения республики, давало больше возможностей выпускникам школ для поступления в высшие и средние специальные учебные заведения, особенно за пределами республики, облегчало расширявшиеся этнические контакты. В то же время, несмотря на напоминания о постепенности, переход на русский язык обучения не всегда осуществлялся обдуманно, не был обеспечен подготовленными кадрами учителей, учебно-методическими пособиями и т. п. Все это вызывало трудности у школьников. Расширение преподавания на русском языке соответственно вело к сужению образовательных функций чувашского языка, что беспокоило в первую очередь представителей образования, творческую и научную интеллигенцию. Но открытые обсуждения этой проблемы не допускались, хотя в редких случаях отдельные мнения публиковались. В апреле 1956 г. в республиканской газете «Коммунизм ялаве» (Знамя коммунизма) была помещена статья сотрудника республиканского института усовершенствования учителей М.Р. Федотова «О преподавании родного языка в чувашских школах», в которой автор высказывал озабоченность в связи с сокращением преподавания чувашского языка, который, по его мнению, является основой развития родной культуры. Подобные высказывания официальные круги считали демагогическими, политически ошибочными и ссылались на данные переписи 1959 г., которая зафиксировала, что абсолютное большинство чувашского населения республики (91,5 %) не забыло свой язык и считало его родным². В 1961 г. с критикой уровня преподавания чувашского языка в школах и отношения к нему в целом высказывался народный поэт Чу-

¹ Там же. Д. 1083. Л. 195, 196.

² Напомним при этом, что запись в переписном листе о родном языке не является индикатором уровня владения им. Подробнее об этом см.: Тишков В.А. Реквием по этносу... С. 210–211.

вашии С.В. Эльгер, который дважды обращался с письмом к первому секретарю Чувашского обкома КПСС. Он также выступал против перевода обучения на русский язык в старших классах общеобразовательных школ. Его конкретные замечания о недостатках преподавания языка принимались, но общая позиция подверглась критике¹. Проблема перехода на русский язык обучения продолжала волновать чувашскую интеллигенцию и в дальнейшем. С другой стороны, высказывались предложения о переходе на русский язык обучения не только с 5-го, но и с младших классов. В октябре 1966 г. в республиканской газете «Советская Чувашия» была помещена в порядке обсуждения статья о подготовке школьников младших классов к переходу на русский язык обучения. Бюро Чувашского обкома КПСС, не отрицая верной постановки проблемы, считало, что сам факт организации подобной дискуссии по этой проблеме ошибочен, поскольку еще не полностью решены задачи перехода на русский язык обучения с 5-го класса. В этом вопросе не должно быть поспешных выводов и субъективных решений, отмечалось в партийном документе². Таким образом, принятое решение о переводе на русский язык обучения учитывало сложившуюся ситуацию с уровнем подготовки учащихся, их будущими перспективами, задачами самого государства. При этом в механизме принятия решения присутствовал и такой элемент, как учет мнения родителей. Понятно, что когда процесс был запущен, его итоги были предопределены, но аргументы власти при этом опирались в основном на объективную ситуацию. Расширение возможностей для профессионального и социального роста молодых людей было важнейшим итогом подобного выбора. С этой точки зрения нельзя не согласиться с утверждением М.Н. Губогло, что владение русским языком является признаком силы, а не слабости овладевшего им нерусского человека, показателем его внутренней свободы, а не признаком его ущемленности или ущербности [Губогло: 19].

Вопросы, имеющие отношение к языкам обучения, не стали предметом открытых дискуссий, но в среде научной и творческой интеллигенции они не были забыты и неофициально считалось, что для развития и бытования чувашского языка означенные перемены сыграли отрицательную роль. Эти оценки активно начали проявляться со второй половины 1980-х гг., когда обсуждение этнических проблем в Чувашии стало постепенно выходить из официальных рамок и обретать собственное звучание. Во второй половине 1980-х гг. активные деятели творческой интеллигенции получили возможность

¹ ГАСИ ЧР. Ф.1. Оп. 26. Д. 25. Л. 135; Оп. 28. Д. 14. Л. 68–69; Д. 253. Л. 103–104.

² Там же. Оп. 30. Д. 36. Л. 7.

открыто публиковаться и публично обсуждать проблему «возрождения чувашской нации». В октябре 1990 г. Верховный Совет республики проголосовал за Декларацию о государственном суверенитете Чувашии, а также за «Закон о языках в Чувашской Республике». Оценки принятых законодательным органом Чувашии документов разнятся. Подробный анализ имеется в монографии В.Р. Филиппова, который считает, что они легитимизировали фундаментальные, системообразующие элементы национализма как политической доктрины: этническую государственность и дифференциацию населения на первосортное – «коренное» и второсортное – «некоренное» [Филиппов: 30]. В целом, можно констатировать, что квинтэссенцией этнополитических и этнокультурных процессов в Чувашии конца 1980 – начала 1990-х гг. являлась этноязыковая ситуация. Именно она зачастую служила отправной точкой в заявлениях и действиях наиболее последовательных сторонников суверенитета Чувашии, она вызывала наибольшее беспокойство у их оппонентов. В первую очередь, озабоченность последних связывалась с положениями закона о языках. Тем более что некоторые его статьи вторгались в сферы деятельности, регулируемые российским законодательством, и вступали с ним в противоречие. Принятие этого закона не создало острых этнических конфронтаций во многом и потому, что наиболее спорные положения закона должны были вступить в силу по истечении десятилетнего срока, то есть в 2000 г. Кроме того, известную роль сыграли общая деполитизация общественной жизни и реальная позиция президента республики Н.В. Федорова по этому вопросу. Не были реализованы и некоторые положения «Государственной программы реализации Закона “О языках в Чувашской Республике на 1993–2000 и последующие годы”», утвержденной в мае 1993 г. Верховным Советом Чувашии. Например, Программа предусматривала разработку перечня должностей, занятие которых требовало от претендентов знания обоих государственных языков. Переход к таким новациям диктовался стремлением авторов документов расширить функции чувашского языка в разных сферах общественной, официальной, культурной жизни, в сфере образования и т. д. Реально же это могло привести к вытеснению в основном из сферы управления русскоязычных специалистов. Изучение чувашского языка вводилось во всех учебных заведениях республики, в то же время предусматривалось, что в Алатырском и Поречком районах, абсолютное большинство населения которых составляют русские, оно начнется позднее, с подготовкой учебных пособий, учителей и т. д.

Активные участники чувашского национального движения, многие представители гуманитарной и творческой интеллигенции были убеждены, что принятие Декларации и закона «О языках...» дало воз-

возможность «раскрепостить» чувашей, почувствовать себя «равноправными» в своей республике. Все это пробудило интерес к этнической идентичности. Многими чувашами, не только представителями гуманитарных профессий, был преодолен комплекс «неполноценности», на улицах, в общественном транспорте чувашский язык стал звучать гораздо чаще, чем прежде. Разрушение подобного психологического препятствия стало одним из реальных достижений этих бурных лет. Безусловно, что этот процесс имел и обратную сторону, поскольку представители других народов, в первую очередь русского, порой оправданно, а порой нет, считали заявления и действия лидеров идеи чувашского возрождения националистическими, подрывающими давние традиции исторического соседства народов на этой земле. В марте 1991 г. состоялся первый съезд партии чувашского национального возрождения (ЧАП). В конце года состоялись первые президентские выборы в Чувашии, на которых кандидату на этот пост от ЧАП А.П. Хузангаю не хватило для победы 3,6 % голосов от числа участников голосования. Следует отметить, что в Алатырском и Поречком районах население сделало свой выбор, важными элементами которого стала этническая и этноязыковая составляющие. Если в целом по республике за А.П. Хузангаю отдали голоса 46,4 % граждан, принявших участие в голосовании, то в г. Алатыре 4,9 %, в Алатырском районе – 12,3 %, в Поречком районе – 7,7 %. Небольшую прибавку голосов в Алатырском районе по сравнению с г. Алатырем и Поречким районом кандидат в президенты получил за счет трех деревень, населенных преимущественно чувашами.

Период этнического ренессанса оказался довольно скоротечным. Тяжелые экономические испытания заставили большинство населения реально оценивать идеи суверенитета, «национального» подъема и т. п. Кроме того, на наш взгляд, события в Карабахе, Югославии, а позднее в Чечне в полной мере показали возможные последствия проведения подобной «национальной» политики.

Оценивая решения в этнополитической сфере, принятые законодательным органом Чувашии в условиях «парада суверенитетов», следует отметить, что в них прослеживается значительное влияние этнического и регионального романтизма. Многие активные сторонники принятых решений были искренне заинтересованы в развитии чувашского языка, культуры в целом, но не видели других путей сделать это, кроме как «укреплением» чувашской государственности. В то же время имела активная категория этнических антрепренеров, желающих в развернувшихся событиях реализовать свои амбиции и получить политические, материальные, должностные и пр. преференции.

По мнению части сторонников чувашского этнического движения, со второй половины 1990-х гг. началась сдача ранее завоеван-

ных позиций, а проблема сохранения и полномасштабного функционирования чувашского языка не потеряла своей остроты. А.П. Хузангай убежден, что радикальной модернизации чувашского языка не произошло. Он полагает, что если вести речь «о языковом существовании чувашского народа», то следует признать отсутствие реального чувашско-русского двуязычия (билингвизма) и наличие неравнофункционального двуязычия (диглоссии). Билингвизм имеется лишь на микроуровне среди малых социальных групп чувашей (научно-гуманитарная и художественная «элита», чувашское учительство, представители чувашских медиа и др). На территории Чувашии *de facto* чувашский язык не имеет статуса государственного и не реализует в полной мере свои функции [Хузангай: 91, 93, 101]. Это наблюдение не является единичным, указанная автором проблема действительно имеет место. В.П. Иванов констатирует, что теоретическое и фактическое неравенство государственных языков выражается в том, что знание русского языка, безусловно, обязательно для получения образования, профессии в государственной и производственной сферах и т. п. Знание же чувашского языка на практике не требуется нигде. Особенно это наглядно проявляется среди городского населения: для значительной части молодых чувашей, мордвы и марийцев родной язык, по сути, чужой. Чувашский язык, будучи родным языком абсолютного большинства населения республики, фактически выполняет лишь функции языка деревенско-бытового общения и интенсивно теряет авторитет у подрастающего поколения. По мнению автора, двуязычие в Чувашии одностороннее, что создает определенную напряженность в национальных отношениях [Иванов: 18].

Микроперепись 1994 г. зафиксировала заметное преобладание русского языка в сфере городского образования и воспитания. Из 1000 городских чувашей в учебном процессе и в общении с детьми в дошкольных учреждениях 993 пользовались русским языком и лишь 7 человек – чувашским. В сельской местности соотношение в пользу чувашского – 723 человека предпочитали этот язык и 277 – русский. Среди русских в сельской местности 193 человека из 1000 пользуются чувашским языком, 807 – языком своей национальности. Абсолютное большинство татар-горожан (983) и 427 сельчан выбирают для общения в учебных и дошкольных учреждениях русский язык, 20 в городе и 17 на селе – чувашский. Мордва и марийцы, по данным микропереписи, пользовались в этих случаях только русским языком.

Летом 2001 г. все положения республиканского Закона «О языках в Чувашской Республике» были приведены в соответствие с российским законодательством. Еще одним свидетельством снижения уровня политизации этничности в целом и этноязыковых процессов,

в частности, служило спокойное восприятие этих нормотворческих действий населением республики.

Очередной виток публичных дискуссий о чувашском языке начался в рамках подготовки к Всероссийской переписи населения 2002 г. В этой связи язык воспринимался как важнейший этнический маркер, объединяющий чувашей. По мнению в первую очередь чувашской интеллигенции, потеря языка будет означать и конец существования народа. При этом озабоченность вызывает не только знание языка, но и отношение к нему (и соответственно к этничности) через определение в качестве родного. Как известно, в 2002 г. в переписном листе вопроса о родном языке не было, но по инструкции переписчики должны были задавать его в обязательном порядке. Наши беседы с переписчиками после проведения переписи, а также опрос более 400 студентов двух вузов республики дают основание утверждать, что в Чувашии не менее чем в 90 % случаев у опрашиваемых граждан выясняли их родной язык.

В 2002 г. среди всех чувашей, проживающих в республике, 85,8 % заявили о владении ими чувашским языком. В 1989 г. 85,0 % чувашей назвали в качестве родного язык своего народа, кроме того, в ходе этой переписи 2,7 % из тех, для кого родной язык был русский (всего среди чувашей таких было 15 %), отметили, что они свободно владеют языком своей национальности, что в сумме дает показатель владения чувашским языком в 87,7 %. Небольшая разница в 1,9 процентных пункта на первый взгляд свидетельствует об устойчивости сохранения чувашского языка и может служить неплохим показателем, например, для оценки работы образовательных учреждений республики. Если же учесть рост доли городского населения среди чувашей, то эта тенденция, то есть сохранение сферы распространения чувашского языка, подтвердится еще отчетливее. В то же время следует иметь в виду, что переписчики в 2002 г. не фиксировали у опрашиваемых реальный уровень владения языком, как, впрочем, и в 1989 г., поэтому оперирование обобщенными данными позволяет иметь представление о языковой ситуации в самом общем виде, и не снимает озабоченности специалистов проблемами обучения и функционирования чувашского языка.

Ситуация с чувашским языком в образовательной сфере выглядит следующим образом. В 2003 г. был принят новый республиканский закон «О языках в Чувашской Республике». В то же время законодатель принял разъяснение, согласно которому чувашский язык не изучался в обязательном порядке в Алатырском и Поречском районах. Для нормального преподавания еще не были подготовлены кадры учителей, учебники и методические пособия. Но в начале каждого учебного года в школах этих районов ученикам и их родителям пред-

лагалась возможность факультативного изучения чувашского языка, которая практически не использовалась. 27 июня 2008 г. в закон были внесены изменения. Он был дополнен ст. 7.1. «Изучение и преподавание языков граждан, проживающих на территории Чувашской Республики. Ст. 7. ч. 3 была признана утратившей силу, а заменившая ее ст. 7.1. ч. 2 была сформулирована следующим образом: «Чувашский и русский языки как государственные языки Чувашской Республики изучаются в общеобразовательных учреждениях и образовательных учреждениях профессионального образования». Кроме того, ч. 3 этой статьи исключалась факультативность изучения чувашского и русского языков: «Изучение чувашского и русского языков как государственных языков Чувашской Республики предусматривается в рамках основных (подчеркнуто мной. – *Авт.*) образовательных программ».

Во всех сельских районах, кроме Алатырского и Порецкого, в начальных классах преподавание ведется на чувашском языке, затем чувашский язык изучается как предмет, с 10 класса вводится чувашская литература, которая также преподается на родном для детей языке. В районах с преобладанием русского, татарского, мордовского населения, а также в городах чувашский язык изучается как предмет с 1-го класса (2 часа в неделю в 1 классе и 3 часа – в 2–4 классах, затем опять по 2 часа). В старших классах данных школ также преподается чувашская литература на русском языке. Кроме того, в школах, находящихся в населенных пунктах с преобладанием татарского населения, обучение ведется на татарском языке, а в «мордовских» школах родной язык изучается как предмет. Отношение к изучению чувашского языка в республике неодинаково. В школах Алатырского и Порецкого районов в обязательном порядке он изучается с 2008 г., хотя в некоторых учебных заведениях был включен в учебную программу немного раньше. В городах республики (за исключением Алатыря) он введен в программу в начале 1990-х гг. как предмет. В Чебоксарах функционировала всего одна школа, в которой преподавание велось на чувашском языке, но с начала 2000-х гг. она перестала отличаться с этой точки зрения от других городских учебных заведений.

Принятием нового закона о языках, внесением в него изменений государственная власть сделала выбор в определении вектора развития одной из составляющих этнокультурного пространства Чувашской Республики. Следует при этом иметь в виду, что вышеназванный юридический документ не учитывает ряд важных организационно-правовых сюжетов. Так, например, закон прописывает обязательность изучения чувашского языка во всех учебных заведениях республики, то есть не только в школах, но и в училищах, техникумах, вузах, но реально это не осуществляется. Абсолютное большинство

профессиональных учебных заведений не находятся в ведении местных органов власти, часть из них является филиалами московских, Санкт-Петербургских вузов, которые и утверждают их учебные планы. В «старых» чувашских вузах (госуниверситет, Государственный педагогический университет, сельскохозяйственная академия) чувашский язык преподается, в других – ситуация складывается по-разному, но обязательного выполнения закона нет. Не все «гладко» и в школьном образовании. Закон, безусловно, не может учитывать различные настроения граждан, но игнорирование устойчивого мнения значительной доли населения является непродуктивным.

В апреле 2010 г. нами был проведен опрос родителей учеников, изучающих чувашский язык, велись беседы с учителями, преподавателями вузов, научными работниками, изучалась ситуация с изучением чувашского языка и других предметов национально-регионального компонента. Обследование проведено в г. Чебоксарах (средняя школа № 31 – 33 чел.), Чебоксарском районе (средняя школа в д. Синьялы – 18 чел.) и в г. Алатыре (средние школы № 2 и 6 – 93 чел.)¹. Большое внимание уделено ситуации в Алатыре, поскольку, на наш взгляд, здесь сложилась ситуация, которая при определенных условиях может иметь конфликтогенный характер. Само отношение к преподаванию чувашского языка со стороны не только родителей, но и большинства жителей можно охарактеризовать как нейтрально-отрицательное. Большинство родителей полагают, что чувашский язык их детям не пригодится в жизни, при этом в ходе опросов не высказывалось неприятие языка и его носителей как таковых. Мать одного из учеников 2-го класса высказала свое мнение: «Для нашей семьи изучение чувашского языка не нужно. В нашей семье, среди знакомых, друзей и т. д. нет лиц, знающих и использующих чувашский язык». Точка зрения матери другого школьника: «Считаю, что нет необходимости вводить изучение чувашского языка в русскоязычном населенном пункте, так как дети не смогут овладеть им, хотя бы на разговорном уровне, так как они не сталкиваются в городе с носителями этого языка (разговаривать не с кем!)». В ходе личных бесед с учителями, директорами школ они отмечали, что дети загружены, особенно в младших классах. Родители придерживаются такой же точки зрения: «Считаю, что преподавать чувашский язык в таком объеме (2 часа в неделю с 1-го класса) необходимо там, где основная масса населения чувашской национальности. В других случаях, я думаю, можно в виде факультатива. И ни в коем случае не в начальном классе!». Еще одна проблема, высказываемая родителями – преподавание чувашского языка сокращает время для «более необходимых

¹ Все материалы обследования в архиве автора.

предметов». Как написала одна из матерей: «Верните в школу часы русского языка и математики! Дети не знают таблицу умножения!».

В Алатыре были опрошены родители школьников только начальных классов, поскольку преподавание в городе и районе ведется в обязательном порядке с 2008 г. При этом в одной из школ уроки языка ведутся, в другой должны, но, по причине отсутствия учителя, не проходят. Таким образом, у 47,3 % опрошенных родителей дети изучают чувашский язык (во 2–4 классах), у 52,7 % – нет. Более чем три четверти респондентов (78,8 %) отметили, что они не хотели бы, чтобы их дети изучали чувашский язык. Положительный ответ дали 11,8 % из их числа, затруднились ответить 8,6 % и 1,8 % не дали ответа. Доля родителей, благосклонно относившихся к изучению детьми чувашского языка, в некоторой мере зависела от практического опыта: в школе, где осуществлялось преподавание чувашского языка, их насчитывалось 15,6 %, где его не было – 6,1 %. Затруднение с ответами возникло у 6,8 и 10,2 % респондентов соответственно. Вполне возможно, что в условиях повсеместного преподавания чувашского языка отношение к введению данного предмета будет изменяться в положительную сторону. Некоторые родители и учителя полагают, что положительный настрой складывается и потому, что требовательность учителей к уровню подготовки детей, мягко говоря, щадящая. В то же время абсолютное большинство алатырских родителей являются противниками преподавания чувашского языка в школе. Проблемы, с которыми сталкиваются дети на уроках языка, становятся и проблемами родителей, поскольку почти 95 % из них его не знают и не могут помочь в его овладении. Лишь 3,2 % владеют им свободно, а 2,2 % только понимают, но говорить и читать не могут.

В Чебоксарах и в Синьялах практически все родители отметили, что их дети изучают чувашский язык и 66,7 % являются сторонниками данного предмета в школьной программе. Проще им и с точки зрения помощи детям при подготовке заданий: более половины родителей (52,9 %) свободно владели чувашским языком, 11,8 % владели разговорной речью и столько же – понимали, но почти не могли говорить. Сфера использования языка четко разделяется на две части: чуть более половины респондентов пользуются им в семье, при общении с родственниками, соседями и друзьями, и менее четверти – на работе.

Фактическое несогласие с нормой республиканского закона о языках, обязывающую вести преподавание чувашского языка в рамках основной (то есть обязательной) программы, высказали абсолютное большинство родителей из Алатыря: 81,7 % из их числа посчитали, что чувашский язык и литературу следует преподавать в виде дополнительных занятий по желанию родителей и учащихся (фа-

культативно). За обязательность и факультативность преподавания соответственно высказались примерно равные доли чебоксарских родителей (41,2 и 45,1 %). Иначе говоря, налицо разное понимание необходимости преподавания чувашского языка. Эта проблема может усугубиться в связи с принятием в конце 2007 г. федерального Закона № 309 «О внесении изменений в некоторые акты Российской Федерации (в части изменения понятия и структуры государственного образовательного стандарта)», положениями которого из образовательного стандарта исключается такое понятие как национально-региональный компонент. Эти действия министерства, по мнению ряда активистов Чувашского национального конгресса, свидетельствуют только о том, что конечная цель языковой политики, проводимая центральными органами власти – последовательная русификация нерусских народов страны.

Пока не совсем ясно, каким будет механизм диалога между управленческими структурами образования и советами школ, что может вызвать достаточно конфликтные проблемы. Возможны ситуации, когда в различных школах доля учебных часов, приходящихся на предметы, составляющие современный национально-региональный компонент, не будет одинаковой. Подобное положение в свою очередь будет оказывать давление как на органы образования, так и на советы школ. В ходе обследования родителям школьников был задан вопрос о том, чем должна руководствоваться школа при планировании чувашского языка и других предметов с национально-региональным содержанием. Обращает на себя внимание заметная разница в ответах у родителей из Алатыря, с одной стороны, и Чебоксар и Синьял, с другой. Речь идет об учете мнения родителей и интересов учащихся. Для первой группы респондентов данный вариант оказался самым предпочтительным – 49,5 %, для второй он не был таким популярным – 29,4 %. Учитывая общее отношение родителей из Алатыря к преподаванию чувашского языка, можно высказать предположение, что в условиях, когда советы школ, родительские комитеты будут иметь больше прав по формированию учебных планов, то нередкими будут требования об исключении данного предмета из школьных программ. В то же время ряд активистов этнического движения считает, что эффективный путь сохранения чувашского языка, по крайней мере, в самой Чувашии – сделать его знание обязательным для лиц, занимающих определенные должности на государственной службе, в образовании, науке, торговле и т. п.

В марте 2009 г. делегаты 7-го съезда Чувашского национального конгресса, большое внимание в своей работе уделили проблеме сохранения и развития чувашского языка. За несколько дней до начала съезда в редакции газеты «Хыпар» («Весть») прошел круглый

стол, посвященный языковым проблемам. Собравшиеся говорили, что угроза для дальнейшего развития языка существует. Особенно актуальным остается вопрос о ситуации с языком и этнической идентичностью в местах компактного проживания чувашей в различных регионах России. Некоторые участники обсуждения посчитали полезным обратиться к опыту 1920–1930-х гг., когда чувашский язык стал в значительной мере применяться в государственной сфере. Если же не усиливать в этом направлении государственную языковую политику, то улучшения с развитием чувашского языка, по их мнению, не произойдет. При этом не берется во внимание совершенно иная ситуация и с языковой практикой, и с уровнем подготовки специалистов-управленцев из чувашей. Такой выбор не только не реален, но и бесперспективен.

Если же говорить о правовом обеспечении системы образования в Чувашии этнокультурным содержанием, то поиски в этом направлении должны продолжаться. Плодотворным представляется мнение В.А. Тишкова, считающего, что правовая норма в таких случаях должна исходить из того, что языковой репертуар современного человека определяется прежде всего жизненной стратегией личного преуспеяния, а не задачами сохранения этнической группы или языка [Тишков 2004: 10–11]. Важнейшим является его вывод, что русский язык необходимо перестать считать родным только для русских, он является культурной собственностью и капиталом не только русских, но и большинства мордвы, удмуртов, чувашей, бурят, осетин и многих других... [Тишков 2005: 224–225]. На наш взгляд, полноправный билингвизм в национально-территориальных регионах в современных условиях практически невозможен, поскольку коммуникационная сфера, которую обслуживает русский язык, в том числе в самих регионах, гораздо шире и объемнее, чем приходящаяся на любой другой язык. Выравнивать их применение путем принятия жестких нормативных актов – путь в никуда. Реальное направление – поддержка школьного образования, искусства и литературы, книгоиздания, СМИ и т. д. Самыми активными агитаторами чувашского языка могут быть яркие постановки чувашской оперы, литературные и художественные произведения, о которых говорят, современные эстрадные исполнители, танцевальные ансамбли, выделяющиеся исполнением народной музыки и т. д., а не строгие, на первый взгляд, законы, нормы которых не выполняются.

Литература

Губогло М.Н. Бегство в фрустрацию // Этнопанорама. 2005. № 3–4. С. 12–21.

Иванов В.П. Современная этнополитическая ситуация в Чувашской Республике и проблемы ее оптимизации. Чебоксары, 1999.

Клементьев В.Н. Коренизация // Чувашская энциклопедия. Т. 2. Чебоксары, 2008. С. 319–320.

Клементьев В.Н. Реализации чувашского языка политика // Чувашская энциклопедия. Т. 3. Чебоксары, 2008. С. 549.

Петров Н.П. Чувашский язык в советскую эпоху. Развитие социальных функций и литературных норм. Чебоксары, 1980.

Тишков В.А. Язык и перепись // Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. Бюллетень. 2002. № 44. С. 5–8.

Тишков В.А. Этничность и право в современной России // Проблемы правового регулирования межэтнических отношений и антидискриминационного законодательства в Российской Федерации. М., 2004. С. 7–12.

Тишков В.А. Язык и алфавит как политика // Этнология и политика. 2-е изд., доп. М., 2005. С. 221–228

Филиппов В.Р. Чувашия девяностых. Этнополитический очерк. М., 2001.

Хузангай А.П. Проблемы языкового существования чувашского этноса и перспективы языковой политики // Проблемы национального в развитии чувашского народа. Чебоксары, 1999. С. 88–106.

А.А. Никишенков

СТОЛКНОВЕНИЕ ОБРАЗОВ РОССИИ: ИДЕНТИЧНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ КОНКУРИРУЮЩИХ МИФОИДЕОЛОГИЙ

Наша страна последние четверть века переживает сложные времена. Рушились устоявшиеся десятилетиями мировоззренческие схемы, общество распалось на непривычные для старшего поколения социальные, экономические, политические страты, распалось могучее государство – СССР, разбросав по разным углам геополитического пространства наших недавних соотечественников, оборвав тем самым живые человеческие связи и вызвав к жизни идеологии, сеющие межнациональную неприязнь. Все эти процессы затронули и Российскую Федерацию, создавая угрозы самому ее существованию. В этой ситуации сообщество граждан России испытывало на себе различные идеологические влияния, воздействующие на его идентичность. Вопросы – «Что такое Россия?» и «Кто мы россияне?» – получали ответы, поражающие своей несовместимостью. В СМИ громко звучали голоса о России – конгломерате народов (наций, этносов), стянутом в прошлом имперским обручем, и теперь получившем шанс освободиться от него. Распространение получило и мнение о России, как об «этнически русском государстве», включающем в себя другие народы в качестве подчиненных этнических меньшинств. В последние годы этнический энтузиазм сбавил градус накала – экономические трудности, кровавые события с этносепаратистской окраской не способствовали развитию идей этнического радикализма в массовом сознании. Все громче и в центре, и в регионах стали раздаваться голоса не только о политической (гражданской) общности населения России, но и о его исторической, экономической, цивилизационной, психологической, этнокультурной и т. п. общности, имеющей многовековую традицию. В итоге российское общественное сознание к настоящему времени выглядит неким многоголосым дискурсом, включающим в себя разительно отличные представления о природе России и ее населения. За каждым из этих представлений стоит некий образ нашей страны, конструируемый и пропагандируемый различными партиями, общественными движениями, группировками и т. п.

Этнологическая наука не может оставаться в стороне ни от участия в общественной дискуссии о проблеме российской идентичности, ни

от изучения реальных ее проявлений в жизни россиян. Поэтому кажется своевременным и актуальным вступление в «полемическую битву» за идею российского единства признанного лидера нашей науки Валерия Александровича Тишкова. Его публичные выступления и научные труды, посвященные этой теме, не могут оставить равнодушным к ней никого из этнологов, ответственно относящихся к своему ремеслу. По этой причине автор этих строк счел возможным поделиться своими соображениями о природе образов России, порожденных различными социальными средами, и о специфике этнологического подхода к изучению этих образов.

* * *

Каково содержание категории «образ» в современном социогуманитарном познании? Вот хрестоматийное ее понимание, отраженное в энциклопедии: «Образ – отражение объекта в сознании человека, способ осмысления действительности. Понятие “образ”, как многозначное, используется в психологии, философии, социологии, эстетике... мысленный образ – способ явления объекта субъекту (П.Я. Гальперин) ...образ остается важнейшим средством осмысления действительности, ее практического освоения, а также регуляции поведения человека... В современной философии и психологии познавательный образ рассматривается как результат реконструкции объективно обусловленного субъективного, исторической сущности и индивидуальности, включающей зависимость от потребностей, мотивов, целей, установок, эмоций человека (Б.Ф. Ломов)... Отличительная особенность образа – его цельность как совокупность многообразных предметных и структурных характеристик, дающая возможность судить о предмете в целом, даже при недостатке эмпирических данных, когда содержание достраивается на основе имеющегося опыта и знания. Цельный и отчетливый образ способен заменить пространственные описания, совместить объяснение и понимание, передать понятийно неопределяемое и недоступное нашим познавательным способностям» [Фарман 2007: 97–98].

Образ России, как феномен общественного сознания, чрезвычайно многообразен, так как формируется в различных социальных средах и за пределами России, и в ней самой. Эти среды отличаются порой кардинально, мотивациями, методами создания, содержанием и формами бытования представлений о России. Соответственно подходы в изучении и критике этих представлений по необходимости должны быть разными. Скажем, в политико-идеологической сфере образы России создаются (конструируются) специальными инстанциями политических институтов (партий, государственных органов и т. п.) с вполне осознанными целями, вытекающими из потребностей

политической деятельности и видоизменяются по требованию текущего момента. Соответственно реакция на эти образы должна быть изоморфной, т. е. противостоящие (конкурирующие) политические институты должны выдвигать в качестве контраргументов такие же сознательно сконструированные образы России, но отвечающие их интересам, а политологи и прочие специалисты должны учитывать авторскую природу изучаемого объекта. Художественно-литературные и художественно-изобразительные образы России также всегда имеют авторство, они отражают принципы эстетических программ тех или иных направлений, а также личные пристрастия своих творцов. Реакция на эти образы со стороны художников и критиков чаще всего имеет вид столкновения личностных эстетических интерпретаций. Образы России, порождаемые социогуманитарными науками также имеют авторство, они создаются по канонам определенных научных дисциплин и школ и, как принято думать, должны соответствовать т. н. стандартному идеалу научности (объективность, верифицируемость, эмпирическая обоснованность). По этим же критериям эти образы и должны изучаться и подвергаться критике.

Перечисленные варианты образотворчества, как и иные, в конкретных обществах (государствах, цивилизациях) всегда взаимосвязаны: политико-идеологические тенденции властно вторгаются в научную и художественную деятельность, наука повсеместно с разной мерой обоснованности выступает в роли «объективной истины», дающей специфическую санкцию политическим и художественным образам, а последние сплошь и рядом используются в политической пропаганде и научных исследованиях. Средства массовой информации являются той площадкой, на которой происходит этот многоплановый синтез и репрезентация имеющихся в наличии образов, причем в формах, наиболее доступных восприятию массовым сознанием.

Специфика этнологического видения образов России как и других явлений общественного сознания, на мой взгляд, прежде всего заключается в следующем: этнология и ее аналоги – культурная и социальная антропология – изначально имеют дело с массовой, этнической, «простонародной» культурой, противостоящей элитарной, профессиональной культуре (хотя в настоящее время эти науки значительно расширили предмет своих исследований). Это обстоятельство по необходимости привело к особому акцентированию внимания на коллективно-бессознательной природе представлений, бытующих в массовом сознании, что нередко именуется «менталитетом». Иными словами, образы России этнологами могут трактоваться как «коллективные представления» [Дюркгейм 1900], «архетипы» [Юнг, Элиаде], «мифологемы» [Леви-Строс 1985], т. е. как элементы реальности, именуемой «мифом». Многозначность непомерно широ-

кого употребления этого термина заставляет меня обозначить свое, я полагаю, разделяемое некоторыми представителями нашей науки, понимание этого феномена. Для краткости я прибегну к формулировкам Алексея Федоровича Лосева, который в своей книге «Диалектика мифа» (1930) совершил переворот в изучении этого явления, предвосхитив многие открытия мировой науки в этой сфере. Итак, миф – это не выдумка, «он есть логически, т. е. прежде всего диалектически, необходимая категория сознания и бытия вообще» [Лосев 1991: 25]; миф не есть бытие исключительно «идеальное, но жизненно ощущаемая и творимая, вещественная реальность» [Лосев 1991: 27]; «миф не есть научное ... построение, но живое субъект-объектное взаимодействие, содержащее в себе свою собственную, вненаучную, чисто мифическую же истинность, достоверность и принципиальную закономерность и структуру» [Лосев 1991: 40]; «миф не есть поэтическое произведение, но отрешенность его есть возведение изолированных абстрактно-выделенных вещей в интуитивно-инстинктивную... взаимосоотносящуюся с человеком сферу, где они объединяются в одно неразрывное, органически сросшееся единство» [Лосев 1991: 73]. Если принять все эти допущения, то можно сформулировать некоторые из характерных для этнологии подходов к обсуждаемой теме. Во-первых, бытующие в современном мире образы России имеют определенное мифологическое измерение, у них есть некая коллективно-бессознательная подоснова, что всегда нужно учитывать при анализе как высказываний «человека с улицы», так и рационально сконструированных политиками, идеологами, учеными образов. Во-вторых, образы России в качестве мифологем – это внутренне противоречивые системы представлений, в которых всегда заключена как минимум «бинарная оппозиция» (К. Леви-Строс), а фактически гораздо более сложное противостояние смыслов («полифония», «гетероглоссия» М.М. Бахтина). В частности, в любой социальной среде образ России неизбежно распадается как минимум на два блока по принципу «хорошее – плохое». Это важно учитывать, так как концентрация внимания на одной из этих сторон ведет к неадекватному анализу явления.

Этнология издавна занимается изучением культурной дифференциации человечества, его структурой, состоящей из иерархически соподчиненных этнокультурных образований по линии – община, регион, народ, цивилизация (историко-этнографическая общность). Она выработала немало методологических средств изучения межкультурных (межэтнических, межцивилизационных) границ. Метафорически выражаясь, этнолог – это переводчик культурных смыслов на границе между разными культурными мирами. В ментальном плане эти границы выражаются формулой «мы – они», означающей разграничение в представлениях об образе жизни, ценностях, характерных

для «нас» и для «них», формирующих образы «нас» и «иных». Процесс этот для этнолога имеет диалогический характер. Иными словами, речь идет о фундаментальном процессе идентификации реалий окружающего мира и самоидентификации представителей той или иной культурной общности. Идентификационная граница пролегает не столько в пространстве, сколько в сознании.

Дисциплинарной спецификой этнологии при разработке отмеченной проблемы является издавна наработанные приемы условного погружения в миры «иных» без утраты собственной идентичности, а в какой-то степени и для более глубокого осознания последней. Эти приемы К. Леви-Строс обозначил как «принцип изначальной идентификации», восходящий к принципу «сострадания» Ж.-Ж. Руссо, суть которого заключается в способности «отождествления себя с другим – не родственным, не близким, не соотечественником, а просто с любым человеком, поскольку тот является человеком...» [Леви-Строс 1994: 23].

В свете вышеприведенных тезисов я хочу представить свою трактовку тех некоторых аспектов темы «Столкновение образов России», которые связаны с давней мировоззренческой проблемой, обозначаемой формулой «Запад – Восток» или «Европа – не Европа». Эта проблема, имеющая огромную литературу, попросту подразумевает ответы на вопросы «Что означает быть Западом или быть Востоком?», а для обсуждаемой темы – «Где место России в этой дихотомии?». Давно и широко признано, что эта проблема имеет не столько географический, сколько политико-идеологический и цивилизационный смысл. Истоки ее, как известно, восходят к эпохе Просвещения, мыслители которой (М.Ж.А.Н. Кондорсе, Ш.Л. Монтескье, А. Фергюсон и др.) разработали категорию «цивилизация», употреблявшуюся тогда (а порой и сейчас) в единственном числе, т. к. она соотносилась исключительно с западноевропейскими порядками, как наивысшим совершенством общества [Февр 1991: 255–256].

Категории «Запад», «Европа», «цивилизация» изначально мыслились как жестко связанные, если не синонимичные. Они вот уже более 200 лет противопоставляются европейскими (и европеизированными) авторами всему остальному миру, включая и Россию. Это противопоставление означает оценочную шкалу, разделяющую мир на царство свободы, гуманизма, равенства, прогресса (Запад) и царство деспотизма, угнетения, отсталости (Восток). Эта модель многократно подвергалась критике интеллектуалами самой Европы, были вскрыты ее вопиющие несоответствия историческим фактам – теория «культурного релятивизма» М. Херсковица [Herskovits 1958], сравнительное изучение цивилизаций О. Шпенглера [Шпенглер 1993], А. Дж. Тойнби [Тойнби 1991], А. Л. Крёбера [Крёбер 2004] и др.

Но поразительным образом она воспроизводится в общественном сознании до сих пор. Одним из наиболее радикальных критиков мифологии «Запад – Восток» стал американский культуролог палестинского происхождения Эдвард Вади Саид, чья книга «Ориентализм» [См.: Саид 2006] содержит анализ большого числа трудов европейских ученых от эпохи Просвещения до наших дней, занимающихся Востоком. Э. Саид приходит к не лишнему оснований выводу, что эти труды, вне зависимости от меры добросовестности, доброжелательности и таланта их авторов, в своей совокупности формируют (конструируют) некий унифицированный образ Востока, служащий зеркалом, посредством которого Европа определяла, оправдывала и возвеличивала себя, утверждая свое право на господство над «другими». За более чем 200 лет деятельности европейских (и европеизированных) «ориенталистов» этот образ приобрел вид самоочевидной истины, обладающей императивной природой, что характерно для установок мифа. Атрибуты научности, да и подлинно научные положения здесь выступают дополнительной санкцией на истинность, поскольку научное знание в новоевропейской цивилизации жестко связано с властью [См.: Фуко 1996]. Пафос книги Э. Саида заключен в идее разрушения ментального барьера между Западом и Востоком, в деконструкции [Деррида 2000] «ориенталистского» образа Востока, т. е. в утверждении многообразия, самобытности и уникальности культур Востока, их способности к прогрессу без благотворительной помощи извне. Тем не менее книга Саида помимо воли ее автора внесла вклад в ужесточение интеллектуального противостояния между Западом и Востоком, что он и сам с сожалением признал. И это лишний раз подтверждает тезис о бессознательности мифоподобных структур, имеющих собственную логику бытования и нечувствительных к рациональной критике.

Некоторые выводы Саида коррелируются с историческим материалом, связанным с проблемой межцивилизационной границы между Европой и Россией. Европейские представления об этой границе, окончательно сложившиеся к XIX в., в целом отвечают характеристике Саида – они приобрели вид некой самоочевидности, растворенной в массовом сознании европейцев. К примеру, известный маркиз де Кюстин еще до своего приезда в Россию в 1839 г. получил неожиданное свидетельство о ее сущности из уст немецкого трактирщика, который отговаривал его ехать в Россию: «Разве вы так хорошо знаете Россию? – спросил его Кюстин. – Нет, но я знаю русских. Их много проезжает через Любек, и по физиономиям этих путешественников я сужу об их стране... у них два разных лица... Приезжая из России, они веселы, радостны, довольны... И те же люди, возвращаясь в Россию, становятся мрачными... страна, которую с такой радостью покидают

и в которую с такой неохотой возвращаются, не может быть приятной страной» [Маркиз де-Кюстин 1990: 32].

Специалистам хорошо известны оценки, даваемые Кюстином России: русские, которых он впервые увидел по прибытии в Кронштадтский порт, казались ему «по своему облику людьми какой-то особой, чуждой нам расы» [Там же: 44]; «чем так жестоко провинился человек перед господом богом, что 60 миллионов ему подобных обречены на жизнь в России?» [Там же: 44]; о Карамзине и об истории России, впервые им открытой: «Если бы русские знали все, что может внимательный читатель извлечь из книги этого льстеца-историка, которого они так прославляют и к которому иностранцы относятся с величайшим недоверием из-за его придворной лести, они должны были бы возненавидеть его и умолять царя запретить чтение всех русских историков» [Маркиз де-Кюстин: 50]; и наконец, общее резюме: «Я не осуждаю русских за то, каковы они, но я порицаю в них притязания казаться теми же, что и мы. Они еще совершенно некультурны. Это не лишило бы их надежды стать таковыми, если бы они не были поглощены желанием по-обезьяньи подражать другим нациям, осмеивая в то же время как обезьяны, тех, кому они подражают. Невольно приходит мысль, что эти люди потеряны для первобытного состояния и непригодны для цивилизации» [Маркиз де-Кюстин: 64] и далее: «Я невольно с каждым разом все больше убеждаюсь, что между Францией и Россией еще непоколебимо стоит китайская стена: славянский язык и славянский характер. Вопреки всем притязаниям русских, порожденных Петром Великим, Сибирь начинается от Вислы» [Маркиз де-Кюстин: 81]. Воистину более выразительного воспроизведения мифа о непреодолимой границе между Западом и Востоком трудно подобрать, хотя подобных суждений иностранцев о России можно было бы привести множество. Было бы ошибочным сводить их все к теории какого-то «злобного заговора» против России. Как известно, идея заговора, поселившаяся в сознании «обиженной, потерпевшей стороны» бывает опаснее действительных заговоров, отрицать наличие которых в истории, да и в современности тоже нельзя. Важнее, на мой взгляд, принять во внимание то обстоятельство, что негативно-оценочные мотивы мифологемы «Запад – Восток» имеют вполне материальные основания, постоянно воспроизводящиеся не первое столетие.

Новоевропейская цивилизация базируется на реальных достижениях индустриальной революции начала XIX в., которые превратили ее в безусловного лидера новой и новейшей мировой истории и у которого есть вполне реальные политические, экономические и иные интересы и не менее реальные возможности их реализации в колониальных, неоколониальных, глобалистских акциях, связанных с экс-

пансией на т. н. Восток. Объективно в этой ситуации мифологема «Запад – Восток» и связанные с ней идеологемы, сознательно конструируемые по тому или иному конкретному поводу, служат информационным и идеологическим обеспечением программ достижения политических и иных целей. Это тем более необходимо, что страны новоевропейской цивилизации – это парламентские демократии, политический процесс в которых не может обойтись без общественного мнения и соответственно без его специальной обработки с использованием сконструированного образа «враждебного иного».

Деконструкция негативных образов подобного типа – задача актуальная для ряда специалистов, но сущностное разрешение проблемы неравноправного противостояния не может сводиться к гуманистической полемике. Оно лежит в плоскости реального политического, экономического, культурного, научного взаимодействия противостоящих сторон, в ходе которого «слабая» сторона должна адекватно отвечать на вызовы «сильной», т. е. выработать эффективные средства взаимодействия, по необходимости перенимая достижения партнера или создавая свои. В этом смысле «Запад» для «Востока» – это не только угроза, но и источник преодоления этой угрозы. Благо в европейских образах Востока вообще, и России в частности, негативные стереотипы всегда сочетаются с позитивными. Созидательная природа мифа позволяет ему реагировать на разные запросы общества, тем более, что отношения реального (не мифологического) западного общества с остальным миром не могут сводиться только к политической и экономической экспансии. Нет нужды приводить широко известные факты восторженной реакции Европы на достижения России в самых разных областях. Имеется также много примеров (и в истории, и в современности), когда образы «иного» или «иных» приобретают преувеличенно положительные черты, почти никак не связанные с реальной действительностью. Например, в трактате Михалона Литвина, секретаря польского короля и великого литовского князя Сигизмунда II Августа (сер. XVI в.), «О нравах татар, литовцев и москвитян» наряду со стереотипно европейскими и весьма нелестными суждениями о русских, содержатся и не вполне соответствующие действительности суждения о какой-то особой трезвости этого народа: «Так как москвитяне (*Mosci*) воздерживаются от пьянства, то города их славятся разными искусными мастерами» [Литвин 1994: 77]; или о необычно совершенной и мягкой судебной системе времен Ивана Грозного: «У москвитян ни один чиновник не может казнить человека, пусть и уличенного в преступлении, кроме столичных судей и то в столице, а у нас по всем деревням и городам выносятся приговоры людям» [Литвин 1994: 89]. В этих на первый взгляд странных преувеличениях кроется не столько доброе отно-

шение к Руси, сколько особый прием критики порядков в Великом княжестве Литовском, для которого автору понадобился мифообраз «доброе иногое». В Новой и Новейшей истории этот прием получил широкое распространение и обоснование в концепции «доброе дикаря» Ж.-Ж. Руссо [Руссо 1998] и Д. Дидро. Их образ «доброе дикаря» не имеет сколько-нибудь серьезного эмпирического основания, он был сконструирован (по образцу еще античных мифов) как контраст мерзостям европейской жизни времен первоначального накопления капитала. Надо сказать, что Восток для Запада периодически превращался из мира деспотизма, жестокости и застойности в мир мудрости, социальной гармонии и доброты. Это происходило не столько из-за того, что европейцы лучше узнавали неевропейские культуры, сколько как своеобразная интеллектуальная реакция на очередной кризис европейской цивилизации. Примером чему может служить появление и необычайная популярность в период после Первой мировой войны трудов О. Шпенглера «Закат Европы», А. Тойнби «Постижение истории» и др., в которых европейская цивилизация лишалась статуса единственной и наиболее совершенной, ее ценности подвергались критике в сопоставлении с ценностями иных цивилизаций. Это был один из вариантов поиска ценностей, альтернативных европейским, поставленных под сомнение кровавыми событиями войны, революций и экономическими кризисами. Кстати, этот период в Европе отмечен повышением позитивного интереса к России и российской культуре в лице ее великих писателей «золотого» и «серебряного» веков, а также выплеснутых из большевистской России эмигрантов. В 20–30-х гг. XX в. в странах Западной Европы сложился стереотип русского как высокообразованного инженера, одаренного артиста, писателя, философа.

Европейская мифологема «Запад–Восток», обладающая признаками «объективности идеальной формы» [Ильенков 1979], стала реальностью и за пределами Европы, играющей определенную роль в процессе социокультурной идентификации образованных слоев и властных структур стран «Востока». Особую форму эта мировоззренческая проблема приобрела в России. С появлением здесь интеллигенции в конце XVIII в. самоосмысление нации приобрело драматически расколотый вид. Образ России внутри самой России во многом стал определяться западной мифологемой «Запад – Восток» – интеллектуальная элита разделилась на западников (либерал-демократов) и славянофилов (почвенников, народников). Если взглянуть на эволюцию образа России (извне и изнутри) на протяжении имперского, советского и постсоветского периодов ее истории, то можно отметить тенденцию последовательной дезинтеграции этого образа. В этом процессе соединились внешние и внутренние силы.

Работа внешней (западной) мифологии, поражающей мифологемы «мирового жандарма», угнетающего свободолюбивые европейские народы (особенно после событий 1848 г. и подавлений польских восстаний) и свои собственные нерусские народы (в особенности в ходе кавказской войны); рейгановская «империя зла», продолжающая эту тенденцию в конце XX в.

Внутри России формировались мифологии радикально социалистического толка – миф «Российской империи – тюрьмы народов», санкционирующий национально-освободительную борьбу народов окраин империи, кстати, еще не являющихся нациями, но в этом процессе становящимися ими; советская мифология «социалистических наций», получивших «право на самоопределение вплоть до полного отделения», подкрепленная реальной политикой коренизации национальных кадров (создание национальных, если не националистических элит) в союзных и автономных республиках. Все это фактически создавало новый образ России, разделенный на ряд дискретных этнонациональных субъектов геополитического пространства.

В период перестройки внешние и внутренние мифы соединились в причудливых конфигурациях в риторике национальных советских элит. В РСФСР радикально-демократические силы (западники) в союзе с радикально-националистическими русскими силами (почвенники) при растерянном молчании неопределившегося большинства инициировали обособление этой республики от прочих союзных республик, что предопределило распад «большой России» – СССР. В некоторых союзных республиках националистические элиты придали новый смысл старой мифологеме «Запад – Восток», которая стимулировала установки на принципиальную цивилизационную несовместимость российской культуры с «европейскими» культурами народов Прибалтики, Молдавии, отчасти Украины, Белоруссии и даже Грузии и Армении. В конце 1980-х гг. на научных конференциях, посвященных этническим проблемам, мне не раз приходилось выслушивать «научные» аргументы ученых с высокими степенями из этих республик в пользу этого тезиса, причем научность эта почти всегда отталкивалась от неких как бы самоочевидных постулатов, эмпирические факты (совершенно необязательные с научной точки зрения) приводились лишь как необязательные иллюстрации. Характерный и тогда казавшийся курьезным случай я наблюдал в Государственном музее искусств народов Востока – солидная грузинская дама громко возмущалась, обнаружив среди материалов музея экспозицию, посвященную искусству Грузии: «Грузия – не Восток. Она издревле принадлежит к европейской цивилизации!».

Мифологема «Запад – Восток» санкционирует и центробежные тенденции в среде т. н. восточных народов СССР – РФ, но уже с пря-

мо противоположным знаком: «Мы принадлежим к восточной цивилизации и к России по культуре не имеем никакого отношения», хотя перестроечная и постперестроечная мифо-паранойя и здесь порой проявлялась самым неожиданным образом. Так, в среде алтайских, якутских, башкирских интеллектуалов новую жизнь, как ни странно, получил старый арийский миф. В частности, в середине 1990-х гг. в Уфе вышла книга «Великий Хау-Бен», трактующая башкир как прямых наследников древних ариев и связывающая этот народ напрямую с англичанами (Хау-Бен – это не что иное, как прообраз лондонского Биг Бена). Впрочем, подобные случаи не определяют кардинальным образом массового сознания.

Существуют ли идеологии (мифы) о России, обладающие центристским потенциалом? Они есть, но их роль в настоящее время невелика. Можно сказать, что ниша в общественном сознании и ментальности, некогда заполненная имперской идеей «единой и неделимой России», стоящей на «самодержавии, православии и народности» и замененной советской идеологией «новой исторической общности советского народа», состоящей из наций «социалистических по содержанию и национальных по форме», в сущности остается пустой.

Впрочем, в русской философской традиции, которая развивалась в послереволюционном зарубежье, есть немало примеров разработки данной проблемы. Трагические уроки революции придали ей новый смысл – распад великой страны на враждующие лагеря, среди которых центробежные тенденции наиболее отчетливо проявляли этнонационалисты, поставил вопрос об историческом соотношении российской государственности и входящих в нее народов. Показательным в этом отношении является творчество Ивана Александровича Ильина. Он писал: «*Нация*, как единение людей с единым национальным актом и культурой, не определяется принадлежностью к единой церкви, но включает в себя людей *разной веры*, и разных исповеданий, и разных церквей. ... К русскому национальному акту *более или менее* приобщились *почти все народы России* самых различных вер и исповеданий» [Ильин 1992: 288].

Для Ильина Россия XVIII – XIX вв. это – «имперский» акт такой глубины, ширины и гибкости, чтобы все народы России могли найти в нем свое *родовое лоно, свое оплодотворение и водительское научение*; создать из этого акта новую, русско-национальную, светски свободную культуру (знания, искусства, нравственности, семьи, права, государства и хозяйства) <...> и, наконец, узреть и выговорить *русскую национальную идею*, ведущую Россию через пространства истории» [Ильин 1992: 289]. Следует принимать во внимание особенности словоупотребления того времени – понятия «русское» и «российское»

были синонимами, а то, что называется сейчас русским, именовалось великорусским.

Существенным представляется то, что И.А. Ильин акцентирует внимание на коллективно-бессознательной природе национального самоощущения: «Люди инстинктивно, естественно и незаметно привыкают к окружающей их среде, к природе, к соседям и культуре своей страны, к быту своего народа. Но именно поэтому духовная сущность патриотизма остается почти всегда за порогом их сознания. Тогда любовь к родине живет в душах в виде неразумной, предметно неопределенной склонности, которая то совсем замирает и теряет свою силу, пока нет надлежащего раздражения (в мирные времена, в эпохи спокойного быта), то вспыхивает слепую и противоразумную страстью...» [Ильин 1992: 172–173]. Чувство национального единства, по Ильину, человек «...передает многозначительным и искренним словом “мы”. Такое отождествление не может быть создано искусственно, произвольно или преднамеренно. Можно желать его и не достигнуть, можно мечтать о нем и не дойти до него. Оно может сложиться *само* собою, естественно и произвольно, как бы расцвести в душе, иррационально распуститься в ней, победить и заполнить ее. Однако это признание “иррациональности” патриотического чувства отнюдь не следует толковать в смысле отказа от его постижения или в смысле его полной случайности, хаотичности, или неуловимой беззаконности» [Ильин 1992: 187].

Российская нация и российский национализм для И.А. Ильина – явления надэтнические, российские народы исторически сформировали некий симбиоз: «Формула такого патриотического “симбиоза” народов такова: “я римлянин, и притом галл”; “я швейцарец, и притом лодин»; «я француз, и притом мавр»; «я русский, и притом калмык”... “Для такого националиста (русского. – А.Н.) – *право* других не кончается там, где начинается *интерес* его народа, а *право его народа* не простирается до пределов его *силы*¹, но лишь до пределов его духовной необходимости. Каждый народ имеет неотъемлемое естественное право вести национально-духовную жизнь, которая бывает иногда возможна и вне самостоятельной суверенной государственности; и каждый народ, отстаивая свою духовно-культурную самобытность, прав» [Ильин 1992: 214–215]. «*Национализм есть любовь к духу своего народа и притом именно к его духовному своеобразию*» [Ильин 1993:196].

В 1920–1930-х гг. XX в. была сделана блистательная по своему интеллектуальному воплощению попытка обосновать особый цивили-

¹ Ильина И.А.: Оба воззрения характерны для современного шовинизма и воинствующего империализма. – *Сноска И.А. Ильина.*

лизационный статус России – СССР. Группа талантливых ученых-эмигрантов из советской России – кн. Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий, Г.В. Вернадский, Г.В. Флоровский, Л.П. Карсавин, кн. Д.П. Святополк-Мирский др. – назвавших себя евразийцами, издали серию научных, историософских, политологических трудов, в которых предстает образ России, занимающей особое место, не вмещающейся в пресловутую формулу «Запад–Восток». Россия – это не Запад (романо-германская цивилизация) и не Восток (азиатско-азиатская цивилизация); своеобразие российской (евразийской) цивилизации в том, что она явилась результатом многовекового творческого сотрудничества славян с угро-финскими, балтскими, тюркскими и другими народами; двухсотлетнее доминирование западноевропейского начала, внедренного Петром I, породило порочное раздвоение культуры некогда органически цельного народного организма, что в свою очередь привело к развитию демократического радикализма и в конце концов разрешилось братоубийственной гражданской войной и господством «мерзости и преступлений в большевистской России» [Савицкий 1925: 22]; революция 1917 г. – это не столько реализация злого умысла кучки марксистов (западников-радикалов), сколько народный бунт, вызванный давней болезнью общества, в которой повинен его высший слой; путь спасения России лежит в плоскости нравственного преодоления большевизма на основе постепенного восстановления идеалов любви и всеединства, которые были почти совсем выхолощены в официальной церкви императорской России, но еще не умерли в толще народного сознания (т. н. бытовое исповедничество).

Историософские интуиции евразийцев за полтора десятилетия существования движения не смогли получить сколько-нибудь фундаментальной и детальной разработки, они так и остались блестящими, хотя в чем-то и экстравагантными и утопическими набросками. Общественная мысль в Советской России была отлучена от осмысления этих идей прямыми запретами, а в постсоветской России их развитию и усвоению мешает воинственная поляризация общественного сознания между либерал-демократами и этнонационалистами, для которых евразийские идеи культурного синтеза, установки на компромиссы и примирение политических антагонистов равно неприемлемы.

Отдельные положения евразийства получили развитие в трудах «последнего евразийца» (как он сам себя называл) Л.Н. Гумилева. Он писал: «Вообще меня называют евразийцем – и я не отказываюсь. ... С основными историко-методологическими выводами евразийцев я согласен» [Гумилев 1994: 352]. Развивая центральный тезис евразийства, Л.Н. Гумилев утверждал: «Принципиально важно,

по-моему, всем нам, россиянам всех национальностей, понять, что мы не Запад и не Восток, а именно Россия, как общее, собирательное суперэтническое, если хотите, понятие, она является матерью и истинным домом населяющих ее народов» [Гумилев 1994: 297]. Имея в виду пресловутый западный мифообраз России – Востока, он заявляет: «Как воздух нужна консолидация патриотических сил. Одним из серьезных препятствий этому является та нынешняя враждебность к русским, которая основана на сплошной лжи. Вспомним то же татарское иго. Я в корне против его распространенной трактовки. Она пришла и родилась на Западе. При этом ее автор, французский историк де Ту, опираясь на явно тенденциозные “Записки о московской войне” статс-секретаря польского короля Батория Р. Гейденштейна, поспешил причислить скопом и тюрок, и монголов, и русских к чудовищным носителям зла и разрушения» [Гумилев 1994: 297].

Блестящая литературная форма, в которую облечены работы Л.Н. Гумилева, их смелые оригинальные идеи привлекли к ним внимание некоторых представителей советской интеллигенции, они пользуются популярностью и сейчас, работая на формирование представлений об историческом единстве россиян, но квазинаучный характер аргументации с некоторым мистическим налетом, имеющие место искажения исторических событий сделали Гумилева аутсайдером в этнологической науке.

В целом, можно сказать, что наследие русской историософской и научной мысли прошлого, посвященной формированию целостного образа России и российской нации, при всей его глубине и убедительности, стало достоянием относительно узкого круга интеллектуальной элиты и лишь в незначительной степени затронуло массовое сознание народов нашей страны. Как бы то ни было, многовековое сотрудничество многочисленных народов России, принадлежащих к разным этническим, конфессиональным, расовым сообществам, объективно привело к формированию определенного единства в образе жизни, в ценностных установках, в стабильных сетях межгрупповых и межличностных отношений. Эти очевидные факты вряд ли можно оспорить. Но существующее единство россиян, к сожалению, не имеет четкого концептуального выражения. Иными словами, россияне ощущают свою общность, но не располагают простым, непротиворечивым и достоверным образом самих себя и своей страны. В настоящее время многие политики признают эту проблему жизненно важной. Политическая воля современного руководства Российской Федерации направлена на укрепление единства нашей многоэтнической страны. Как говорится, закончилось время разбрасывания камней, пришло время камни собирать.

Специалисты различных научных дисциплин прилагают усилия для осмысления оснований общероссийской идентичности. Лидером

этого направления можно считать В.А. Тишкова, который за последние годы в своих публичных выступлениях и научных трудах немало сделал для обоснования исторических корней этнокультурной целостности российского общества и ее реального бытия в современности. Его позиция в чем-то является развитием той тенденции этносоциального синтеза историософской мысли, о которой речь шла выше. Так, он считает, что «Каждое зрелое государство с центральной властью предпринимает усилия по формированию национального сообщества на гражданской основе, стараясь преодолеть часто препятствующие этому религиозные, расовые, этнические, племенные, языковые, местно-региональные различия. Государство для собственной безопасности и целостности утверждает через разные механизмы (от символики и права до идеологии, образования, культуры и спорта) представления об едином народе-нации, т. е. формирует силами элиты национальную идентичность как чувство принадлежности и лояльности своей стране. ... Это можно назвать также гражданско-политическим или государственным национализмом... Крупные государства мира фактически существуют как нации наций: этнонации (англичане, шотландцы, ирландцы, уэльсцы в Великобритании, фламандцы и валлоны в Бельгии и т. п.) и этнорегиональные сообщества (например, каталонцы или квебекцы) составляют гражданские нации (в данном примере – британскую, бельгийскую, канадскую), не утрачивая своей отличительности и в ряде случаев особого статуса ... Этнонационализм в его изоляционистской или сепаратистской формах является одним из главных вызовов для государств со сложным составом населения» [Тишков 2008: 175 – 176].

По мнению В.А. Тишкова, этносоциальная природа России, идет ли речь о Российской империи или о Советском Союзе, ничем в принципе не отличается от западноевропейских государств соответствующих периодов: «Фактически советский народ был продолжением исторического российского народа, и такая общность продолжала существовать, а СССР был многоэтническим национальным государством, как и другие крупные государства. Таковым он признавался международным правом и сообществом» [Тишков 2008: 177]. С этой позиции он критикует устоявшуюся, к сожалению, в некоторых политических и академических кругах тенденцию «двойного отрицания»: «Главная слабость объяснений советского общества – это утверждение о его исключительности и аномальности, вызванные проекциями оценок политического режима и его идеологического багажа на все общество, его нормы и ценности» [Тишков 2008: 7]. В.А.Тишков не без основания считает политическим просчетом постперестроечного времени отказ законодательно закрепить международную норму: «Предложение определить страну как “многонародную нацию”

(формула И.А. Ильина), тогда не было принято по разным причинам, в том числе под давлением этнонационалистов и доктринеров из числа теоретиков “национального вопроса” [Тишков 2008: 177].

Меня, правда, в свое время несколько встревожило стремление В.А. Тишкова жестко связать термин «нация» с российским сообществом, оставив для народов, входящих в состав России понятие «этническая общность». Встревожило не по существу вопроса (мне лично импонирует формула И.А. Ильина), но по причине того, что в советское время термин «нация» закрепился в политической культуре и в массовом сознании за «титულными народами» автономных республик и попытка привести нашу понятийную систему в соответствие с международными стандартами вольно или невольно могла бы привести к нежелательным эксцесам («нас лишили статуса нации!»). Но Валерий Александрович, очевидно, и сам осознает эту угрозу – сейчас он предлагает и страстно пропагандирует формулу «Россия – нация наций» [Тишков 2008: 174], что, кстати, соответствует и некоторым современным зарубежным реалиям.

Само понятие «нация» в концепции В.А. Тишкова имеет прежде всего гражданский смысл, но содержит в себе культурную и социальнопсихологическую составляющие. С этим связывается и трактовка В.А.Тишковым понятия «национализм», содержание которого расширяется по сравнению с однозначно негативной его трактовкой в советские времена и, в общем, соответствует его употреблению в до-революционной и эмигрантской российской социальной мысли, что особенно ярко выражено в приведенной статье. Это проявилось также в оценке В.А. Тишковым курса современного политического руководства России и в особенности позиции, озвученной В.В. Путиным в своем выступлении в Кремле 12 июня 2007 г., в ходе которого он сказал: «Получилось так, что по воле судьбы, Всевышнего, в силу сложения огромного количества исторических обстоятельств на огромной территории, но на единой территории, под одним небом живут представители самых разных этносов, культур, религий – в то же время, несмотря на всю свою самобытность, ощущают себя единым народом и единой нацией» [Путин 2007]. Путин, по мнению Тишкова, «...во многом заложил основы политики российского национализма» [Тишков 2008: 183].

Работы В.А. Тишкова, посвященные проблемам российской идентичности, во многом имеют публицистический характер, что само по себе представляется оправданным и даже необходимым в современной ситуации. Его образ России в этом жанре может повлиять на формирование интегративных установок в общественном сознании россиян. Образ России в этом виде может стать (и в чем-то уже стал) системой ориентиров для конкретных этнологических исследований,

посвященных анализу реальных проявлений общероссийской социокультурной общности. В нашей науке есть нужда в этом. Слишком долго львиная доля отечественных этнологических исследований посвящалась конкретным этническим общностям либо их региональным совокупностям. Официальный лидер нашей науки в сложившихся условиях в силу своего статуса попросту обязан сформировать новое научное направление, являющееся, по сути дела, адекватным ответом на вызовы современности. Контуры этого направления налицо в работах Тишкова, но его реализация в конкретных исследованиях – дело будущего. Мне хотелось бы в этой связи обратить внимание на те особенности этнологического подхода в изучении процесса образотворчества, о которых речь шла выше. Я имею в виду коллективно-бессознательные аспекты этого процесса, что предполагает акцентирование внимания не только на рационально отретелированных мировоззренческих (идеологических) суждениях людей, но и на спонтанных (ситуативных) проявлениях культуры различных сообществ нашей страны, в которых так или иначе присутствуют общероссийские элементы. Это требует разработки новых методов, отличных от тех, которые ориентированы на выявление этнической специфики.

Литература

- Гумилев Л.Н. Черная легенда: Друзья и недруги Великой степи. М., 1994.
- Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000.
- Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Одесса, 1900.
- Ильенков Э.В. Проблема идеального // Вопросы философии. 1979. № 6 – 7.
- Ильин И.А. Опасность и задания русского национализма // Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948 – 1954 годов. В 2 т. Т. 1. М., 1992.
- Ильин И.А. Путь духовного обновления // Собрание сочинений в десяти томах. Том 1. М., 1993.
- Крёбер А.Л. Конфигурации культурного роста // Избранное: Природа культуры. М., 2004.
- Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985.
- Леви-Строс К. Руссо – отец антропологии // Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994.
- Литвин Михалон. О нравах татар, литовцев и москвитян. М., 1994.
- Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991.
- Маркиз де-Кюстин. Николаевская Россия. М., 1990.

Путин В.В. Выступление на церемонии вручения Государственных премий Российской Федерации // Стенограмма церемонии вручения Государственных премий Российской Федерации. 12 июня 2007 г. Кремль // <http://archive.kremlin.ru>

Руссо Ж.Ж. Рассуждение о происхождении и основах неравенства между людьми // Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М., 1998.

Савицкий П.Н. Евразийство // Евразийский временник. Кн. 4. Берлин, 1925.

Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб., 2006.

Тишков В.А. Единство в многообразии. Оренбург, 2008.

Тойнби А. Дж. Постижение истории. М., 1991.

Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М., 1993.

Фарман И.П. Образ // Культурология. Энциклопедия. В 2 т. Т. 2. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2007.

Февр Л. Цивилизация: эволюция слова и группы идей // Февр Л. Бои за историю. М., 1991.

Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996.

Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1996.

Herskovits M.J. Some further comments on cultural relativism // *American Anthropologist*. 1958. Vol. 60. № 2. P. 1.

Раздел IV
ВЛАСТЬ И ИНСТИТУТЫ

А.К. Байбурин

К АНТРОПОЛОГИИ ДОКУМЕНТА: ПАСПОРТНАЯ «ЛИЧНОСТЬ» В РОССИИ*

Цель этих заметок – проследить формирование основных черт официального портрета человека. Другими словами, речь пойдет о том, каким виделся человек с позиций государственной власти. В этом плане особый интерес представляют такие документы как удостоверение личности, паспорт, метрические книги, с помощью которых определялась «личность». Возникновение и функционирование идентификационных документов связаны с презумпцией недоверия к человеку, точнее, к его сведениям о себе. Удостоверение личности по идее должно было стать воплощением достоверности (хотя бы применительно к конкретному человеку), а его использование должно было установить необходимый режим доверия, однако и о том, и о другом можно говорить лишь с большой долей условности и с оговорками. Более того, можно предположить, что создание паспорта и других идентификационных документов лишь облегчило возможность фальсификации (стало понятно, какие сведения нужно подделать), и утвердило недоверие как один из основных принципов отношения власти к человеку. Хорошо известно, что в российских практиках документ важнее, чем личное свидетельство². Это связано, конечно, с исторически сформировавшимся отношением к человеку, к его словам; с длительной традицией «воспитания» особого отношения к документу, а также с тем, что само восприятие удостоверения личности основано на буквальном понимании роли этого документа.

* Настоящая статья была написана по программе профессуры им. Малхаза Абдушелишвили при поддержке гранта Arts and Humanities Research Council. № АН/Е590067/1. 'National Identity in Russia since 1961'. Выражаю свою искреннюю благодарность коллегам и прежде всего Катрине Келли и Александре Пиир за советы и замечания.

² Пожалуй, единственное исключение – доверенность, оформление которой в России не представляет особой сложности (в европейских странах, напр., в Великобритании, это одна из наиболее сложных процедур). Видимо, это связано опять-таки с российской «магией документа» – важен сам документ, а не «лицо» его представляющее.

Предполагается, что удостоверение личности в соответствии со своим названием позволяет установить личность. Иначе говоря, удостоверение личности должно свидетельствовать о «подлинности личности» (хотя бы в том смысле, что данный человек является именно тем, за кого он себя выдает). Однако эта предпосылка заведомо ложная, т. к. документ удостоверяет не саму личность, а сведения о ней. Точнее, что некий официальный орган подтвердил сведения о данном человеке (и ничего больше). Понятно, что никакие персональные данные не равны личности, даже если они указывают на нее¹. Что же касается данных, необходимых для идентификации человека, то ими реально являются лишь те сведения, которые характеризуют человека как физический объект, а не как социальное существо (собственно *личность*). К таковым кроме имени и места жительства² относятся только неотъемлемые признаки человека – его антропометрические данные (рост, цвет глаз и др.), но парадоксальным образом такие сведения о человеке носят вторичный характер и вводятся на поздних этапах.

Прежде чем обратиться к рассмотрению конкретных сведений, – несколько замечаний о понятии «личность». Это понятие – одно из наиболее неопределенных. Разумеется, существуют десятки (точнее, сотни) определений психологического, философского, юридического характера, но как это часто бывает, в силу разнонаправленности они мало проясняют содержание понятия. Для наших целей существенно то, что отношения между человеком и государством реализуются главным образом в области права. В правовом поле под личностью обычно понимается субъект общественных отношений – человек, достигший определенного возраста, способный быть участником общественных отношений, формировать свою позицию и отвечать за свои поступки³. Однако следует учитывать, что такое понимание сформи-

¹ Излишне говорить, что связь между документом и человеком можно установить, но с помощью специальных процедур, которые отнюдь не сводятся к рутинной проверке документа.

² В соответствии с действующим законодательством в качестве черт, индивидуализирующих личность гражданина, рассматриваются его имя (ст. 19 Гражданского кодекса Российской Федерации, далее – ГК РФ) и место жительства (ст. 20 ГК РФ).

³ С этой точки зрения не все люди являются личностями (например, не достигшие правомочного возраста и душевнобольные люди не входят в эту категорию), хотя уже с момента обретения имени и его закрепления за конкретным человеком начинается его институализация, и соответственно возникает проблема его внешней идентификации с помощью так называемых персональных данных (сведений об этом человеке), которые по идее и должны быть зафиксированы в идентификационных документах.

ровалось лишь на самом позднем этапе, собственно, в современной правовой культуре. Чем дальше мы удаляемся от нашего времени, тем более размытым становится это понятие и, в конце концов, исчезает. В этой связи уместно привести большую цитату из незаконченной статьи В.В. Виноградова об истории слова *личность*: «В древнерусском языке до XVII в. не было потребности в слове, которое соответствовало бы, хотя отдаленно, современным представлениям и понятиям о личности, индивидуальности, особи. В системе древнерусского мировоззрения признаки отдельного человека определялись его отношением к богу, общине или миру, к разным слоям общества, к власти, государству и родине, родной земле с иных точек зрения и выражались в других терминах и понятиях. Конечно, некоторые признаки личности (например, единичность, обособленность или отдельность, последовательность характера, осознаваемая на основе тех или иных примет, сконцентрированность или мотивированность поступков и т. д.) были живы, очевидны и для сознания древнерусского человека. Но они были рассеяны по разным обозначениям и характеристикам человека, человеческой особи (*человек, людие*, ср. *людин, лице, душа, существо* и некоторые другие). Общественному и художественному сознанию древнерусского человека до XVII в. было чуждо понятие о единичной конкретной личности, индивидуальности, о самосознании, об отдельном человеческом «я» как носителе социальных и субъективных признаков и свойств (ср. отсутствие в древнерусской литературе жанра автобиографии, повести о самом себе, приемы портрета и т. п.)» [Виноградов: 271–272]. В течение XVIII и первой половины XIX в. шло постепенное обнаружение личных свойств и качеств человека и лишь к середине XIX в. вполне оформляются представления о личностном, индивидуальном, с одной стороны, и общем или общественном, с другой. Что же касается правовых отношений человека с государством, то они уточняются и обсуждаются до сих пор. Параллельно и в тесной связи с этими процессами формировалась традиция идентификации личности с помощью соответствующих документов.

В европейских странах паспортная система складывается к XV–XVI вв., а ее расцвет приходится на XVIII – начало XIX в. [Из последних значительных работ по истории паспортной системы в европейских странах см.: Torrey, Salter и др.] Паспорт использовался и по прямому назначению (для пересечения государственных границ) и для надзора за «неблагонадежными», но, прежде всего, он имел защитную функцию, т. е. выполнял роль «охранной грамоты»¹. Среди

¹ До сих пор на лицевой странице британского паспорта помещается следующий текст: «Her Britannic Majesty's Secretary of State Requests and requi-

первых обладателей паспортов в Германии были евреи, и этот документ показывал, что они находятся под защитой того или иного князя и имеют право передвигаться [Об этой функции первых идентификационных документов см.: Greener: 15–27].

В России удостоверением личности традиционно является «внутренний» паспорт. Выдавался он не для пересечения границ, а для возможности передвижения внутри государства, т. е. в качестве разрешительного документа. Само слово «паспорт» утвердилось в российских практиках лишь с XVIII в., но это не значит, что подобного рода документов не существовало. Для передвижения иностранцев (прежде всего купцов) внутри России выдавались *проезжие и прохождение грамоты (письма)*¹. В качестве прообразов будущих внутренних паспортов можно рассматривать так называемые *отпускные (отпускные) грамоты*, выдававшиеся отпускаемым на свободу холопам. В отпускных письмах, выдаваемых холопам и крестьянам, наряду с *именем и местом жительства* указывалось, *кто является хозяином (платит подати)* и на какой срок они отпущены. Участвовавшие случаи подлогов писем требовали таких данных о владельце письма, которые позволили бы с большей определенностью установить принадлежность письма. С этой целью Соборное уложение 1649 г. предписывает обязательно описывать «холопей в рожей и в приметы»². Собственно, с этого и начинается в российских практиках описание индивидуальных черт каждого отдельного человека, тех особенностей его физического облика, которые будут использоваться в идентификационных целях. Следует еще раз обратить внимание на то, что грамоты и письма требовались не свободным, а зависимым людям, и по сути дела они представляли собой разрешительные документы, в связи с отъездом с места постоянного проживания.

res in the Name of her Majesty all of those whom it may concern to allow the bearer to pass freely without let or hindrance, and to afford him or her such assistance and protection as may be necessary».

¹ Право выдавать такие грамоты сначала принадлежало великому князю, а позже (XVI – первая половина XVII в.) – Приказам (Посольскому, Иноземскому, Сибирскому, Разрядному...). После выхода Уложения 1649 г. их могли выдавать и воеводы, чтобы не чинить препятствий торговле.

² В главе «Суд о холопех» Соборного уложения, в ст. 75 говорится: «75. А которые люди положат в суде на одного холопа две кабалы московские и в книги те обе кабалы записаны, а в рожей и в приметы тот человек сойдется с книгами по одной кабале, а по другой не сойдется, и того спорного человека отдать в холопи по той кабале, по которой он с книгами в рожей и в приметы сойдется, хотя будет та кабала и после той кабалы взята, по которой кабале тот холоп в приметы с книгами не сойдется».

Основы российской паспортной системы были заложены при Петре I, который явно ориентировался на европейские паспортные системы. В Указе, выпущенном в марте 1719 г., впервые упоминается *пас* [Скорее всего, из нем. «deer Pass» или голл. «passport» от франц. «passeport». Фасмер: 213] как документ, удостоверяющий личность иностранцев. Роль документов, удостоверяющих личность подданных империи, резко возросла в начале XVIII в., что было связано со сбором подушной подати, введением рекрутской повинности, а также необходимостью обеспечения грандиозного строительства рабочей силой. Разрешительные документы в случае отъезда с места постоянного проживания стали называться *паспортами*. Петровский «Плакат» (Указ) 1724 г. ввел единую форму паспортов – они стали печатными [ПСЗ. Т. VII: № 4. 533]. В паспорт должны были вноситься следующие сведения: *имя, звание, приметы, срок отлучки, откуда и куда направляется*. Наличие паспорта свидетельствовало о том, что человек перед законом чист и ему разрешена отлучка с места проживания. За составление подложных отпусных паспортов следовали вырывание ноздрей и вечная ссылка на каторжные работы.

Введение паспортов – один из шагов по созданию Петром I бюрократии европейского вида – новой технологии управления. Паспорт должен был стать важнейшим инструментом управления населением России, и он им стал. С его помощью Петр I решал вопросы сбора налогов, пополнения армии, утверждения новой социальной структуры (Табель о рангах) и т. д. Петру I принадлежит и создание полиции – того органа, на который отныне «возложена задача следить за наличием паспорта, заниматься его регистрацией, проверкой, отлавливанием беспаспортных. Со своей стороны, полиция получила в паспорте чрезвычайно простой и удобный документ для проверки законопослушности граждан» [Чернуха 2007: 27].

Рассмотрим немного подробнее те сведения, которые власть сочла необходимыми для описания человека в документах. Прежде всего, указывалось *имя*, которое традиционно считается основным идентификатором человека. Очевидно, что идентификационная способность паспортного имени в принципе невелика, поскольку оно, как правило, не уникально и фактически никак не закреплено за человеком. Тем не менее имя оказывается необходимым как для номинации (и тем самым, выделения человека из числа подобных), так и для регулирования социальных и правовых отношений (человек может вступать в правовые отношения только под своим именем)¹. Вообще говоря, имя не является специфическим для письменных докумен-

¹ Следует иметь в виду и особое отношение к имени, данному при крещении, которое считалось неотъемлемой характеристикой человека.

тов явлением, в отличие, например, от подписи или фотографии, поскольку традиция определения человека по имени возникла задолго до появления документов. И в устной форме представление человека предполагает называние имени. Можно сказать, что для имени существуют две реальности – устная и письменная (документная). Вторая, разумеется, считается более достоверной. Кстати, принадлежность имени к документной реальности делает возможным его официальное изменение. Документное имя – всегда полное, как правило, не использовавшееся в повседневном общении, и уже эта особенность прагматики имени создавала определенный разрыв в восприятии двух практик именованя, а включение в состав официального именованя отчества и фамилии лишь подчеркивало специфику документного портрета человека, его нарочитую искусственность.

О составе полной именной формулы, которая состоит из трех частей (имени, отчества и фамилии) необходимо сказать несколько слов.

Отчество в официальных документах становится обязательным компонентом полного имени лишь с Петровского времени. Разумеется, и прежде оно могло использоваться в целях идентификации, но к нему прибегали либо для прояснения родственных отношений, либо для отделения от другого лица в случае совпадения имен. Именно по отчеству можно было судить, к какому слою населения относится человек. Холопам отчества не полагались. Знатные люди имели так называемое полуотчество: *Иван Петров Осипов*. Отчества на *-ич* имели только представители высшего слоя¹. Введение отчества в состав документных реалий означало не только бóльшую полноту описания личности, но и отход от практик повседневного именованя, где отчество использовалось только в особых случаях или в специальных регистрах общения. Тем самым документы создавали параллельную реальность. Принцип происхождения (а отчество ориентировано на его реализацию) является важнейшим для ранних идентификационных документов (ср. «социальное происхождение» и особенно «национальность», о которых речь пойдет ниже).

Фамилии в разных социальных слоях появляются в разное время. В XIV–XV вв. первыми их приобрели князья и бояре. В XVIII–XIX вв. фамилии появляются у служивых и торговых людей. Духовенство стало наделяться фамилиями лишь с середины XVIII в. В середине XIX в. и особенно в пореформенное время фамилии полу-

¹ При Екатерине II разные формы отчества были узаконены. В вышедшей при ее правлении «Чиновой росписи», составленной в соответствии с петровской Табелью о рангах, указывалось, что особ первых пяти классов следовало писать с отчеством на *-вич*, с шестого по восьмой – именовать полуотчествами, всех же остальных – только по именам.

чают крестьяне, причем этот процесс затянулся до 30-х гг. XX в. [Об истории именовании см.: Успенский; Унбегаун], а у народов Средней Азии и Кавказа и до начала 40-х гг. прошлого века¹. Вместе с фамилией документная реальность получила еще одну свою специфическую черту, которая скоро выйдет за рамки документов, но сохранит память о своем начальном контексте (название человека по фамилии в повседневном общении и сейчас отсылает к официальному регистру).

Полное паспортное именование (ФИО), разумеется, облегчает задачи идентификации, если не учитывать то обстоятельство, что оно в принципе не рассчитано на это. Имя, скорее, указывало на социальное происхождение, которое считалось настолько значимой чертой официального портрета, что для него существовала специальная графа.

Возраст (лета) владельца стал регулярно отмечаться в идентификационных документах с введением метрических книг, которые появились после распоряжения 1722 г. («Прибавление к Духовному регламенту») об обязательном ведении метрических книг во всех православных церковных приходах Российской империи. Однако потребовалось несколько указов Синода (1724, 1779 г. и позже), чтобы метрические книги приобрели единообразный характер (окончательный формуляр был утвержден лишь в 1838 г.). Они состояли из трех

¹ В качестве примера можно привести «Проект Закона о порядке присвоения постоянных (наследственных) фамилий гражданам Туркменской ССР» (датируется нач. 1940 – апрелем 1941 г.):

«3. Учитывая, что часть населения приняла свои фамилии по имени отца или деда, как постоянные (наследственные), рекомендовать гражданам выбор фамилии по имени отца или деда.

4. Как правило, фамилии для коренного населения должны иметь окончание “ов”, “ев” – для мужчин и “ова”, “ева” для женщин, как наиболее распространенные среди туркменского населения. Например, для мужчин – “Дурдыев”, “Курбанов” и для женщин “Курбанова”, “Дурдыева”.

5. Одновременно с выбором и закреплением существующей фамилии, регистрируется и закрепляется за гражданами и их отчество.

6. Установить, как правило, что отчество должно оканчиваться на “ович”, “евич” – для мужчин и “овна”, “евна” – для женщин, допуская в отдельных случаях, по желанию самих граждан выбирать для мужчин “оглы” и для женщин “кызы”.

7. При выборе постоянных фамилий рекомендовать гражданам избегать таких фамилий, которые унижают или оскорбляют достоинство человека, или носят характер сословного или религиозного происхождения, как например, Италмаз, Гурре Кудишк, Кошк, или приставки: Хан, Ходжа, Ишан, Бай, Крюк и т. п.». ГА РФ. Ф. 7523. Оп. 11. Ед. хр. 48. Л. 13–14. Русификация именовании представителей других народов – особая тема, которой предполагается посвятить специальную работу».

частей (записи о рождении, браке и смерти) и заполнялись тем священником, который венчал, крестил и отпевал прихожан своего прихода. Запись о рождении включала следующие сведения: *дата рождения и крещения, имя и фамилия, место жительства и вероисповедание родителей и крестных родителей, законность или незаконность рождения*. Требование обязательного ведения метрических записей было распространено и на другие конфессии: для лютеран в 1764 г., католиков в 1826 г. (реально они велись с 1710 г.), мусульман – 1828 г., иудеев – 1835 г., раскольников – 1874 и баптистов – 1879 г. Регистрация рождений, браков и смертей многих так называемых малых народов Сибири и Средней Азии практически не велась, хотя эта задача и была возложена на полицию. До 1905 г. метрические книги раскольников и сектантов велись также полицией. 18 декабря 1917 г. был принят декрет СНК РСФСР «О гражданском браке, о детях и о ведении книг актов состояния», введивший новый порядок регистрации семейно-брачных отношений. Метрические книги велись до 1918 г. (в некоторых местах и позже), затем регистрация актов гражданского состояния была передана местным органам исполнительной власти (отделам записи актов гражданского состояния – ЗАГС). Схема записи в принципе осталась той же, но были удалены все сведения религиозного характера и введены данные о национальности родителей. Записи метрических книг, а позже – актов гражданского состояния стали частями фундамента, на который опиралась паспортная система и, в частности, ее способность быть на деле идентификационной системой, поскольку хранившиеся в этих записях данные (и в частности, сведения о рождении) являлись определяющими в процедурах идентификации.

Пункт о *месте проживания* по идее относится к числу нейтральных характеристик личности, но со времени возникновения российского паспорта он становится его важнейшим пунктом, т. к. сам паспорт выдавался только в случае необходимости перемещений. Казалось бы, паспорта в таком случае способствуют мобильности населения, но реально – наоборот, т. к. они никогда не выдавались всем желающим. Вообще паспортная система была ориентирована не столько на тех, кому выдавались паспорта, сколько на тех, кому они по тем или иным причинам не выдавались. Человек без паспорта автоматически лишался многих прав, а главное – права на свободное передвижение. Статичное население проще контролировать. Основная функция российской паспортной системы – закрепить человека за местом проживания, ограничивая выдачу паспортов и контролируя его передвижения.

Имя и место проживания являлись основными средствами индивидуализации человека (и до сих пор считаются таковыми), в то

время как социальная принадлежность (а также вероисповедание и национальность) выступали в качестве средств категоризации. Для удостоверения личности вполне достаточно имени и места проживания, но паспорт никогда не был просто удостоверением личности. Технология власти требовала расклассифицировать население на отдельные группы и эта задача на первых порах решалась введением графы «сословная принадлежность».

Указание на *сословную принадлежность*, звание (а для низших сословий – занятия) с самого начала функционирования идентификационных документов входило в минимальный набор необходимых сведений о человеке и являлось столь же обязательным, как и указание имени. Но если имя необходимо, как было сказано, прежде всего для номинации (для отделения одного объекта от другого), то звание считалось своего рода «врожденной» характеристикой человека (его *породы*), навсегда закрепленной за ним. Лишь с появлением возможности перехода в другое сословие («Табель о рангах» давала такую возможность) отношение к этой характеристике стало меняться. Но в любом случае указанием на социальное положение (чин, звание) утверждалась и подтверждалась актуальная или создаваемая (как это будет позже) социальная стратификация общества. Можно сказать, что социальное положение (происхождение) – один из тех признаков, которые могут быть приписаны человеку в классификационных целях. Как и все подобные признаки, он выводился из прошлого, т. к. судили по происхождению, и им же утверждалась легитимность этих признаков.

Одним из существенных шагов на пути к созданию паспорта как идентификационного документа было введение в число необходимых сведений информации о физическом облике (графа «*приметы*»). Указанное в Соборном уложении 1649 г. требование описывать «холопей в рожей и в приметы» было затем детализировано. В «Уставе о паспортах и белых»¹, изданном в 1832 г., указывались следующие приметы: *лета, рост, волосы, брови, глаза, нос, рот, подбородок, лицо, особые приметы*. Однако к началу XX в. (в «Видах на жительство» и в «Паспортных книжках») из этого набора остались лишь *рост, цвет волос и особые приметы*. Идентификационный акцент был перенесен на другие сведения, в частности, на подпись (см. ниже).

В первой четверти XIX в. указами Александра I вводятся важные положения, касающиеся функционирования паспортов. Одним

¹ «Устав о паспортах и беглых» представляет собой кодифицированное собрание паспортных правил, изданных почти за два века, прошедших после опубликования Соборного уложения 1649 г. Законы о паспортах вышли в XIV т. «Свода законов Российской империи», который появился в 1832 г. (затем переиздавался в 1842, 1857 и 1890 гг.).

из них (от 23 окт. 1805 г.) было велено публиковать в местных официальных «Ведомостях» заявления об утраченных паспортах, а также давать информацию о беглых «безпаспортных людях» [ПСЗ. I. Т. XXVIII. № 21. 939]. Кроме того, в число обязательных сведений о владельце паспорта вводился пункт «*семейное положение*» в единообразных терминах: *женат*, *вдов*, а если вдов, то *после какого брака*. Мотивировалось это не только заботой о соблюдении правил церковного брака (при длительном отходничестве наблюдались случаи двоеженства) [ПСЗ. I. Т. XXXI. № 24. 902], но и тем, что с этим пунктом связан широкий круг правовых отношений (в паспорт записывались жены и дети).

При Николае I продолжилось расширение круга сведений, включаемых в удостоверения личности. В формулярные списки чиновников и их «увольнительные виды», служившие для них паспортами, вводится графа «*вероисповедание*». В отличие, например, от «семейного положения», «вероисповедание» не имело ни идентификационного, ни правового значения. Новые пункты содержали информацию, которую невозможно проверить вне места постоянного жительства, но позволявшую более надежно устанавливать «личность» в случае проведения процедуры опознания, поскольку и «семейное положение», и «вероисповедание» оформлялись документально. Тем самым паспортные сведения увязывались с другой документированной информацией о человеке. Но это, можно сказать, побочные технические эффекты. Графа «вероисповедание» вводится совсем для других целей и, прежде всего, – расклассифицировать население еще по одному признаку. Создается впечатление, что власть постоянно озабочена категоризацией населения для целей более эффективного контроля и управления. Вплоть до советского времени вероисповедание считалось гораздо более важной характеристикой человека, чем его национальность – не случайно национальность в большинстве документов не указывалась, а если требовалось, то она как бы вычислялась по вере и языку (именно так в случае необходимости поступали с материалами Первой переписи населения Российской империи 1897 г., где не было вопроса о национальности, но были вопросы о вероисповедании и родном языке). Объясняется это и тем, что важнейшие вопросы жизни человека (напр., заключение брака) находились в ведении церкви, ибо не существовало единого для лиц всех вероисповеданий «семейного кодекса». Лицам, принадлежащим к различным конфессиям, для заключения брака требовалось разрешение высшего руководства тех церквей, к которым они принадлежали. В большинстве случаев требовалось принятие единой веры. В этой ситуации документы, содержащие сведения о вероисповедании (в частности, паспорт) служили официальным подтверждением принадлежности к определенной конфессии.

Во второй половине XIX в. в европейских странах происходило кардинальное изменение отношения к паспортам. По сути дела речь шла об отмене паспортов. Это было связано с бурным строительством железных дорог и, соответственно, с резким ростом мобильности населения. Паспортная система явно препятствовала процессам модернизации. Кроме того, в печати шло бурное обсуждение прав человека. В результате победила презумпция доверия к человеку. Вплоть до Первой мировой войны паспортов в Европе практически не было¹. На смену паспортной системы пришла легитимационная система, в соответствии с которой гражданин может, но не обязан иметь идентификационные документы и в случае необходимости установление его личности – забота соответствующих органов. Получение паспорта становится необходимым только при выезде за границу. В России реакцией на новую ситуацию поначалу было ужесточение паспортного режима. От пассажиров требовалось не только предъявление «видов» (паспортов), но и специальное разрешение от полиции о том, что с ее стороны нет препятствий для поездки. Это нововведение продержалось недолго, поскольку создавало неприемлемые условия для пассажиров. Более того, власти пришлось пойти на некоторое послабление паспортного режима, и Александр II отменил предъявление документов при покупке железнодорожных билетов [Чернуха 2001: 112]. В 1894 г. было принято новое «Положение о видах на жительство» [ПСЗ. III. Т. XIV. № 10. 709. Об истории разработки «Положения» см.: Б.В.Ананьич]. Показательно само название «вид на жительство», говорящее о том, что человек определялся в первую очередь по месту его проживания, которое он мог покинуть только при наличии паспорта.

Одно из послаблений заключалось в том, что для передвижений в радиусе 50 верст не требовался паспорт. По типу выдаваемых паспортов все население империи было разделено на две категории. К первой относились дворяне, офицеры, почетные граждане, купцы и разночинцы. Им выдавались бессрочные паспортные книжки. Ко второй – мещане, ремесленники и сельские обыватели, то есть люди податных сословий. Для второй группы предусматривалось три вида на жительство: 1) *паспортные книжки* (выдавались на пять лет при условии отсутствия задолженностей по сборам и платежам; в них

¹ «В 1850 году на Дрезденской конференции были резко упрощены паспортные правила на территории германских государств, а в 1859 году к этому соглашению примкнула и Австрия. В 1865 и 1867 годах паспортные ограничения в Германии были практически отменены. Паспортные ограничения были уничтожены поэтапно также в Дании – в 1862 и 1875 годах, в Испании – в 1862 и 1878 годах, в Италии – в 1865 и 1873 годах». [Любарский. <http://www.hrighs.ru/text/b2/Chapter5.htm>]

указывался годовой размер сборов и полиция отбирала паспорта у тех, кто не уплачивал установленные сборы в срок); 2) *паспорта* (выдавались на срок до одного года независимо от наличия недоимок и согласия других лиц); 3) бесплатные *виды на отлучку* (выдавались на срок до одного года пострадавшим от неурожая, пожара, наводнения). Они могли быть выданы и лицам моложе восемнадцати лет. С 5 октября 1906 г. официальный документ, удостоверяющий личность граждан в России, стал называться «паспортной книжкой». Кстати, именно с этого времени паспорта получили привычный нам вид небольшой книжечки. В виды на жительство и в паспортные книжки включались следующие сведения о владельце: «1. имя, отчество, фамилия; звание; 3. время рождения или возраст; 4. вероисповедание; 5. место постоянного жительства; 6. состоит ли или состоял ли в браке; 7. отношение к отбыванию воинской повинности; 8. документы, на основании которых выдана паспортная книжка; 9. подпись владельца книжки. Если владелец книжки неграмотен, то его приметы (ростъ, цветъ волосъ, особыя приметы)».

Обращает внимание неуклонное расширение не только типов личного документа, но и круга персональных сведений, требовавшихся государственным органам для опознания человека. К стандартным пунктам (*имя, отчество, фамилия; звание; место постоянного жительства, время рождения или возраст*) добавились: *вероисповедание, семейное положение, отношение к воинской повинности*. «Мужской» характер удостоверения (паспортные книжки до 1915 г. выдавались преимущественно мужчинам)¹ подчеркивается графой *отношение к отбыванию воинской повинности*.

Неожиданно «нагруженной» становится *подпись* [рассмотрению подписи в историческом и семиотическом ракурсах посвящено исследование Беатрис Франкель; о подписи в российских документах

¹ В «Положении о видах на жительство» (ст. 10 и 19) говорится: 1) сыновья и мужеского пола родственники, приемыши и лица, состоящие под опекою, по достижении всеми ими 18 лет, и 2) незамужние дочери, родственницы и приемыши женского пола, а равно девицы, состоящие под опекою, по достижении всеми ими 21 года, включаются в вид получателя, при котором жили не иначе, как с их согласия (ст. 10). «Неотделенным членам крестьянских семейств, хотя бы и совершеннолетним, виды на жительство выдаются и возобновляются не иначе, как с согласия хозяина крестьянского двора. В случае отказа с его стороны, виды на жительство могут быть выдаваемы означенным лицам по распоряжению земского начальника, мирового посредника, неперменного члена уездного по крестьянским делам присутствия, чиновника, либо комиссара по крестьянским делам или заменяющих их должностных лиц, по принадлежности. Распоряжения сего рода обжалованию не подлежат» (ст. 19). Таким образом, паспорта перестают служить орудием власти родителей, каким они были до сих пор.

см.: Байбурин 2009: 69–73] владельца документа. Основная функция подписи владельца удостоверения личности – подтверждение истинности сведений о себе и тем самым возложение на себя ответственности за них. В XIX – начале XX в. ее наличие свидетельствует не только о грамотности. Подпись становится эквивалентом визуальных черт человека, ибо только в случае ее отсутствия требуется указание примет (*рост, цвет волос, особые приметы*). Ставить крестик или отпечаток пальца в паспорт не полагалось.

Принципиально важным с точки зрения достоверности приводимых данных становится пункт о документах, на основании которых выдан паспорт (метрические книги, посемейные списки и др.). Впервые в истории России появилась возможность говорить о полноценной паспортной системе – далеко не идеальной, но исправно функционирующей.

Однако это продолжалось недолго. Уже через месяц после Октябрьского переворота паспортная система Российской империи была фактически объявлена недействительной, поскольку она основывалась на сословной принадлежности (для разных сословий были разные паспорта), а одним из первых был Декрет «Об уничтожении сословий и гражданских чинов». Последовали 15 лет развала, поисков и выработки новых принципов учета и контроля населения [Байбурин 2009: 140–154]. В качестве замены паспорта пробовались разные типы документов: справки, мандаты¹, трудовые книжки², трудовые списки³, удостоверения личности⁴.

¹ В мандате указывались *имя, фамилия, отчество владельца*, а также его принадлежность той или иной организации.

² Форма трудовой книжки была разработана Народным комиссариатом труда. В ней указывались: *фамилия, имя и отчество; дата рождения; название и адрес профсоюза, к которому трудящийся принадлежит; категория, присваиваемая при зачислении расценочными комиссиями профсоюзов*.

³ «Трудовые списки», пришедшие на смену трудовым книжкам, напоминали дореволюционные «формулярные списки», но вместо графы, фиксирующей *сословную принадлежность* («из какого звания происходит»), была введена графа «социальное положение».

⁴ Удостоверения содержали следующие сведения: *фамилия, имя, отчество владельца; год, месяц и число рождения; место постоянного жительства; род занятий (основная профессия); отношения к прохождению обязательной военной службы; семейное положение; перечень несовершеннолетних детей, внесенных в документ родителей*. В удостоверении было предусмотрено место для «фотографической карточки», на котором напечатано «не обязательно». Нетрудно заметить, что графы удостоверения практически полностью копировали пункты дореволюционного паспорта. Отсутствует лишь *звание (социальная принадлежность)*, но это объясняется тем, что удостоверения личности выдавались только «трудящимся».

В 1932 г. вернулись к испытанной форме – паспорту, но, естественно, в модифицированном виде, поскольку теперь речь шла уже о другой личности – советской. Новая паспортная система и обязательная прописка паспортов (именно так, не человека, а паспортов) вводилась «*В целях лучшего учета населения городов, рабочих поселков, новостроек и разгрузки этих населенных мест от лиц, не связанных с производством и работой в учреждениях и школах и не занятых общественно-полезным трудом... а также в целях очистки этих населенных мест от укрывающихся кулацких, уголовных и иных антиобщественных элементов...*»¹. Другими словами, паспорт вводится как инструмент борьбы с криминалом и классово чуждыми элементами в городах и рабочих поселках. При этом беспаспортными оказались не только перечисленные категории, но и практически все сельское население страны.

Чем же отличался с точки зрения государства советская личность от прежней? Кроме обязательной прописки в новый паспорт вводились следующие изменения: были изъяты графы «звание» и «вероисповедание»; введены «социальное происхождение» и «национальность». Кроме того, паспорт стал и трудовой книжкой (до 1955 г. в нем обязательно указывалось место работы).

Прежнее указание на сословную принадлежность (*из крестьян, из мещан, из дворян, из купцов, из духовного звания, из военного сословия*) было заменено в официальных документах на новый перечень еще в 1926 г., когда вводились так называемые Трудовые списки. Объявлялась следующая номенклатура социальных типов: «рабочий», «колхозник», «крестьянин-единоличник», «служащий», «учащийся», «писатель», «художник», «артист», «скульптор», «кустарь», «пенсционер», «иждивенец», «без определенных занятий». Реально в этой классификации эксплицировалось не столько «социальное положение», сколько область занятий². Дворянам, купцам, лицам духовного звания и др. в нем места не оказалось. Графа «социальное происхождение» в советских анкетах имела выраженный репрессивный характер. Слово «происхождение» здесь не случайно – потомки «бывших» считались такими же «бывшими», как и родители, поскольку

¹ Об установлении единой паспортной системы по Союзу ССР и обязательной прописки паспортов // Собрание законов и распоряжений. М., 1934. С. 821–823.

² Учет профессиональной характеристики «паспортной личности» показателен для раннего советского паспорта, который должен был выполнять и функции трудовой книжки. В проекте паспорта, обсуждавшегося в 1932 г., была особая графа «специальность», а большая часть страниц отводилась записям о местах службы по следующей схеме: место службы, должность, заработок. ГА РФ. Ф. 3316. Оп. 64. Ед. хр. 1227. Л. 2–4.

социальное положение определялось именно по происхождению. Такое «биологическое» понимание социальных характеристик будет распространено и на «национальность». Операциональный характер новой классификации подчеркивался тем, что она была направлена на выявление «эксплуататоров». Как отмечала газета «Труд», «паспорт даст возможность “проявить” подлинное социальное лицо его владельца» [Труд. 1932. 29 дек.]. В сомнительных случаях НКВД приступало к проверке заявленного социального происхождения. С помощью паспорта конструировалось новое общество, где не должно быть дворян, купцов и духовенства. Таким образом, паспорт давал возможность не только фиксировать существующее положение вещей, но и создавать будущее, место в котором уготовано не всем. Актуальность этой графы несколько снизилась лишь после принятия Конституции 1936 г., когда «лишенцы» были уравнены в правах с остальным населением и была введена «трехчленка»: рабочие, крестьяне, интеллигенция (служащие).

Еще в сентябре 1918 г. ВЦИК издал циркуляр об отмене графы «вероисповедание» во всех документах, удостоверяющих личность, что явилось одним из первых шагов на пути к новому обществу, в котором не будет верующих. Введение графы «национальность» в советском паспорте можно рассматривать как своего рода замену классификации населения по религиозной принадлежности на другой принцип его официальной категоризации. Считается, что классификация по национальной принадлежности – одно из изобретений советской власти, однако это не так. В последние десятилетия, предшествующие революции, графа «национальность» все чаще появляется в различного рода документах. К их числу относились служебные аттестаты, врачебные карточки, документы воинского и полицейского учета¹. Постепенное движение от сословно-религиозного к национальному государству объяснялось многими причинами, среди которых нельзя не указать на медленное, но верное разрушение социального порядка, что в конечном счете и привело к уравниванию в паспортных правах высших и низших слоев российского общества (Указ

¹ Указатель видов документов, содержащих генеалогическую информацию (XVI в. – 1917 г.) // Вестник архивиста. 1998–1999. № 46–50. Этот Указатель можно найти в сети:

<http://www.mtu-net.ru/rrr/docs/ukaz1.htm>

<http://www.mtu-net.ru/rrr/docs/ukaz2.htm>

<http://www.mtu-net.ru/rrr/docs/ukaz3.htm>

<http://www.mtu-net.ru/rrr/docs/ukaz4.htm>

<http://www.mtu-net.ru/rrr/docs/ukaz5.htm>

<http://www.mtu-net.ru/rrr/docs/ukaz6.htm>

<http://www.mtu-net.ru/rrr/docs/ukaz7.htm>

5 окт. 1906 г. о введении одинаковых для всех «паспортных книжек»), а также декларированию равенства всех конфессий империи (Указ о веротерпимости 17 апр. 1905 г.). На этом фоне признак национальности стал рассматриваться как объективный, и уже поэтому более стабильный, чем сословный и конфессиональный. [Процесс выдвигания национального признака на первый план в последние десятилетия существования империи изучен достаточно подробно. См.: прежде всего, Steinwedel: 67–82; Cadot: 440–455].

Однако указание на национальную принадлежность пока еще не отменяло, а лишь дополняло сведения о вероисповедании и сословной принадлежности. В новом советском паспорте у графы «национальность» совершенно другая роль – прийти на смену вероисповедания и сословной принадлежности. Реализация этого проекта осложнялась тем, что значительная часть населения имела смутные представления о своей национальной принадлежности. Да и устойчивого перечня «национальностей», проживающих в СССР не существовало (собственно и до сих пор списки «уточняются» при каждой переписи). До 1918 г. национальная принадлежность определялась, как правило, по вероисповеданию. Официальная практика была такова, что, например, все лютеране считались немцами, и наоборот, вчерашний немец автоматически становился русским после того как он принимал православие¹. В соответствии с этой практикой, креще-

¹ Ср.: «Анализируя состав офицерского корпуса российской армии накануне Первой мировой войны, видный знаток проблемы П.А. Зайончковский подчеркнул, что графа «национальность» в официальных документах того времени отсутствовала и заменялась графой «вероисповедание». Но в «Военно-статистическом ежегоднике армии на 1912 год» графа «национальность» уже появилась. И автор писал: «Национальный состав Русской армии был в основном стабилен. Подавляющее большинство всех категорий офицеров (около 86 %) составляли русские. (В их число, в соответствии с существовавшим в то время порядком, включали также украинцев и белорусов). К 1912 г., по сравнению с 1903 г., можно отметить лишь два изменения: некоторое уменьшение доли генералов из поляков (с 3,8 % до 3,3 %), а также немцев (с 10,3 % до 6,5 %)». По сведениям этого ежегодника, из 1299 генералов немцев был 61 (6,55 %), протестантов – 63 (6,76 %); из 8340 штаб-офицеров – 212 (3,26 %) и 218 (3,3 %); из 38976 обер-офицеров – 878 (2,61 %) и 949 (2,82 %). Под протестантами понимались лютеране, евангелисты и реформаты. Из данных цифр видно, что и авторы «Ежегодника», и Зайончковский посчитали всех лютеран немцами. Так же автоматически они посчитали всех православных русскими. Но, посмотрев соответствующий список генералов, обнаружим там следующих «русских»: Гибер фон Грейфенфельс, Шаффгаузен-Шёнберг-Эк-Шауфус, граф Граббе, барон Будберг, барон фон Мершейд-Гиллессем, барон Сталь фон Гольштейн, барон Мейендорф, барон Фитингоф, барон фон Неттельгорст, барон фон Медем,

ные удмурты, мордва и др. считались русскими, а некрещенные продолжали оставаться удмуртами и мордвой. В западных губерниях национальность чаще определялась по языку. Некоторые «малые» народы не вошли в официальные перечни национальностей и практически утратили право на существование¹.

В первое десятилетие советского времени активно разрабатывались принципы определения национальной принадлежности по языку и вероисповеданию, которые учитывались в переписи 1897 г.² В подготовке к первой советской переписи 1926 г. самое активное участие принимала Комиссия по изучению племенного состава населения России (КИПС), возникшая еще при Временном правительстве. Сотрудниками этой Комиссии был составлен Список национальностей СССР, который использовался при определении этнической идентичности. После длительных споров была выработана двухступенчатая процедура определения «национальности». На первом этапе с помощью ряда вопросов, касающихся главным образом языка, вероисповедания и наименований групп населения, к которым относил себя опрашиваемый, определялась его декларируемая национальность, а на втором – она соотносилась с имеющимся перечнем национальностей³. При этом нередко возникала ситуация,

барон Икскуль фон Гильдебрант, а также Шмидт, Фогель, Флуг, Сивере, Эльснер, Шульц, Фаленберг, Гартвиг, Ольдерогге, Шейдеман и др. Они оказались русскими на том основании, что в графе «вероисповедание» указали – «православный». Меленберг: 127.

¹ Показательно, например, обращение мазур и ингерманландцев в Верховный Совет СССР с просьбой «узаконить» их национальность. ГА РФ. Ф. 7523. Оп. 9. Ед. хр. 99. Л. 21, 23.

² Полный список вопросов, содержащихся в переписном листе, состоял из 14 пунктов: 1) фамилия, имя, отчество или прозвище; (с отметкой слепых, немых, глухонемых и умалишенных) 2) пол; 3) отношение к главе семьи и главе хозяйства; 4) возраст; 5) семейное положение; 6) сословие, состояние или звание; 7) место рождения; 8) место приписки; 9) обыкновенное место жительства; 10) отметка об отсутствии; 11) вероисповедание; 12) родной язык; 13) умение читать; 14) занятие – ремесло, промысел, должность или служба, отдельно – главное и вспомогательное. Кроме того делались отметки о воинской повинности и о физических недостатках. При заполнении переписного листа первым всегда указывали хозяина, затем всех остальных членов семьи по отношению к нему: жена, сыновья, дочери (или дети по старшинству), мужа и жены детей, внуки, престарелые отец и мать, братья, сестры, племянники, дядья, тетки и т. д. Для снох, внуков и племянников имелись дополнительные отсылочные указания о внутрисемейном родстве.

³ «В.П. Семенов-Тянь-Шанский, руководитель подкомиссии по переписи, подготовил список из пяти вопросов, который должен был помочь переписчикам определить национальность опрашиваемых. Согласно его предло-

когда оказывалось, что опрашиваемый указывает на «неправильную» (не существующую в официальном Списке) национальность. Кроме того, у этнографов существовали свои представления о том, какие национальности следует считать «правильными». «Так, например, известный исследователь Средней Азии И.И. Зарубин рекомендовал, например, при ответе “сарт” у носителей узбекского языка записывать “узбек”»¹. Так или иначе, этническая принадлежность опрашиваемого или владельца паспорта устанавливалась с его слов, но этим правом было наделено только первое поколение. Дети наследовали эту запись уже как врожденную характеристику и вынуждены были определять свою национальность либо по отцу, либо по матери, что неизбежно приводило к конфликтным ситуациям². Как показали последующие события (в частности, депортации по этническому признаку), целью новой классификации было деление населения на удобные для контроля и всевозможных манипуляций группы³.

Уточнение картины национальностей продолжалось вплоть до отмены этого пункта при замене советских паспортов на российские после 1997 г., да и сейчас в переписи этот пункт присутствует. Национальность можно было выбрать только по одному из родителей, и эту принадлежность нельзя было изменить по своему желанию. Только смена имени и фамилии происходила путем их изменения в паспорте, поскольку никакой другой «действительности», кроме паспорта (и шире – документов), у имени нет. Все остальное, включая «национальность» должно было соответствовать «внешней» по отношению к паспорту действительности. Такой внешней реальностью считалось происхождение предков, которое наследуется детьми⁴. Можно ска-

жению, переписчики должны были узнать национальную принадлежность родителей опрашиваемого, вероисповедание, в «котором он родился», принадлежность его к тому или иному вероисповеданию на время опроса, его разговорный язык в детстве, а также язык, которым он пользуется сегодня дома, наконец, его владение русским языком» [Соколовский 2002. http://old.iea.ras.ru/topic/census/doc/sokol_paper2002-1.htm].

¹ Там же. О вкладе этнографов в конструировании категории национальность см.: Hirsch: 251–278. О проблеме сартов см.: Абашин: 252–278.

² Об этом свидетельствуют обращения граждан в Верховный Совет СССР с просьбой определить «правильную» национальность: ГА РФ. Ф. 7523. Оп. 9. Ед. хр. 99.

³ О «национальном строительстве» [см.: Slezkine 1994: 414–452; Hirsch 2005; Weitz 2002: 1–29].

⁴ Ср.: «Ни в каких советских учебниках прямо не утверждалось, что принадлежность к народу обусловлена биологически, но убежденность в том, что это именно так едва ли не стопроцентная. Точно так же, выражение “смешанный брак” до сих пор в ходу именно в расистском смысле. Под ним под-

зять, что на смену имперскому конструктивизму пришел советский примордиализм, и в обыденном сознании он продолжает доминировать¹.

Фотографий в ранних советских паспортах не было, они появятся лишь в 1937 г.² Отсутствовала и графа «особые приметы». Таким образом, собственно идентификационные возможности паспорта были сведены практически к нулю. Любопытно, что акцент на антропометрические данные появляется далеко не сразу и сведения, позволяющие идентифицировать человека, на протяжении двух веков обходились приметами. Появление фотографий резко повысило идентификационный статус паспорта, но для его сохранения стало необходимым вклеивать новые фотографии через определенный период, либо обменивать паспорта³. Поскольку фотография стала основным элементом идентификации, сразу возникла проблема ее достоверности, которая, в конечном счете, приведет к введению биометрических загранпаспортов.

Нельзя не сказать несколько слов об особых отметках. С 1932 по 1955 г. в паспорте указывалось и место работы (т. е. он выполнял и роль трудовой книжки). Распространено мнение о том, что в советских паспортах существовали зашифрованные сведения⁴. Подтверж-

разумеается брак разных происхождений («национальностей»), даже если у супругов одна единственная общая родная культура. Ну а предположение, что человек с нестандартным цветом кожи и разрезом глаз может в принципе принадлежать к любому народу, воспринимается в большинстве случаев как шутка». [Хмельницкий. Сталинский расизм] <<http://www.snob.ru/profile/bl og/9069/20673?page=2#comment:142787>>.

¹ При этом сейчас существует графа «национальность» в свидетельстве о рождении, которая заполняется по желанию родителей ребенка, а также в свидетельстве о браке. Графа «национальность» в военном билете исключена с 2004 г.

² Необходимость введения фотографий обсуждалась при подготовке к введению паспортов. Сохранилась «Записка от зав. приемной секретариата ЦК Т.Славатинской тов. Енукидзе», датированная 28.12.1932 г. «Вносит предложение: ввести в паспортную систему обязательно фотографический снимок владельца паспорта. Эта мера должна сократить возможные злоупотребления» [ГА РФ. Ф. 3316. Оп. 64. Д. 1227].

³ Например, паспорта образца 1953 г. выдавались на 10 лет, после чего подлежали обмену; паспорта образца 1974 г. были бессрочным, но по достижении владельцем возраста 25 и 45 лет вклеивались новые фотографии.

⁴ Кроме того, распространено мнение о том, что в советских паспортах существовал особый шифр. Ср.: «освободившиеся из лагерей получали паспорта как все прочие граждане, и необходимо было их как-то выделить из общего ряда, чтобы контролировать их расселение. Это было сделано с помощью системы шифров. Паспорт имел двухбуквенную серию и числовой но-

дения существования шифров я не нашел, но сведения о наличии судимости и об отсутствии права нахождения ближе 101 километра от режимных городов вносились в паспорт до 1990 г.

В 1974 г. из Положения о советском паспорте был исключен пункт о фиксации «социального положения», что объяснялось развитием социалистического общества, исчезновением антагонистических противоречий между социальными классами. Власть считала, что свою историческую роль в деле создания нового общества эта графа выполнила. Паспорт приобрел новый вид (красный, а не грязно-зеленый, как прежде) и стал удостоверять не только личность, но и гражданство СССР.

В паспорте гражданина Российской Федерации (с 1997 г.) на четыре страницы меньше, чем в советских паспортах, нет графы «национальность», но впервые введена графа «пол»¹ и пока не действующий «личный код»². Таким образом, российская статусом (судимости, за-

мер. Буквы серии составляли особый шифр, хорошо известный работникам паспортных столов и отделов кадров предприятий (система шифров была секретной). По шифру можно было судить не только о том, был ли владелец паспорта в заключении или нет, но и о причине заключения (политическая, хозяйственная, уголовная статья и т.д.)» [Любарский. Указ. соч.]

¹ Столь позднее введение этой графы может объясняться тем, что пол владельца легко «вычислялся» по имени и в большинстве случаев по фамилии (фотографии служили дополнительным средством идентификации).

² В ранее разрабатываемых редакциях проекта Федерального закона «О государственном регистре населения Российской Федерации» предусматривалось законодательное определение термина «личный код», под которым понимается неизменный идентификационный номер, присваивающийся лицу, учтенному в Регистре, т. е. систематизированном своде документированных персональных данных, формируемых на основе проведения государственного учета населения Российской Федерации. В этой связи пунктом 8 описания бланка паспорта гражданина Российской Федерации, утвержденного постановлением Правительства Российской Федерации от 8 июля 1997 г. № 828, было нормативно закреплено внесение реквизита «личный код» в паспорт гражданина Российской Федерации. Однако примечанием к пункту 5 Инструкции о порядке выдачи, замены, учета и хранения паспортов гражданина Российской Федерации, утвержденной приказом МВД России от 15 сентября 1997 г. № 605, установлено, что реквизит «личный код» до разработки системы его присвоения временно не заполняется. Как показала практика применения Положения о паспорте гражданина Российской Федерации, утвержденного постановлением Правительства Российской Федерации от 8 июля 1997 г. № 828, большое количество российских граждан обращаются в подразделения паспортно-визовой службы органов внутренних дел Российской Федерации с просьбой исключить из паспорта гражданина Российской Федерации реквизит «личный код». Основным мотивом направления указанных обращений является обеспокоенность гражд-

преты проживать в режимных зонах и др.). Происходит замена сведений о вероисповедании и звании на национальность и социальное происхождение для конструирования новой социальной структуры, но по мере выполнения поставленных задач и они исчезают из числа паспортных сведений. Можно сказать, что каждая такая графа подразумевала тот или иной политический или идеологический проект. Только в соответствии с Положением 1974 г. впервые в истории российской паспортной истории иметь паспорта получили возможность все граждане страны. В современном российском паспорте акцент сделан на идентификационных и правовых характеристиках личности. Граждане России обрели половую определенность, а возраст «паспортной личности» снизился до 14 лет.

Сведения, с помощью которых описывалась «личность» можно условно представить в виде трех блоков.

В первый входят так называемые первичные персональные данные, такие как имя, место и время рождения, приметы, фотография, подпись. Именно эти сведения необходимы для идентификации личности.

Второй блок составляют социокультурные характеристики: звание, социальная принадлежность, вероисповедание, национальность. Эти сведения в разное время становились необходимыми властным структурам для того, чтобы включить человека в ту или иную актуальную или конструируемую категорию населения. Такая категоризация была необходима не только для контроля и управления, но и для реализации идеологических и политических проектов.

Сведения третьего блока характеризуют человека как субъекта правовых отношений: семейное положение, отношение к воинской обязанности и, наконец, гражданство. Набор паспортных сведений таков, что предполагает два режима наблюдения за человеком: вблизи важны первичные персональные данные, индивидуализирующие его обладателя; издали человек видится в качестве элемента некоего целого – социальной, конфессиональной группы, народа, государства.

В ходе исторических изменений взглядов на «личность» и удостоверяющие ее документы, до настоящего времени дожили только два:

дан присвоением каждому лицу числового номера, что противоречит их менталитету и религиозным убеждениям. Учитывая изложенное, а также принимая во внимание тот факт, что проект Федерального закона «О государственном регистре населения Российской Федерации» до сих пор не принят, МВД России выступило с инициативой об исключении из законопроекта «Об основных документах, удостоверяющих личность гражданина Российской Федерации» положений, касающихся включения в перечень сведений, вносимых в названные документы, реквизита «личный код».

<http://www.gov.cap.ru/list2/view/02SV_QUESTION_OV/form.asp?id=12230&pos=6&GOV_ID=155>

1) нейтральные сведения идентификационного характера (определяющие человека как физический объект) и 2) свидетельствующие о его правовом положении. Полностью исчез второй блок сведений, включавший социокультурные характеристики человека (социальная принадлежность, вероисповедание, национальная принадлежность). Другими словами, исчезли все те сведения, которые использовались властью для реализации различных культурных и идеологических проектов. Человек лишился признаков принадлежности тем или иным группам (сконструированным с помощью паспортной системы) и предстал перед властью в своей нейтральной простоте. Простота, как известно, обманчива.

Литература

Абашин С.Н. Возвращение сартов? Методология и идеология в постсоветских научных дискуссиях // Антропологический форум. 2009. № 10.

Ананьич Б.В. Из истории законодательства о крестьянах (вторая половина XIX в.) // Вопросы истории России XIX – начала XX века. Л., 1983.

Байбурин А.К. Личная подпись // Краткий иллюстрированный словарь клише и стереотипов: К 60-летию Павла Анатольевича Клубкова. СПб., 2009.

Байбурин А.К. К предыстории советского паспорта // Неприкосновенный запас. 2009. № 2 (64).

Вестник архивиста. 1998–1999. № 46–50.

Виноградов В.В. История слов. М., 1994.

Любарский Кронид. Паспортная система и система прописки в России.

<<http://www.hrighs.ru/text/b2/Chapter5.htm>>

Меленберг А.А. Люди. События. Факты. Немцы в Российской армии накануне Первой мировой войны // Вопросы истории. 1998. № 10.

Полное собрание законов Российской Империи. I. Т. VII. № 4. 533 с.

Соколовский С.В. Доклад «Этническая идентичность в советских переписях населения» на конф. «Демографическая модернизация, частная жизнь и идентичность в России». Институт народнохозяйственного прогнозирования РАН, Москва, 2002 г. <http://old.iea.ras.ru/topic/census/doc/sokol_paper2002-1.htm>

Собрание законов и распоряжений рабоче-крестьянского правительства Союза Советских Социалистических Республик. М., 1934.

Унбегаун Б.О. Русские фамилии. М., 1989.

Успенский Б.А. Из истории русских канонических имен (история ударения в канонических именах собственных в их отношении к русским литературным и разговорным формам). М., 1969.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. III. М., 1971.

Хмельницкий Д. Сталинский расизм. <<http://www.snob.ru/profile/blog/9069/20673?page=2#comment:142787>>

Чернуха В.Г. Паспорт в Российской истории: наблюдения над законодательством // Исторические записки. № 4 (122). М., 2001.

Чернуха В.Г. Паспорт в России. 1719–1917 гг. СПб., 2007.

Cadiot Juliette. Searching for Nationality: Statistics and National Categories at the End of The Russian Empire (1897–1917) // The Russian Review. 2005. Vol. 64. No. 3.

Groebner Valentin. Describing the Person, Reading the Sign in Late Medieval and Renaissance Europe: Identity Papers, Vested Figures and the Limits of Identification, 1400–1600 // Jane Caplan and John Torpey (eds.). Documenting Individual Identity: The Development of State Practices in the Modern World. Princeton: Princeton University Press, 2001.

Hirsch Francine. Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union. Ithaca, 2005.

Frankel Béatrice. La Signature: genèse d'un signe. Paris, 1992.

Salter Mark B. Rights of Passage: the Passport in International Relations. Boulder: Lynne Reiner Publishers. 2003.

Slezkine Yuri. The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism // Slavic Review. Vol. 53. No. 2 (Summer 1994).

Steinwedel Charles. 'Making Social Groups, One Person at a Time: The Identification of Individuals by Estate, Religious Confession, and Ethnicity in Late Imperial Russia' // Jane Torpey Caplan and John (eds.). Documenting Individual Identity: The Development of State Practices in the Modern World. Princeton: Princeton University Press, 2001.

Torpey John. The Invention of the Passport. Surveillance, Citizenship and the State. Cambridge, 2000.

Weitz Eric D. Racial Politics without Race: Reevaluating Soviet Ethnic and National Purges // Slavic Review. Vol. 61. No. 1 (Spring 2002).

ТРУД, СОЦИАЛЬНАЯ ВЛАСТЬ И МИГРАЦИЯ: РОССИЙСКАЯ СПЕЦИФИКА

Цель статьи – проанализировать роль трудовой миграции в функционировании политико-экономических и социальных отношений в современной России. Основной тезис состоит в том, что использование мигрантской рабочей силы является структурным фактором сегодняшней российской экономики, а манипуляции вокруг порождаемых миграцией «угроз» – структурным фактором российской политической жизни. Автор уделяет специальное внимание таким разновидностям социальной власти как экономическая, политическая, административная и культурная власть. Соответственно он анализирует интересы игроков, связанных с тем или иным видом власти, и вытекающие из этих интересов различия в позициях по отношению к трудовой иммиграции.

I. Россия в контексте глобальных миграций

Россия – равно как и СССР в целом – была изъята из транснациональной циркуляции населения на протяжении семи с лишним десятилетий. Начиная с 1990-х гг. мы включились в глобальные миграционные процессы – как в качестве страны эмиграции, так и страны иммиграции. И если эмиграционный поток в случае нашей страны относительно невелик, то по уровню иммиграции Россия вышла на одно из первых место в мире.

I. 1. Россия как эмиграционная страна

В начале 1990-х гг. в западных медиа появилось немало публикаций, бивших тревогу по поводу возможного массового наплыва из бывшего СССР. Говорили о сорока миллионах голодных обитателей поверженной «империи зла», которые захотят обустроиться в благополучной Европе. Ничего подобного не произошло. Количество покинувших страну оказалось гораздо скромнее [Ахиезер 1993]. Что касается выезда непосредственно из Российской Федерации (тогда в составе Союза), то по официальной статистике он составил в 1989–1991 гг. около 1,7 млн человек (на деле несколько больше, поскольку

не были учтены люди, воспользовавшиеся для эмиграции туристическими и студенческими визами).

К массовому исходу из России не подтолкнули и болезненные реформы начала 1990-х гг. При всех разбросах в подсчетах, аналитики сходятся на том, что за десятилетие, последовавшее за распадом СССР, т. е. к 2001 г. из Российской Федерации эмигрировало примерно 1,1 млн человек. В среднем страну покидало около 100 тыс. человек ежегодно¹. В «нулевые» ситуация стабилизировалась, и количество эмигрантов составляет несколько десятков тысяч человек в год. К ним надо прибавить определенную часть российских граждан, работающих за границей по контракту и не собирающихся возвращаться². Такие люди де-юре не являются эмигрантами и не «улавливаются» статистикой. Но как бы то ни было вклад российского населения в международную трудовую миграцию на сегодняшний день невелик.

1. 2. Россия как транзитная страна

Россия выступает как страна транзита для довольно многочисленных групп людей, эмигрирующих из своих стран на Запад. Это граждане Ирака, Китая, Афганистана, Эфиопии, Сомали, Вьетнама и др. Их количество невозможно определить сколько-нибудь точно, ясно лишь, что счет идет на сотни тысяч человек. В 2005 г. более 200 тыс. иностранных граждан и лиц без гражданства были оштрафованы за нахождение на российской территории дольше, чем это предполагала их виза [Ивахнюк 2009: 109–110]. Многие из них задерживаются в России, пытаясь накопить денег для дальнейшего броска в материально благополучный мир. Так, если прямой переезд из Кабула в Лондон обходился афганскому мигранту в середине 1990-х гг. примерно в 3 тыс. долларов, то переезд в Москву – в 500 долларов. Налажен и сервис по переброске людей из Китая в США через Россию. Расценки (включая переезд и оформление документов) на середину 1990-х гг. были таковы: переезд в Нью-Йорк через Москву

¹ Так, в 1998 г. из страны выехало 80,4 тыс. человек (по данным Госкомстата РФ; по данным МВД чуть больше – 83,7 тыс.); в 1999 г. – 108,3 человек, в 2000 г. – 77,6 тыс. человек. [Долгих 2007]. «В целом эмиграция с середины 90-х гг. имела поступательную тенденцию к сокращению. Дефолт в России 1998 г. спровоцировал до 10–12 % от общего объема эмиграции в последующий год, иначе бы объемы ежегодной эмиграции из России сейчас не превышали 55–57 тыс. человек» [Там же].

² Количество россиян, работающих за рубежом по контрактам, составляет в среднем 60 тыс. человек в год. Наиболее популярные страны (в порядке убывания): Кипр, США, Мальта, Германия и Греция [Рязанцев, Ткаченко 2008: 57].

с последующей легализацией от 40 до 50 тыс. долларов; московский участок пути от 6 до 10 тыс. долларов [Там же].

Нередко оказывается, что у мигранта, ориентированного на Запад, не хватает денег на дальнейший путь. В итоге он «застревает» в России на годы. Из тех транзитников, кто провел в России от года до трех-пяти лет, четверть сменила планы и не хочет уезжать из России (не приняли решение 15 %). Среди тех, кто провел в России более чем 5 лет, желающих остаться еще больше: 44 % (еще 17 % не определились) [См.: Там же:121].

II. Россия как иммиграционная страна

В превращении Российской Федерации иммиграционную страну можно выделить следующие принципиальные этапы¹.

Этап первый – начало 1990-х гг. Он связан с распадом СССР и его последствиями. Характеристики этого периода таковы.

(а) *Окончание периода «закрытого общества».* Это не просто открытие границ. Это, прежде всего, отмена системы «прописки». Прежняя система (существовавшая с 1932 г.) крайне затрудняла передвижение граждан внутри страны². Поэтому ее отмена дала толчок географической мобильности граждан, до недавнего времени не привыкших к перемене мест.

(б) *Превалирование политических факторов миграции над экономическими.* Для сотен тысяч людей, хлынувших в это время в Россию, основным мотивом перемещения был отнюдь не поиск работы, а угроза физическому существованию. Сначала события в Нагорном Карабахе (1988) и Баку (1990), затем резня в Ферганской долине, приведшая к бегству из Узбекистана турок-месхетинцев, кровопролитные этнические конфликты в Абхазии и Южной Осетии (1991–1992), гражданская война в Таджикистане, этноцентричный режим Дудаева в Чечне и т. д. – вот далеко не полный перечень конфликтов, повлекших за собой массовые перемещения людей из бывшего СССР

¹ Сразу оговоримся, что рисуемая здесь картина не претендует ни на детальность, ни на всеохватность. Нюансированный анализ динамики иммиграции в Россию с точки зрения масштабов и характера миграционных процессов в постсоветском пространстве проделан Ж. Зайончковской, Г. Витковской, А. Коробковым и рядом других исследователей [Миграционная ситуация 1999; Витковская 1999; Зайончковская, Витковская 2009; Andrienko, Guriev 2005; Kogobkov 2007], а эволюция иммиграционной политики российского руководства подробно изучена В. Мукомелем [Мукомель 2005].

² Это касается горожан. В случае же сельского населения передвижение с одного места жительства в другое долгое время – до 1957 г. – было вообще невозможно, по причине отсутствия у сельчан паспортов.

в Российскую Федерацию. Добавим сюда почти сто тысяч афганских беженцев, вынужденных покинуть страну вместе с советскими войсками в 1989 г. Немалая часть из них обосновалась в России¹. Все эти люди подпадают под категорию беженцев и вынужденных переселенцев².

Таким образом, волны иммиграции в Россию в начале 1990-х гг. не носили характера трудовой миграции, хотя многие из приехавших тогда в страну и влились в российский рынок труда. [Азраэл, Мукомель 1996; Витковская 1998; Коробков, Палей 2005].

Этап второй: с середины по конец 1990-х гг. Особенность этого периода – в появлении феномена трудовой миграции. Количество людей, въезжающих в Россию в поисках работы, все с большей очевидностью превышает количество вынужденных переселенцев и соискателей политического убежища. Между тем для этого периода, так же как и для предыдущего, характерны стихийность, хаотичность миграционных процессов и *пассивная позиция властей*. Пассивность власти можно увязать с растерянностью в результате масштабного и неконтролируемого характера происходивших процессов. Государство приняло чрезвычайно либеральное законодательство о гражданстве, а также взяло на себя обязательства по приему беженцев и вынужденно переселенных лиц (присоединившись к международным конвенциям). Однако довольно скоро стало очевидно, что государство не в состоянии выполнить взятые на себя обязательства [Зайончковская, Мкртчян, Тюрюканова 2009; Мукомель 2005].

Этап третий: с рубежа 1990–2000-х гг. по настоящее время. В этот период Россия складывается как *иммиграционная страна*, т. е. как страна, для которой иммиграционный приток имеет принципиальное значение по демографическим и экономическим причинам.

В течение этого десятилетия формируется *структура трудовой миграции в Россию* – ее основные потоки в географическом, социально-профессиональном и демографическом (в том числе в этническом, возрастном, гендерном) отношении.

¹ По взвешенным оценкам, их количество на сегодняшний день составляет около 40 тыс. [См.: Иванова 2009-а]

² Согласно официальным источникам, в Россию в 1992 г. въехало более 160 тыс. таких лиц, в 1993 г. – более 330 тыс., в 1994 г. – около 255 тыс., в 1995 г. почти 272 тыс. чел. Количество беженцев из Чечни в период между 1992–1995 гг. составило, согласно официальной статистике, 117 тыс. человек [Pilkington 1998: 6]. Понятно, что немалая часть прибывших не попала в статистические сводки. Так, официальный учет беженцев и вынужденных переселенцев был начат в июле 1992 г., тогда как уже осенью 1991 г. в Российскую Федерацию въехало более 700 тыс. человек из республик тогдашнего СССР [Мукомель 2005: 14]

II. 1. Специфика России как иммиграционной страны

(а) Прозрачные границы с большинством стран бывшего СССР

С большинством постсоветских государств Россия имеет безвизовый режим (исключение составляют три страны Балтии, Туркменистан и Грузия). Это означает, что реальное количество людей, находящихся на российской территории с целью трудовой деятельности, практически не поддается учету. Граждане Украины, Молдовы, государств Южного Кавказа и Центральной Азии, работающие в России на временной или постоянной основе, составляет миллионы (хотя официальная статистика фиксирует значительно меньшие количества). Разброс оценок «нелегальных мигрантов» поистине впечатляющ. В конце 1990 фигурировали цифры от 250 тыс. до 7 млн [Красинец, Кубишин, Тюрюканова 2002: 246–247], несколько позже – от 700 тыс. до 19 млн человек¹.

(б) Сырьевой характер экономики

Экономический рост происходит главным образом в трех секторах народного хозяйства – добыче полезных ископаемых, торговле и сфере услуг. В течение нескольких лет, предшествовавших кризису, сюда прибавилась металлургия и мебельная промышленность (однако они сильно пострадали от падения цен осенью 2008 г.). Специалисты не случайно говорят о периоде путинского правления (особенно о его втором сроке, с 2004 по 2008 г.) как о *росте без развития*. Темпы увеличения ВВП в этот период были относительно высоки (6–7 % в год), однако достигались они, в основном, за счет экспорта углеводородов. (Напомним, что именно в 2004 г. начался беспрецедентный рост мировых цен на нефть). Приток в страну огромного количества нефтедолларов подхлестнул бум в сфере услуг², а также в жилищном строительстве.

Именно в этих двух сферах и сосредоточено предложение мигрантского труда. Около 70 % от общего числа иностранных граждан, работающих в России, заняты в торговле и в строительстве [Зайон-

¹ Как отмечают вдумчивые исследователи [Коробков, Палей 2005], такая разница в оценках объясняется не столько различиями в методологии подсчетов, сколько различиями в *идеологии* тех, кто дает такие оценки. В частности, цифра в 19 млн «нелегалов» дана Виктором Петровичем Ивановым, высокопоставленным чиновником, некоторое время курировавшим вопросы миграции в администрации президента [Иванов 2002]. Оценка в 700 тыс. – 1,5 млн принадлежит чиновнику другого ведомства (ныне уволенному) – Владимиру Волоху [Волох 2002].

² В этот период происходит поистине взрывное распространение торговых сетей, а также амбициозных проектов в шоу-бизнесе.

чковская, Мкртчян, Тюрюканова 2009]. Лишь 7 % из них трудятся в промышленной переработке (и столько же в сельском хозяйстве).

Сырьевой характер экономики влечет за собой крайне высокий – если не сказать, критический – уровень социальной поляризации. Поскольку в производственном секторе прибыльными, по существу, являются только отрасли, связанные с экспортом сырья, именно в этих отраслях извлекаются высокие доходы. Отсюда и произошло, что уровень жизни узких групп, имеющих прямое отношение к контролю над экспортом, несопоставимо выше того уровня, на который могут рассчитывать «средние классы» (составляющие, по самым оптимистичным оценкам, не более трети населения), не говоря уже об остальных двух третях российских граждан.

Но дело не только и не столько в неприемлемой социальной поляризации. Дело еще и в том, что занятость в промышленном производстве оказывается невыгодной. Это не та сфера приложения сил, с которой жители России связывают надежды на достойное существование. Поэтому наиболее активная и амбициозная часть населения устремляется в области деятельности, не имеющие отношения к материальному производству – в торговлю и сферу услуг.

Как вписываются в эту специфическую ситуацию мигранты? Они обустроиваются, в основном, в двух социальных нишах. С одной стороны, это тяжелая и непрестижная работа на стройке, в ЖКХ, на ремонте дорог и т. д. С другой стороны, это мелкооптовая торговля и услуги (автосервис, ресторанный бизнес и т. д.). И если ниша, которую они занимают в первом случае, не является предметом зависти со стороны местного населения¹, то материальный достаток, которого некоторым мигрантам удается добиться во втором случае, сопряжен с ресантиментными² настроениями.

(в) Высокая степень коррумпированности на всех уровнях управления

Она столь высока, что имеет смысл вести речь о системном характере коррупции. Последняя пронизывает собой все уровни отношений между экономическими и политическими субъектами, в силу чего стирается грань между тем, что легально и что нелегально.

¹ Впрочем, вопрос о конкуренции за рабочие места в этом секторе нуждается в специальном анализе [Зайончковская 2009-а: 80; см.: Тюрюканова 2011].

² Термин ресантимент (от франц. *ressentiment* – злоба, злопамятство) прочно вошел в социологическую литературу.

Применительно к нашей теме это обстоятельство находит следующее выражение.

Мигранты, желающие работать в России, должны оформлять два вида документов: разрешение на пребывание (регистрация) и разрешение на работу. Однако получение каждого из этих документов сопряжено со столь большим количеством бюрократических препятствий, что для многих оказывается непосильной задачей¹. Здесь на помощь мигрантам приходят разного рода «посредники». В частности, они в состоянии быстро и недорого оформить регистрацию, легальность которой сильно варьируется. По минимальным тарифам предлагается фиктивная регистрация (ее фиктивность вскроет самая поверхностная проверка, но ее достаточно, чтобы не быть оштрафованным рядовым милиционером на улице). По более высокой цене можно приобрести полуфиктивную регистрацию (ее недоброкачественность обнаружить труднее). Это так называемые «серые» документы. И, наконец, совсем дорого приходится платить за «белую» регистрацию. При этом сами мигранты, отдавая деньги посредникам, никогда не могут быть уверены в том, какие документы – «серые или «белые» – они получат. [Reevs 2007].

(г) Широкие масштабы теневой экономики

Размеры теневой экономики в сегодняшней России оцениваются по-разному. Как правило, эксперты сходятся на цифре 20–25 % от ВВП. Однако некоторые аналитики делают более радикальные оценки – до 40 % от ВВП. Как бы то ни было теневая (т. е. не облагаемая налогами) экономика является главным источником спроса на труд «гастарбайтеров». Именно здесь бесперебойно функционируют схемы нелегального найма труда и его нелегальной оплаты. Для трудящихся мигрантов (3/4 из которых не имеют правового статуса) это означает:

- работу без трудового соглашения (на основе неформальных договоренностей)
- работу по сниженным расценкам
- сверхурочную работу без дополнительной оплаты.

Кроме того, находясь вне правового поля, трудовые мигранты сталкиваются с риском либо получить за выполненную работу меньшее вознаграждение, чем было обещано, либо не получить вообще ничего [Предотвращение 2008].

¹ Стоит, правда, отметить значительное облегчение процедуры регистрации, а также упрощение процедур получения разрешения на работу, произошедшее в 2007 г.

(д) Слабое профсоюзное движение и минимальное участие трудовых мигрантов в деятельности профсоюзов

После победы российского варианта неолиберализма в начале 1990-х гг. прежнее законодательство о труде было отменено. Ему на смену пришли нормы, благоприятствующие работодателю и болезненные для работника. Созданный в те годы централизованный профсоюз, хотя и называется Федерация независимых профсоюзов (ФНП), на деле абсолютно лоялен государству. Попытки работников в некоторых отраслях создавать действительно независимые профсоюзы наталкивается на жесткое противодействие. В этих условиях трудно себе представить сколько-нибудь существенное членство трудовых мигрантов в профсоюзах. Первые случаи такого членства зафиксированы в строительной отрасли. Однако пока речь идет о разве что гомеопатических дозах.

В течение последних лет стали появляться общественные организации, представляющие мигрантов. Таковы «Федерация мигрантов России» (объединяющая, в основном, выходцев из так называемого «дальнего зарубежья»)¹, «Таджикские трудовые мигранты» и др.

Влияние этих организаций на сегодняшний день почти нулевое. Тем не менее симптоматичен сам факт их возникновения. Если 3–5 лет назад мало кто догадывался об их существовании, то в течение последних полутора лет им удалось заявить о себе в публичном поле. Так, «Федерация мигрантов России» активно выступила против закрытия Черкизовского рынка в Москве осенью 2009 г. Активисты этой организации, опираясь на СМИ, привлекли внимание общества к судьбе рядовых работников рынка².

(е) Невысокий уровень этнической сегрегации

Российская ситуация с дифференциацией рынка труда под влиянием иммиграции в ряде отношений вполне сопоставима с ситуацией в индустриально развитых странах. В частности, в экономике России, так же, как в других иммиграционных государствах, складываются своего рода «этнические ниши» [см.: Кузнецов, Мукомель 2007]. Однако в том, что касается расселения, Россия представляет собой специфический случай. В российских городах – по крайней мере, пока – нет этнических кварталов, характерных для многих стран Западной Европы и Северной Америки. Причина тому: особенности структу-

¹ Организацию возглавляет выходец из Афганистана, имеющий российское гражданство.

² Помимо организаций, названных выше, нельзя не упомянуть многолетней активной деятельности Лидии Графовой и возглавляемого ею «Форума переселенческих организаций». См. [Графова 2006].

ры жилого фонда. В российских городах – в Москве, в частности, застройка в последние 15 лет идет так, что «элитные дома» возникают повсеместно, а не только в элитных районах. В результате «престижное» и «непрестижное» жилье оказываются в одном квартале. Поэтому даже если мигранты и стремятся селиться в более доступном по цене жилье, компактность их расселения не достигает критической массы, при которой можно говорить об этнических гетто [Вендина 2005]. Изолированно – в общежитиях, расположенных поблизости от мелкооптовых рынков – живут выходцы из Китая и Вьетнама, однако эти поселения опять-таки находятся внутри обычных городских кварталов. Так что о перспективе появления в нашей стране «чайна таунов» говорить, очевидно, преждевременно¹.

Разумеется, сегментация городского пространства происходит и набирает обороты. Одни районы разительно отличаются от других (достаточно сравнить Кунцево с Бирюлево, если говорить о Москве). Однако это разделение не по этническому, а по социально-классовому (и профессиональному) признаку [Vendina 2002].

II. Кому выгодна «нелегальная миграция»?

Российские политики – как из мейнстрима, так и с периферии политического поля – не устают выражать озабоченность масштабами «нелегальной миграции» и призывать к ее искоренению. Мы, однако, утверждаем, что феномен, обозначаемый этим именем², является структурообразующим для общественной жизни современной России. В том, чтобы на территории страны трудились несколько миллионов иностранцев и в том, чтобы большинство из них находились в неопределенном правовом статусе, заинтересованы многие.

Ниже мы попытаемся типологизировать носителей такого интереса.

Большой бизнес

(а) Для капитанов строительной индустрии, а именно жилищного строительства и строительства (и, разумеется, ремонта) дорог – использование мигрантского труда оказалось настоящей золотой жилой. Сверхэксплуатация мигрантов означала сверхприбыли. Слушая журналистские репортажи об условиях труда таджиков и других миг-

¹ Вдумчивый анализ китайской иммиграции в Россию отличает работы Вили Гельбраса. См. [Гельбрас 2004; Гельбрас 2009].

² В социологии миграции применяется менее двусмысленная терминология, а именно выражения «документированная» или «регулярная» миграция (documented, regular) и «недокументированная», или «иррегулярная» (undocumented, irregular).

рантов из Средней Азии на московских стройках в 1990-е гг., трудно не вспомнить известный афоризм Маркса о крупном капитале, согласно которому, при обещании нормы прибыли в 300 % «нет такого преступления, которого бы он не совершил»¹.

(б) Другой сферой широкомасштабного применения труда мигрантов стало жилищно-коммунальное хозяйство. Если в 1980-е и первой половине 1990-х основной контингент дворников и уборщиков в Москве составляли «лимитчики» (российские граждане из других городов, приезжавшие на тяжелые работы в столицу ради получения по истечении десяти лет «прописки»), то в последние полтора десятилетия их полностью вытеснили выходцы из Средней Азии – таджики, киргизы, узбеки.

(в) Торговые сети. Присутствие мигрантов в этой сфере заметно возросло после кризиса 2008–2009 гг. Реагируя на кризис, предприниматели стали снижать издержки за счет найма более дешевой рабочей силы из Средней Азии.

В России в целом и в Москве, в частности, сформировалась своеобразная система сегрегации на рынке труда. Согласно экспертным опросам, эта сегрегация выглядит следующим образом: если принять заработную плату москвича за 100 %, то российский гражданин из другого региона получает 80–90 % от этой зарплаты, выходец из Украины – 70–80 %, выходец из Молдовы – 50 %, а выходец из Средней Азии – 30–40 %. [Зайончковская, Мкртчян, Тюрюканова 2009:36].

Организованная преступность

Криминальный мир выполняет по отношению к трудовым мигрантам две функции. Первая и основная – рэкёт. Организованные преступные группировки «крышуют» мигрантов (т. е. обирают их под видом защиты). Но при этом они иногда выступают и в положительной роли, а именно: выколачивают из недобросовестного работодателя заработную плату, который тот вдруг отказался платить.

Некоторые сферы рынка труда, в частности, в мелкооптовой торговле, практически полностью контролируются криминальными структурами.

«Схема такова: торгующие на рынке попадают под “крышу” в лице азербайджанских криминальных авторитетов, а также имеют “общак”. “Общак” – это определенная сумма денег, регулярно собираемая с торговцев выбранными ими самими из своей среды представителями для улаживания (в форме взятки) возникающих у отдельных торговцев проблем с милицией и властями. Если же появляются более серьезные проблемы (...), в дело вмешиваются азербайджанские криминальные авторитеты, которые реально контролируют тот или иной рынок

¹ Массив публикаций на эту огромен. [См., напр.: Комарова 2003.]

в Москве. В свою очередь, имеется единый общемосковский “общак”. В Москве его держатель, имея обширные связи в криминальной среде и правительственных кругах России и Азербайджана, контролировал Черемушкинский, Усачевский, Рогожский и Велозаводской рынки» [Юнусов 2009: 241].

«Силовые структуры»

Разумеется, криминальный контроль за деятельностью приезжих торговцев возможен только при условии сотрудничества криминала с правоохранительными органами. Об этом феномене стоит сказать особо.

«Самые большие проблемы у нас в Москве с милицией. Московская милиция хуже азербайджанской. Через каждые два-три дня ОМОН налетает и все может просто так перевернуть. Про оскорбления и унижения не говорю, это – норма (...) Совершенно спокойно могут тебе в карман положить наркотик или еще что-нибудь и забрать в участок. А там тебя такое ждет, что лучше не говорить. На Кузьминском рынке моему земляку, смеясь, открыто положили в карман гранату, потом вытащили и потребовали в качестве откупного 3 тыс. долларов. И попробуй не дать, еще хуже будет» [Там же: 244].

Взаимодействие «силовиков» с трудовыми мигрантами осуществляется в разных формах. Это, во-первых, участие в прибылях компаний, использующих незарегистрированную рабочую силу. Во-вторых, побуждение к даче взятки за оформление надлежащих документов (регистрация по месту жительства и разрешение на работу). В-третьих, это рутинные поборы (уличными постовыми). В-четвертых, это прямая эксплуатация выходцев из «ближнего зарубежья» – посредством использования принудительного труда.

Сфера отношений между работодателями и трудовыми мигрантами, равно как между трудовыми мигрантами и чиновниками, оставалась практически бесконтрольной на протяжении полутора десятилетий. Лишь после вступления в силу в 2007 г. поправок к иммиграционному законодательству (когда разрешительная регистрация была заменена уведомительной, процедура оформления разрешения на работу была упрощена, а штрафы за использование нелегальной рабочей силы многократно увеличены), возникли условия для упорядочения отношений в этой сфере. Но пока до улучшения ситуации очень далеко.

Время от времени в СМИ появляются скандальные материалы, проливающие свет на скрытые механизмы функционирования треугольника «бюрократия–бизнес–труд мигрантов»¹. Осенью 2010 г.

¹ Один из многочисленных примеров – скандал вокруг Орехово-Зуевского ФМС. [См.: «Поехали», Эхо Москвы, 11 марта 2010.]

в прессу попала шокирующая информация об использовании силовиками – в данном случае, офицерами ОМОНа – принудительного труда мигрантов; по сути, речь шла о трудовом рабстве [Барабанов, Аронов 2010].

IV. «Нелегальная иммиграция» как тема российской внутренней политики

IV. 1. Позиция бюрократии

Иммиграционную политику российских властей – как центрального, так и регионального уровня – трудно назвать последовательной. На протяжении длительного времени руководство отказывалось от публичного признания структурной зависимости страны от иностранной рабочей силы. Между тем экономическая рациональность диктовала необходимость такого признания. Многим чиновникам в правительстве и в президентской администрации уже в ельцинский период было ясно, что стремительную убыль трудоспособного населения нельзя компенсировать иначе, как за счет иммиграции. Но соображения же *политической рациональности* заставляли власти замалчивать эту тему. Беспрецедентный спад производства в начале–середине 1990-х, дефолт 1998 г., нанесший новый удар по благосостоянию большинства населения (и без того весьма скромному) – в этих условиях ни один политик, озабоченный собственной популярностью, не станет публично говорить об обреченности страны на постоянный приток трудовых мигрантов.

Коллизией между экономической и политической рациональностью и объясняется, на наш взгляд, невнятность в действиях российских властей в сфере, именуемой «иммиграционной политикой». В 1992 г. создается Федеральная миграционная служба. В мае 2000 г. она упраздняется. Через полтора года функции ФМС поручают выполнять Министерству по делам Федерации и национальностей, которое теперь называется Министерством по делам Федерации, национальностей и *миграционной политике* (октябрь 2001 г.). Однако вскоре, а именно в том же октябре 2001 г. – это министерство ликвидируется, вместе с ним исчезает и ФМС. Еще через полгода она возникает вновь, но теперь в составе МВД (февраль 2002 г.).

Параллельно существовало еще одно ведомство, курировавшее вопросы иммиграции – Правительственная комиссия по миграционной политике (создана в 1998 г.). Эта комиссия была упразднена в январе 2001 г. В июне 2002 г. она была восстановлена, чтобы вскоре (в апреле 2004 г.) быть упраздненной окончательно.

Еще более курьезным выглядят и жесты высшей власти, адресованные русскому населению бывшего СССР, оказавшемуся после

распада последнего за границами России. В октябре 2001 г. Владимир Путин выступил с речью на Конгрессе соотечественников, призывая выходцев из России возвращаться на историческую родину. Три недели спустя министерство, которому было поручено обеспечить возвращение соотечественников (все то же Министерство по делам федерации и национальностей), ликвидируется [Мукомель 2005:152].

До конца 1990 – начала 2000-х гг. приток трудовых мигрантов не пытались ни остановить, ни отрегулировать. Дело было пущено на самотек¹.

Наблюдатели отмечали в этот период скрытую борьбу «либералов» с «силовиками». Воплощением первых был министр экономики Герман Греф, а воплощением вторых – чиновник президентской администрации Виктор Иванов. Либералы призывали к прагматичной иммиграционной политике, учитывающей потребности российского рынка труда. Силовики – к жесткому ограничению въезда и усилению контроля над уже находящимися в стране мигрантами. В начале 2000-х гг. линия силовиков, похоже, возобладала. В 2002 г. были приняты Закон о гражданстве и Закон о правовом положении иностранных граждан, серьезно ограничившие и возможности натурализации, и возможности легальной работы в России. Новые правила регуляции не преминули сказаться на официальной статистике: по ее данным, количество мигрантов, пожелавших приехать на работу в Россию 2003 г., резко сократилось по сравнению с предыдущими годами. На самом деле сократилось, разумеется, не количество трудовых мигрантов, а количество учтенных (коль скоро процедуры учета усложнились).

С экономическим подъемом позиция центральной власти изменилась. Первые признаки возросшего влияния либералов наметились в 2005–2006 гг. Высшие чиновники стали выступать с заявлениями о том, что стране «нужны квалифицированные рабочие руки». На улицах Москвы появились плакаты с таким лозунгом.

В 2006 г. федеральный центр принял беспрецедентные по своей радикальности поправки к иммиграционному законодательству: разрешительная регистрация была заменена на уведомительную. Кроме того, поправки существенно упрощали процедуру оформления разрешений на работу. Предприятия получили право объявлять правительству о количестве имеющихся у них вакансий, на основании чего

¹ В этот период один из чиновников, возглавлявших злополучное министерство – А. Блохин, выступал в печати с заявлениями о том, что вверенное ему ведомство выдает иностранцам около 220 тыс. разрешений на работу, тогда как экономическая необходимость в их труде, по его мнению, составляла на тот момент не менее 1,5 млн. [См.: Блохин 2001.]

правительство составляло квоты на набор трудовых мигрантов. Новый закон вступил в силу в январе 2007 г. Он несколько затруднил жизнь той части российской бюрократии и бизнеса, которые кормились благодаря прежней системе. Но радикального перелома в сложившейся системе общественных отношений не произошло¹.

IV. 2. Иммиграция и общественное мнение

Опросы общественного мнения фиксируют довольно высокий уровень мигрантофобии. Это можно объяснить следующими причинами структурного и культурного свойства.

1. Низкий уровень жизни большинства населения и слабые институты социальной защиты.

В этой ситуации сам факт присутствия иммигрантов воспринимается как угроза. Немалую роль в формировании такого способа восприятия играет и то обстоятельство, что в советский период географическая мобильность населения была крайне низка. Ее резкое увеличение после либерально-рыночных реформ начала 1990-х гг. оказалось неожиданным (и неприятным) фактом. За почти два десятилетия, истекшие с той поры, облик российских городов и пригородов, во всяком случае, тех, в которых есть работа – изменился разительно. Количество старожилов в том или ином месте часто оказывается сопоставимым с количеством недавно приехавших.

2. Смена социально-экономического строя, произошедшая в 1991 г., привела к резким изменениям в социальной структуре. Эти изменения переживаются особенно болезненно потому, что частично сопровождаются *наложением социальных границ на этнические различия*. В высшей степени Совсем не случайно, что предвыборным лозунгом правопопулистской партии В. Жириновского во время парламентской кампании декабря 2007 г. было «Мы за бедных, мы за русских!»

Как мы уже отмечали выше, в российской перерабатывающей промышленности – не говоря уже о сельском хозяйстве – зарплаты, мягко говоря, весьма скромны. Единственная сфера экономической деятельности, в которой простые граждане могут добиться относительно высокого качества жизни – мелкое предпринимательство в сфере торговли и услуг. За годы советской власти русское население (которое было сосредоточено в промышленности) привыкло рассматривать в качестве достойной работы именно работу в мате-

¹ Прежние – крайне запутанные – правила легализации иностранного труда выталкивали за пределы правового поля от 90 до 95 % трудовых мигрантов. Новые правила позволили выйти из тени примерно трети из них. Однако на сегодня, по разным оценкам, от 65–70 % иммигрантов работают в России нелегально [Тюрюканова 2009]

риальном производстве (или в науке как сфере интеллектуального производства). На сферу услуг и торговли смотрели свысока, а сфера предпринимательства вообще отсутствовала¹. Поэтому когда после реформ начала 1990-х гг. именно эта сфера стала источником материального благополучия, оказалось, что представителей «этнических меньшинств» в ней пропорционально больше, чем представителей «этнического большинства». Отсюда популярность мифа о вытеснении местных жителей мигрантами, прежде всего, выходцами с Северного Кавказа и Закавказья.

4. Смещение феномена транснациональной трудовой миграции с феноменом транснациональной преступности. Хотя трудовая иммиграция, с одной стороны, и пересечение границ представителями криминального мира, с другой, представляют собой разные потоки, в массовом сознании устойчиво воспроизводится миф о тождестве. Воспроизводству этого мифа в огромной степени способствуют СМИ, ничтоже сумняшеся называющие нигде не работающих членов организованных преступных группировок «гастарбайтерами».

Идеологические формы, в которых репрезентируется ситуация вокруг иммиграции – «оккупация» и «нарушение этнического баланса». Если первая из этих форм – удел наименее грамотной и наиболее социально уязвленной части населения, то вторая разделяется политическими и интеллектуальными элитами. Убеждение в реальности «этнического баланса» и в опасности его нарушения – характерная черта мышления значительной части экспертного сообщества².

IV. 3. Трудовая миграция и аккумуляция социальной власти

Несколько изменяя типологию социальной власти, предложенную Майклом Манном [Mann 1986], можно выделить четыре вида социальной власти, концентрация которой связана с трудовой миграцией:

- экономическая
- политическая
- административная
- культурно-символическая.

Если для обладателей экономической власти отношение к трудовой иммиграции продиктовано инструментальной логикой (макси-

¹ За людьми, занятыми в этой сфере, закрепился ярлык «торгаши», имевший отчетливо пейоративное значение.

² Критику одержимости российских экспертов «этническим балансом» см.: Малахов 2004.

мизация прибыли за счет минимизации издержек), то в остальных полях ситуация намного сложнее.

Можно выделить следующих агентов социального взаимодействия, прямо или косвенно вовлеченных в обсуждение «проблемы иммиграции».

1. Маргинальные политики ультраправого толка, отрицающие зависимость России от иммиграции или выдвигающие требования по законодательному понижению статуса иммигрантов. По их убеждению, если присутствие «гастарбайтеров» в стране и допустимо, то лишь при условии своеобразной системы апартеида, дающей привилегии коренному населению. Для ультраправых такая позиция – способ попадания в информационное поле. Иногда им это удается. Названия организаций вроде «Славянский союз» или «Движение против нелегальной миграции»¹ периодически всплывают в печатных СМИ и на телевидении.

2. Политики мейнстрима, выступающие с заявлениями о приоритете местной рабочей силы перед иностранной. Российские граждане, в самом деле, должны иметь приоритет перед иностранцами в доступе к рабочим местам. Но возможно ли удовлетворение потребностей рынка труда за счет россиян²? Резоны, которыми руководствуются политики, делающие подобные заявления, не связаны с заботой о будущем российской экономики и российского общества. Их резон – обретение популярности у «электората».

Системных политиков отличает от внесистемных прежде всего осторожность в выборе риторики. Они, как правило, тщательно следят за тем, чтобы не дать повода обвинить себя в «национализме» и «экстремизме». Они, однако, разделяют с политическими маргиналами готовность помещать миграционную проблематику в контекст «межнациональных/межэтнических отношений». В таком контексте сложнейший комплекс общественных отношений – между работодателями и работниками, между административными структурами и бизнесом, между организованными преступными группировками и властями, между приезжими и местными работниками и т. д. – упрощаются до отношений между «этносомами». Результат такого упрощения – истолкование социальных конфликтов, связанных с иммигра-

¹ Теми, кто знаком с идеологией этой организации, аббревиатура ДПНИ расшифровывается как «Движение против неславянской миграции».

² По данным Росстата, убыль трудоспособного населения в России составит 8 млн. чел. к 2015 г. и 18–19 млн. чел. к 2025 г. [Предположительная численность населения России до 2025 г. Бюллетень. Росстат 2007]. По данным ООН, доля лиц старше 60 лет в структуре населения к 2050 г. возрастет до 37,2 % [World Population 2001].

цией, в качестве «межнациональных/межэтнических конфликтов». Крайне опасное упрощение, особенно если учесть, какой мобилизационный потенциал оно в себе таит. Пока претендентами на то, чтобы воспользоваться этим потенциалом являются внесистемные общественные активисты – «националисты» и «экстремисты». Но совсем не исключено, что к этому ресурсу захотят прибегнуть и некоторые системные политики.

3. Чиновники федерального и регионального уровня, имеющие прямое отношение к разработке мер регуляции въезда и трудовой деятельности иммигрантов. Часть из них настаивает на необходимости жестко рестриктивных мер в сфере регуляции иммиграции; для них такая позиция – способ сохранения status quo (от которого напрямую зависит их благосостояние). Вместе с тем нельзя не видеть откровенных противоречий в позиции чиновничества. В частности, явного несоответствия между риторическим и инструментальным уровнем политики – между тем, что они говорят и тем, как они действуют. Особенно заметно это противоречие в регионах, непосредственно зависящих от миграционного притока (Приморский край, Амурская и Иркутская области, Калининградская область) [Дятлов 2009: 16–120].

4. Эксперты, занимающиеся консультированием по иммиграционной политике, а также публичные персоны, которых на Западе называют *opinion makers* – лидеры общественного мнения (популярные журналисты и интеллектуалы, имеющие доступ к СМИ).

Мы, разумеется, отдаем себе отчет в существенных различиях между экспертами, с одной стороны, и публичными персонами, с другой. Для нас важно, что и те, и другие оказывают влияние на общественное мнение. Каково это влияние?

На наш взгляд, в этой связи уместно выделить три категории. *Либеральные прагматики* говорят о необходимости выработать взвешенную иммиграционную политику, соответствующую долгосрочным политико-экономическим задачам. Центральный пункт их программы – привлечение в страну квалифицированной рабочей силы. (При этом потребность страны в притоке из-за рубежа именно квалифицированной рабочей силы – вопрос открытый. Структура сегодняшней российской экономики такова, что она поддерживает спрос, скорее, на неквалифицированных мигрантов)¹. *Этатисты-охранители* делают упор на ограничительных мерах. Признавая, в принципе, неизбежность иммиграции для экономического развития страны, они подчер-

¹ Заметные представители этой позиции – Сергей Градировский. [Градировский 2005; Градировский 2010] и Вячеслав Поставнин (бывший заместитель начальника ФМС РФ, а ныне – глава Фонда «Миграция XXI век»

квивают важность жесткого контроля в сфере въезда и занятости¹. Наконец, *культурные фундаменталисты* вообще отрицают необходимость иммиграционного притока. Проблему убывающего населения они предлагают решать посредством стимулирования русских женщин к эксцессивному деторождению (5 детей на семью как норма), а незанятые рабочие места надеются заполнить за счет внутренней миграции. Хотя нереалистичность подобных взглядов и очевидна большинству участников общественных дебатов, часть фундаменталистской аргументации охотно подхватывается средствами массовой информации².

Негативные предубеждения относительно иммиграции и иммигрантов широко распространены в обществе, особенно у социально уязвленных слоев. Политики-популисты апеллируют к этим настроениям, пытаясь набрать дополнительные очки, а власти ссылаются на «общественное мнение», когда хотят принять меры рестриктивного и/или нарушающего права человека характера³.

Между тем далеко не ясно, где здесь причина, а где следствие. Ясно лишь, что то, что в сегодняшней России называется общественным мнением, в значительной мере сконструировано СМИ. Среди выступающих по ТВ специалистов по миграции доминируют этатисты-охранители, а на ток-шоу, возможно, ради удержания интриги – приглашают в том числе и фундаменталистов⁴.

Впрочем, те участники публичных дебатов, которых мы обозначили как «либеральных прагматиков», разделяют со своими оппонента-

¹ К этой категории можно отнести экономиста Михаила Делягина [Делягин 2007], а также политика Алексея Митрофанова, некогда второго человека в партии Жириновского, а ныне «справедливоросса». А. Митрофанов активно выступает в СМИ с критикой «либеральной» иммиграционной политики и призывает решать проблему нехватки трудовых ресурсов за счет завоза на срок 2–3 года мужчин из Северной Кореи. Предполагается, что они будут доставляться в Россию и транспортироваться на родину под пристальным оком северокорейских спецслужб, а проживать в специально оборудованных местах.

² Мы не станем называть здесь имен протагонистов фундаменталистских взглядов, чтобы не делать им паблисити.

³ Особенно это свойственно властям регионального уровня. Их решения в сфере регулирования иммиграции иногда являются столь откровенно дискриминационными, что отменяются федеральной властью как антиконституционные. [Подробный обзор см.: Мукомель 2005]

⁴ Отметим в этой связи еще одну любопытную взаимозависимость. Эксперты – в значительной мере – опираются на информацию, даваемую официальными структурами, т. е., в конечном итоге, чиновниками. Чиновники же, в свою очередь, ориентируются в своих публичных выступлениях (если не в действиях) на «экспертную оценку». Возникает порочный круг.

ми одну общую иллюзию. Это *иллюзия временности*. Подавляющее большинство аналитиков и журналистов, выступающих в СМИ на тему иммиграции, исходят из того, что иммигранты в России – временные работники. Между тем многие из трудовых мигрантов приехали в Россию для того, чтобы в ней остаться.

Разговор об иммиграции пока идет почти исключительно в чисто экономическом модусе («иностранный рабочая сила», «импорт трудовых ресурсов»). Социальный и культурный аспекты проблемы почти не затрагиваются. Трудящиеся из других стран, которых местное население бездумно называет «гастарбайтерами»¹, рассматриваются как некие функции рынка, а не как живые люди, имеющие семью и планы на будущее. На сегодняшний день количество трудовых мигрантов, которые де-факто являются членами российского общества (хотя де-юре они – иностранцы), исчисляется сотнями тысяч². У значительной части есть дети, как приехавшие вместе с родителями, так и родившиеся в России. Они ходят в (или уже окончили) школу, многие учатся в университетах. Они испытывают (или не испытывают) на себе опыт дискриминации.

Стало быть, назрела необходимость поставить вопрос о *социальном включении* новоприбывшего населения. Пока этот вопрос ставится крайне редко.

Среди тех, кто поднимает эту проблему в своих публикациях – Валерий Тишков³. Достоинство его подхода состоит прежде всего, в том что он вписывает феномен иммиграции в более широкий теоретический контекст – социально-культурной антропологии. Иммиграционная проблематика для него – часть проблематики постсоветских социальных трансформаций. Кроме того, В. Тишков принадлежит одновременно к двум сообществам. С одной стороны, это ученый, с другой – публичная персона, или, как выражались в недавнем прошлом, общественный деятель. А это значит, что результаты его работы выходят за пределы академических институций.

Суммируем наши выводы в виде таблицы.

¹ Симптоматично, как легко вошло в современный русский язык это немецкое слово.

² Внимательные аналитики не раз обращали внимание на следующую коллизию. Дети трудовых мигрантов с неурегулированным статусом – как любой постоянно проживающий в России ребенок, достигший 7 лет – учатся в средней школе. Для работников системы образования эти ученики – объект заботы и попечения, которых надо обучать, тогда как для работников миграционных служб они – нарушители закона, которых надо (вместе с родителями) депортировать. [Дятлов 2009:365]

³ См.: Тишков 1998; Тишков 2001; Тишков, Малахов 2002; Тишков 2006.

Таблица

Социальная власть

Измерения	Агенты	Отношение к иммиграции
Экономическое	Крупный бизнес в жилищном и дорожном строительстве, ЖКХ торговых сетях, на транспорте	Чисто инструментальное
Политическое	Власти федерального уровня	Постепенное признание зависимости страны от иммигрантского труда. Напряжение между экономической рациональностью и политической целесообразностью. Акцент на временной иммиграции (труде «гастарбайтеров»).
	Власти регионального уровня	Противоречие между инструментальной и символической политикой.
	Публичные политики	Либо уклончивая, либо сдержанно-антииммигрантская риторика
	Маргинальные общественные активисты на крайне правом фланге	Агрессивная антииммигрантская риторика
Административное	Федеральная миграционная служба и другие подразделения Министерства внутренних дел	Материальные интересы, связанные с ограничительной иммиграционной политикой, процедурами регистрации и процедурами выдачи разрешений на работу
Культурно-символическое	Экспертное сообщество	Как антииммигрантские, так и проиммигрантские установки
	Лидеры общественного мнения	Либеральные прагматики Консервативные этатисты Культурные фундаменталисты

Литература

Азраэл Дж., Мукомель В., Паин Э. 1997. Миграции в постсоветском пространстве: политическая стабильность и международное сотрудничество // Rand Center for Russian and Eurasian Studies. М.: Центр этнополитических и региональных исследований.

Ахиезер А. Эмиграция из России: культурно-исторический аспект // Свободная мысль. 1993. № 7. С. 70–78.

Комарова Е. 2003. В Саратове обнаружен подпольный цех, использующий рабский труд гастарбайтеров // <http://www.fergananews.com/article.php?id=1781>

Барабанов И., Аронов Н. 2010. Рабы ОМОНа [OMON's slaves]. New Times, 11.02.2010 = <http://newtimes.ru/articles/detail/14721>

Барсукова С.Ю. 2004. Возможно ли в России уменьшить теневую занятость? // Вопросы статистики. 2004. № 7. С. 40–46.

Блохин А. 2001. Миграционная политика России // Этносфера. № 1. (28).

Вендина О. 2005. Мигранты в Москве: грозит ли российской столице этническая сегрегация? М.: Институт географии РАН. (Миграционная ситуация в регионах России. Вып. 3 / под общ. ред. Ж. Зайончковской. Центр миграционных исследований)

Витковская Г. 1998. (ред). Вынужденные мигранты из новых независимых государств на российском рынке труда // Миграция и рынки труда в постсоветской России. (Научные доклады Московского Центра Карнеги. Вып. 25). М.: Московский Центр Карнеги.

Витковская Г.С. 1999. Вынужденная миграция в Россию: итоги десятилетия // Миграционная ситуация в странах СНГ / под ред. Ж.А.Зайончковской. М.: Комплекс-Прогресс. С. 159–195.

Витковская Г. 2002. (ред.) Иммиграционная политика западных стран: альтернативы для России. М.: Гендальф.

Волох. 2002. Незаконная миграция: причины и следствия // Миграция в России. 2002. № 2. Январь.

Гельбрас В.Г. 2004. Россия в условиях глобальной китайской миграции. М.: Муравей.

Гельбрас В.Г. 2009. Китайские иммигранты в Москве // Иммигранты в Москве / под ред. Ж.А.Зайончковской. М.: Три квадрата.

Градировский С.Н. 2005 (ред). Политика иммиграции и натурализации в России: состояние дел и направления развития. Аналитический доклад. М.: Фонд «Наследие Евразии», Центр стратегических исследований Приволжского федерального округа.

Градировский С. Есть ли у России миграционная политика? // Полит.ру. 2010. 28 января. <http://www.polit.ru/analytics/2010/01/28/migrationpolicy.html>

Графова Л. 2006. Кому выгодна война с мигрантами. Сб. публикаций 2001–2005 гг. М.: Информационное агентство «Миграция».

Долгих Е.И. 2009. Эмиграция из России <http://www.irex.ru/press/pub/polemika/09/dol/>

Деягин М.Г. Россия для россиян. М.: Алгоритм, 2007.

Дятлов В.И. 2009. (ред.). Трансграничные миграции и принимающее общество: механизмы и практики взаимной адаптации. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета.

Зайончковская Ж. 1999. (ред.). Миграционная ситуация в странах СНГ. М.: Комплекс-Прогресс.

Зайончковская Ж. 2009. Транзитная миграция в странах СНГ: сравнительные перспективы // Транзитная миграция и транзитные страны: теория, практика и политика регулирования / под редакцией И. Молодиковой и Ф. Дювеля. М.: Университетская книга. С. 68–97.

Зайончковская 2009-а (ред.). Иммигранты в Москве М.: Три квадрата.

Зайончковская Ж., Витковская Г. 2009 (ред.). Постсоветские трансформации: отражение в миграциях / Центр миграционных исследований. Институт народнохозяйственного прогнозирования РАН. М.: Адамант.

Зайончковская Ж., Мкртчян Н., Тюрюканова Е. 2009. Россия перед вызовами иммиграции // Постсоветские трансформации: отражение в миграциях / под ред. Ж. Зайончковской и Г. Витковской. Центр миграционных исследований. Институт народнохозяйственного прогнозирования РАН. М.: Адамант, 2009. С. 9–62.

Зайончковская Ж.А., Мкртчян Н.В. 2009. Роль миграции в динамике численности и состава населения Москвы // Иммигранты в Москве / под ред. Ж.А. Зайончковской. М.: Три квадрата.

Иванова Т.Д. 2009. Таджики в московском социуме // Иммигранты в Москве / под ред. Ж.А. Зайончковской. М.: Три квадрата.

Иванова Т.Д. 2009-а. Афганцы в Москве: интеграционный потенциал // Иммигранты в Москве / под ред. Ж.А. Зайончковской. М.: Три квадрата. С. 176–236.

Ивахнюк И. 2009. Транзитная миграция: вызов для России? // Транзитная миграция и транзитные страны: теория, практика и политика регулирования / под ред. И. Молодиковой и Ф. Дювеля. М.: Университетская книга. С. 98–129.

Коробков А.В., Мукомель В.И. Опыт миграционной политики США: уроки для России. Московское бюро по правам человека. М.: Academia, 2008.

Коробков А., Палей Л. Социально-экономическая роль денежных переводов мигрантов в СНГ // Тенденции международной миграции: Доклады, представленные на секцию 143 XXV Конференции IUSP – Международного союза научных исследований в области народонаселения, 18–23 июля 2005 г. Тур, Франция / гл. ред. В.А. Ионцев. М.: Макс Пресс, 2006. С. 151–171.

Красинец Е., Кубишин Е., Тюрюканова Е. 2002. Нелегальная миграция в России: выбор стратегии регулирования // Иммиграционная политика западных стран: альтернативы для России / под ред. Г. Витковской. М.: Гендальф. С. 227–259.

Кузнецов И., Мукомель В. 2007. Формирование этнических ниш в российской экономике // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. № 51.

Малахов В. 2004. Этнизация феномена миграции в публичном дискурсе и институтах // Космополис. № 1 (7).

Митрохин Н. 2003. Трудовая миграция из государств Центральной Азии // Отечественные записки. № 3.

Полетаев Д. 2003. Нелегальная миграция: результаты социологического исследования в регионах России // Demoscope-Weekly. № 137–138. 1–14 декабря.

Предотвращение и противодействие распространению рабства и торговли людьми в Российской Федерации. Итоговый доклад по исследовательской части проекта Европейского Союза, реализуемого Бюро Международной организации по миграции (МОМ) в РФ.

Тишков В.А. 1998 (ред.). Вынужденные мигранты и государство. М: ИЭА РАН.

Тишков В.А. Этнология и политика. Научная публицистика. М.: Наука, 2001.

Тишков В.А., Малахов В.С. 2002 (ред.). Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. М.: ИЭА РАН.

Тишков В.А. 2006. Миграции как глобальная проблема и развитие России // http://www.valerytishkov.ru/cntnt/na_sluzhbe/v_obshestv2/migracii_k.html

Тюрюканова Е.В. 2009. Трудовые мигранты в Москве: «второе» общество // Иммигранты в Москве / под ред. Ж.А. Зайончковской. М.: Три квадрата.

Тюрюканова Е. 2011 Трудовая миграция в Россию // Электронная версия бюллетеня «Население и общество» <http://www.polit.ru/research/2008/01/21/demoscope315.html>

Юнусов А. 2009. Трудовая эмиграция из Азербайджана: стратегии и риски интеграции в рынок труда // Постсоветские трансформации: отражение в миграциях / под ред. Ж. Зайончковской, Г. Витковской. Центр миграционных исследований. Институт народнохозяйственного прогнозирования РАН. Москва: Адамант. С. 227–263.

Andrienko, Y., Guriev, S. 2005. Understanding Migration in Russia. Moscow: CEFIR. (Policy Paper Series, Center for Economic and Finance Research of New Economic School. № 23. November.

Mann M. 1994. The Sources of Social Power. Vol. 1. NY: Cambridge University Press.

Pilkington, H. 1998. Migration, Displacement and Identity in Post Soviet Russia. L., NY: Routledge.

Reeves, M. 2007. Becoming «black» in Moscow: subjectivity and the negotiation of «law» in a Moscow migrant community. [Unpublished manuscript].

Vendina O. 2002. Social Polarization and Ethnic Segregation in Moscow // Eurasian Geography and Economics. Vol. XXXXIII. № 3. April-May. P. 216–244.

World Population Prospects: The 2000 Revision. United Nations. New York, 2001. Vol. 1: Comprehensive Tables.

Т.Б. Смирнова

БУДЕТ ЛИ РОССИЙСКОЕ МОГУЩЕСТВО ПРИРАСТАТЬ СИБИРЬЮ?

Сибирь невозможно не любить, но и жить здесь нельзя. Кто хоть раз видел цветущий багульник по берегам Байкала, ледоход на Енисее, водопады на Алтае, тот влюбляется в Сибирь на всю жизнь. Тот, кто хоть раз видел похороны шахтеров в Новокузнецке, вдыхал воздух в районе «Сибнефти» и пытался завести машину в минус 40°, тот понимает, что жизнь в Сибири похожа на выживание. Тема любви к Сибири, которая напоминает щедро одаренную природой провинциальную девушку, красивую и наивную, постоянно отдающую и ничего не требующую взамен – неисчерпаема. Эта тема часто всплывает после возвращения коллег по университету из экспедиций, командировок и отпусков, когда, сравнивая жизнь там и жизнь здесь, мы более четко видим все плюсы и минусы жизни здесь. И в последнее время, поскольку минусы «в ассортименте», мы все чаще задаемся вопросом – а почему мы еще здесь? И будут ли жить здесь наши дети, и кто вообще будет жить в Сибири? Гордость нашего истфака, профессор А.В. Ремнев во время недавнего разговора был настроен далеко не оптимистично. Делясь впечатлениями о последних поездках, мы говорили о достопримечательностях, людях, погоде и о больших расстояниях, которые приходится преодолевать сибирякам для достижения цели. Вернувшийся из Японии профессор одним из самых сильных потрясений назвал тот контраст, который видно из самолета, когда перелетаешь из Японии в Россию: после островов, населенных настолько густо, что возникает ощущение возделывания и использования каждого сантиметра земли, оказываешься над пустыней, прекрасной, но абсолютно безлюдной. И эти вполне лунные пейзажи и пустоту наблюдаешь много часов подряд, пока наконец-то в районе Норильска можно обнаружить признаки жизни.

История вопроса. Говорить о населении Сибири, ее истории и народах невозможно без обращения к теме миграций. Современным миграционным процессам, в том числе этническим миграциям, посвящено достаточно большое количество и научной литературы, в основном демографической и социологической, и публикаций журналистов. Это вполне объяснимо, поскольку этнические миграции

в последние десятилетия приобрели глобальный характер, но очень мало стран в мире оказались готовы к последствиям массовых миграций. Особенно это относится к России, для которой роль миграционного донора являлась более привычной. Россия всегда больше поставляла мигрантов, чем принимала, этому способствовали и экономическая ситуация, и естественный прирост населения, с которым не было больших проблем до 1970–1980-х гг., несмотря на все катастрофические людские потери XX в.

При изучении миграций наименее исследованной и наиболее мифологизированной сферой является роль этнического фактора. Посвященные этой проблеме работы В.А. Тишкова, В.С. Малахова, Ж.А. Зайончковской, В.И. Дятлова [Дятлов 2000, 2003, 2005; Зайончковская 2005; Малахов 2004, 2007; Тишков 2008, 2010], основанные на глубоком научном анализе существующей ситуации, недостаточно востребованы властями, которые не имеют привычки обращаться к специалистам, пока гром не грянет, и практически неизвестны широкой общественности, которая в основном питается журналистскими расследованиями, резюмирующими, что «опыт западной Европы доказывает, что чем меньше мигрантов, тем безопаснее».

Сейчас в результате резкого снижения рождаемости и роста смертности, когда Россия уже прошла точку невозврата, «русский крест», когда уже никакие меры по повышению рождаемости не смогут компенсировать естественную убыль населения, остро стоит вопрос об интеграции мигрантов в российское общество. Вопрос о том, нужны ли мигранты России, в настоящее время не обсуждается. Этот этап уже пройден, без мигрантов из других стран численность населения России будет неуклонно снижаться. Если по данным Всероссийской переписи населения 2002 г., в России проживало 145 млн человек, то на сегодняшний день численность населения составляет 142,9 млн человек, прогноз на 2025 г. составляет 129 млн, а на 2050 г. – 111 млн человек [Прогноз численности...]. Этот прогноз учитывает современную миграционную ситуацию, при снижении потока мигрантов численность населения может сократиться до 80 млн человек. Поэтому нет никакого сомнения в том, что мигранты России нужны, а речь идет о том, каким образом мигранты должны распределяться по территории страны и какова должна быть политика по интеграции.

В этом смысле Сибирский регион, конечно, имеет свою специфику и свои проблемы. Сибирь длительное время была местом, принимающим мигрантов, куда население перемещалось из европейской части России. Фактически все сибиряки, за исключением коренных народов, которые составляют менее 10 % населения, это потомки переселенцев, т. е. их более 90 %. Сибирь пережила несколько этапов заселения, из которых наиболее крупными были добровольные

переселения из разных губерний европейской части Российской империи в XVIII–XIX вв. и периода столыпинской аграрной реформы, в результате которых и сформировалась в основном этническая карта региона. Большую роль в формировании населения Сибири играли принудительные миграции, например, почти все поляки, живущие здесь – это потомки ссыльных. Начиная с 1930-х гг. появляется новая категория сибиряков – раскулаченные и репрессированные. В годы Великой Отечественной войны на восток была проведена эвакуация многих предприятий, сюда была переселена «эшелонами бесправия» значительная часть «наказанных» народов. Действовавший до 1955 г. режим спецпоселения препятствовал выезду репрессированных, а, например, для немцев запрет на возвращение существовал до 1972 г. Поэтому и сейчас из 600 тыс. немцев России почти 60 % проживает за Уралом и две трети из них составляют потомки депортированных.

В 1960–1970-е гг. приток населения существовал за счет всеозюных строек, освоения нефтяных и газовых месторождений. Так, на севере Западной Сибири сложились целые украинские поселки. В южных районах активно развивался агропромышленный комплекс. Тогда транспаранты со словами М.В. Ломоносова о том, что «российское могущество прирастать будет Сибирью» (с вариациями), вывешивались в каждом втором сибирском клубе. И в это, в общем, все верили: численность населения Сибири действительно увеличивалась. Итак, если по переписи 1926 г. численность населения Сибири была около 9 млн человек (9 % всего населения России), то в 1959 г. она составила 16,7 млн (14,2 %), а в 1989 г. – 22,8 млн человек (15,5 %) [Национальный состав: 9–74]. В Сибири, не знавшей голода, масштабных эпидемий и крупных боевых действий, всегда был высоким и естественный прирост населения. Несмотря на то что за сибиряками тянулся шлейф стереотипов как о потомках каторжан и энтузиастах комсомольских строек, большую их часть составляли люди, не имевшие никакого отношения к этим категориям. Большинство населения было занято в промышленности, работавшей на оборону и космос, сельском хозяйстве, во всех крупных городах открылись университеты, в Новосибирске был построен Академгородок. Мигранты ехали в Сибирь в основном на заработки, поскольку зарплата здесь была существенно выше. Многие оставались, потому что уровень жизни принципиально не отличался от других регионов России, а рабочие места были всегда.

Современная ситуация. Но в 1990-е гг. главное, что потребовалось от Сибири – это нефть и газ, все остальные отрасли, продержавшись какое-то время на прежних ресурсах советского времени, стали разваливаться. Выжившие конкурентоспособные предприятия стремительно сменили своих владельцев и место регистрации (со-

ответственно – и место уплаты налогов) на столичные, обесточив местные бюджеты. Уровень жизни упал, а люди уезжали в Европу. Ведь для обслуживания нефтяной трубы много народа не требуется, Сибирь очень быстро стала регионом с отрицательным сальдо миграции. Приведем конкретные цифры. Если по последней советской переписи населения 1989 г., в России проживало 147 млн человек, из них в областях за Уралом – более 35 млн, то есть 24 %, то по данным Всероссийской переписи населения 2002 г., в России проживало 145 млн, из них в областях за Уралом – 32 млн человек. А по данным на 1 января 2009 г., эта цифра снизилась до 29,4 млн человек, то есть до 20 % [Всероссийская перепись...; Демографический ежегодник 2009: 28–30]. В то же время по территории азиатская часть России составляет 75 % ее площади.

Более или менее заселены только южные районы Сибири – Кемеровская, Новосибирская, Омская и юг Тюменской области, Алтайский край, то есть те районы, где существует относительно развитая инфраструктура. Здесь плотность населения составляет 16–17 человек на кв. км, причем основная нагрузка приходится на города. Есть два города-миллионника (Омск и Новосибирск). В сельской местности плотность населения составляет 3–7 человек на кв. км. И это лучшие показатели населенности по Сибири.

По миграционным показателям лучше всего положение в Новосибирской области, там в 2008 г. положительное сальдо миграции составило 9,5 тыс. человек. Это объясняется тем, что Новосибирск – это центр Сибирского федерального округа (СФО), соответственно, как всякая столица, хотя и местного масштаба, он притягивает население. Но в целом по СФО сальдо миграции за прошедшие годы было отрицательным. По данным Федеральной службы государственной статистики, в 2009 г. население СФО составило 19 млн 545 тыс. человек, что на 8 тыс. меньше, чем в 2008 г., на 45 тыс. меньше, чем в 2007 г. и на 1 млн 416 тыс. меньше, чем в 1995 г. Так, Красноярский край потерял за эти годы 224 тыс. человек, Алтайский край – 197 тыс., Омская область – 155 тыс. человек. Даже в Новосибирской области, которая привлекает мигрантов, численность населения по сравнению с 1995 г. снизилась на 92 тыс. человек [Демографический ежегодник 2009: 30].

Естественный прирост населения. В этом процессе снижения численности населения, конечно, сыграл свою роль и отрицательный естественный прирост населения. И все же можно определенно утверждать, что для Сибири все-таки основным фактором демографических потерь являются миграции, а не превышение смертности над рождаемостью. По регионам России показатели естественного движения населения отличаются весьма значительно. В целом по

России естественный прирост является отрицательным и составляет за 2008 г. минус 2,5 человека на тысячу населения. Но, например, в Дагестане он составляет плюс 12,4 человека, в Ингушетии – плюс 15,2, в Чечне – плюс 24,8 человек на тысячу населения. Самые вымирающие у нас центральные губернии и север (Рязанская, Тульская, Псковская, Новгородская), где прирост составляет минус 10–12 человек на тысячу. А в Сибири естественный прирост является хотя и отрицательным, но он все же выше средних показателей по России – минус 0,7 на тысячу человек. Следует сказать, что и внутри Сибирского региона существуют значительные различия. Например, в Республике Тыва прирост населения держится на уровне республик Северного Кавказа – плюс 13,9 человек. Вообще, в большинстве своем именно национальные республики имеют положительную динамику рождаемости и смертности: Республика Алтай – плюс 9,1, Республика Бурятия – плюс 3,5, Забайкальский край – плюс 1,6, Республика Хакасия – плюс 1,0, Иркутская область – плюс 0,9 человека на тысячу населения. В остальных регионах прирост населения отрицательный: Томская область – минус 0,1, Красноярский край – минус 0,7, Омская область – минус 0,9, Новосибирская область – минус 2,0, Алтайский край – минус 2,7, Кемеровская область – минус 3,3 человека на тысячу населения [Демографический ежегодник 2009: 72–78]. Таким образом, несмотря на разницу между субъектами внутри СФО, в целом Сибирь выглядит достаточно благополучно по сравнению со средним российским уровнем естественного прироста населения. Это свидетельствует о том, что убыль населения здесь происходит именно за счет миграций.

Следует отметить еще одну закономерность естественного движения населения, которая уже неоднократно отмечалась всеми исследователями, и продолжает существовать до настоящего времени: рождаемость среди сельского населения выше, чем среди городского. Так, в Республике Алтай, где отмечен самый высокий естественный прирост, доля горожан составляет всего 26 %, а в Кемеровской области с самым низким естественным приростом, 85 % населения – это городские жители. Но несмотря на относительно высокую рождаемость в сельской местности, решить демографические проблемы Сибири за счет этого фактора невозможно, сельское население продолжает стремительно сокращаться. Например, по городскому населению прирост за счет мигрантов в 2009 г. составил 13 человек на 10 тыс. населения в год, а по сельскому населению – убыль 23 человека [Демографический ежегодник 2009: 33, 37, 514, 517]. Если представить современную картину миграций в Сибири в наиболее общем виде, то из сельской местности люди уезжают в города (особенно молодежь), а из городов Сибири – в города европейской части России, в основном, в Москву

и Санкт-Петербург, реже – в Екатеринбург, Краснодар, Сочи. Разумеется, существует встречный поток мигрантов, но подавляющее большинство из тех, кто приезжает в Сибирь – это зарубежные мигранты, иностранные рабочие, как и в большинстве других регионов России. Конечно, по масштабам трудовой миграции Барнаулу, или, например, Новосибирску, далеко до Москвы, которая из-за обилия иностранных рабочих изменилась за последние годы до неузнаваемости, но общие тенденции существуют и здесь.

Зарубежные миграции. Наибольший всплеск миграционной активности происходил в середине 1990-х гг., когда, например, в 1994 г. миграционный прирост в России за счет обмена с зарубежными странами составил 845,7 тыс. человек, в 1995 г. – 519,5 тыс. человек. Связано это было с распадом Советского Союза, когда большое количество наших граждан выезжало в страны дальнего зарубежья, в основном в Германию и Израиль, но, с другой стороны, огромные массы людей из Казахстана, Средней Азии и Кавказа буквально бежали в Россию. Затем поток мигрантов стабилизировался (минимальный миграционный прирост в 35,1 тыс. человек был отмечен в 2003 г.), а затем начался плавный подъем притока мигрантов из других стран, который продолжается до настоящего времени. По официальным данным Федеральной службы государственной статистики миграционный прирост в России за 2008 г. составил 242 тыс. человек (прибыло 281614, выбыло 39508 человек). В 2009 г. миграционный прирост составил 247,5 тыс. человек [Демографический ежегодник 2009: 426; Центральная база статистических данных].

По приблизительным расчетам получается, что Россия за последние годы принимает мигрантов в семь раз больше, чем количество выезжающих из нее, и покрывает за счет зарубежных мигрантов примерно половину естественной убыли населения. Куда россияне уезжают, и кто и откуда к нам приезжает? Основной прирост населения дают страны СНГ. Например, в 2008 г. он составил 244 тыс. человек. С дальним зарубежьем прирост отрицательный – минус 1782 человека. Это, в общем, естественная иллюстрация того, что мигранты едут туда, где жить лучше. Хотя по сравнению с серединой 1990-х гг., когда эмиграция в Европу и Америку носила массовый характер, это, конечно, прогресс.

Больше всего мигрантов (примерно треть) забирает Центральный федеральный округ. В Сибирь, казалось бы, тоже приезжает немало иностранных граждан. В 2008 г. миграционный прирост за счет обмена с другими странами в СФО составил 31,7 тыс. человек. В то же время из Сибири в другие регионы страны выехало 26,4 тыс. человек [Демографический ежегодник 2009: 439]. Однако если учесть то, что большую часть прибывших составляют трудовые мигранты, которые

находятся на территории страны временно, а выезжают в основном наши граждане и навсегда, то миграционный прирост в 5,3 тыс. человек на огромный округ не может считаться уж очень значительным.

Миграционные процессы внутри Сибирского региона различны. Наибольшие миграционные потери наблюдаются в Алтайском крае, где отрицательное сальдо миграции составило почти 5 тыс. человек за год, а также в Республиках Тыва и Бурятия – более 4 тыс. человек. В Сибирском округе вообще нет ни одного региона с положительным внутрироссийским сальдо миграции! Исключением являются Новосибирск (как столица округа) и в меньшей степени – Томск (это университетская столица Сибири, в вузы Томска традиционно едут учиться студенты всего региона). Сложившаяся ситуация с внутренними миграциями свидетельствует о том, что люди уезжают туда, где есть хорошая работа, перспектива получения качественного образования, возможность самореализации.

В целом по Российской Федерации сальдо миграции является положительным со всеми странами СНГ без исключения. В 2008 г. приезжие из этих стран составили 96 % всех международных мигрантов (в абсолютных цифрах – 270 тыс. человек из 281 тыс. прибывших в Россию). Наиболее высокие показатели дают Узбекистан (миграционный прирост за год – плюс 42 тыс. человек), Украина (плюс 40 тыс.), Армения (плюс 34 тыс.), Казахстан (плюс 32 тыс.). Со странами дальнего зарубежья Россия имеет отрицательное сальдо миграции: минус 1,8 тыс. человек, что свидетельствует о значительном улучшении ситуации. В 2000 г. этот показатель был равен минус 50,9 тыс. человек, а в середине 1990-х гг. превышал сотысячный рубеж. Сальдо миграции со странами дальнего зарубежья в 1993 г. составляло минус 113,5 тыс. человек [Демографический ежегодник 2000: 337, 339]. Россия традиционно имеет отрицательное сальдо миграции с такими странами, как Германия (минус 1700 чел.), США (1100), Канада (400), Финляндия (400 чел.) и другие европейские страны. Вместе с тем эмиграция россиян в страны дальнего зарубежья постоянно снижается. Так, эмиграция в Германию в последние годы по сравнению с 2000 г. сократилась в 20 раз.

В то же время наблюдается положительный прирост мигрантов в Россию из Афганистана (262 чел.), Латвии (490 чел.), Литвы (240 чел.), Эстонии (175 чел.), Греции (191 чел.), Болгарии (27 чел.). Самый высокий положительный прирост мигрантов из зарубежных стран на протяжении многих лет идет из Китая (в 2007 г. – плюс 1631 чел.; в 2008 г. – плюс 1124 чел.) [Демографический ежегодник 2009: 467].

Очевидно, что определяющую роль в настоящее время имеют миграции из стран СНГ. Но пропорции между мигрантами из этих

стран очень быстро меняются. Например, в середине 1990 – начале 2000-х гг. лидировал Казахстан, затем – Узбекистан, сегодня можно ожидать большой поток мигрантов из Киргизии.

Особенности этнических миграций в Сибири. В Сибири наблюдаются те же тенденции в миграционных процессах. Однако есть и своя специфика этнических миграций, которая связана, во-первых, с приграничным положением с Казахстаном и Китаем, во-вторых, с миграционным обменом с Германией. Из всех прибывших из Казахстана в Россию 28 % мигрантов направляются в СФО. По этническому составу среди мигрантов из Казахстана преобладают русские (67 %), на втором месте находятся украинцы (5,5 %), на третьем – казахи (4,2 %), на четвертом – немцы (2,8 %) и на пятом месте – татары (2,3 %) [Национальный состав мигрантов]. Если русские и украинцы из Казахстана едут как в Сибирь, так и в другие регионы, то казахи и немцы оседают преимущественно здесь. Казахи, в основном, переезжают в Омскую область, поскольку здесь существуют места компактного расселения казахов. По численности населения (81,6 тыс. человек) они занимают в Омской области второе место после русских. Немцы из Казахстана переезжают, в основном, в Алтайский край, Омскую и Новосибирскую области. Это также связано с компактным расселением немцев в этих регионах и с тем, что в Алтайском крае и в Омской области в 1991 и 1992 гг. были созданы немецкие национальные районы. Эти районы, которым на протяжении всего времени существования оказывалась значительная финансовая поддержка со стороны правительств России и Германии, выгодно отличаются от окружающих районов и являются для мигрантов центром притяжения. Из-за массовой эмиграции в Германию этнический состав этих районов очень сильно изменился. Так, если при их создании немцы составляли 80 % жителей национального района на Алтае и 60 % – Азовского немецкого национального района в Омской области, то уже по данным переписи 2002 г., доля немцев в районах не превышала 30 %. Вот почему руководство национальных районов при приеме мигрантов стремится проводить отбор по этническому признаку. Конечно, социально-профессиональная квалификация переселенцев является важным критерием, но если не принимать немцев вместо эмигрировавших в Германию, то эти районы перестанут существовать как национальные, причем в самое ближайшее время.

Темпы эмиграции из Сибири в Германию в последние годы были огромными. Так, если в 1987 г. из СССР эмигрировало 14 тыс. немцев, то в 1990 г. уже 148 тыс. [Migrationsbericht des Bundesamtes: 53]. Пик эмиграции пришелся на 1993–1995 гг., когда ежегодно статус «поздних переселенцев» получали более 200 тыс. бывших советских немцев (с членами семей). Так, в 1994 г. эмигрировало 213,2 тыс. че-

людей, в том числе из Казахстана – 121,5 тыс., из России – 68,4 тыс., в 1995 г. эмигрировало 209,4 тыс. человек, в том числе из Казахстана – 117,1 тыс., из России – 71,7 тыс. Затем темпы эмиграции начали постепенно снижаться и стабилизировались. В 2007 г. эмигрировало 5,7 тыс. человек, в том числе 3,7 тыс. из России [Migrationsbericht des Bundesamtes: 53]. Всего с 1992 по 2008 гг., по данным российских источников, около 2,2 млн немцев выехали в Германию, получив статус поздних переселенцев и гражданство ФРГ [Межправительственная российско-германская комиссия: 6]. Причем многие из них сохранили и российское гражданство.

Необходимо указать на относительность статистических данных. Согласно данным и российской, и германской статистики, численность эмигрантов намного превышает убыль немецкого населения по данным переписей населения (даже с учетом реэмиграции и иммиграции из Казахстана). Этот статистический парадокс можно объяснить «недемографическим приростом», который возник в результате смены национальности, указанной при проведении переписи 2002 г. по сравнению с переписью 1989 г. Дело в том, что в среде российских немцев очень много людей смешанного происхождения (национально-смешанных браков более 60 %, в городах более 90 %). Пока существовала дискриминация немцев, эти люди предпочитали не декларировать свое немецкое происхождение и записывались при проведении переписи русскими, украинцами и т. д. При проведении переписи 2002 г. многие потомки смешанных браков сказали, что они являются немцами. Этот процесс «смены идентичности» способствовал относительному росту численности немцев и сгладил отрицательные демографические последствия обвальнoй эмиграции в Германию.

Ее последствием стало не только резкое снижение числа немцев в России, но и возникновение в Германии своеобразной общности, которую объединяют уже несуществующая страна – Советский Союз и русский язык общения, поскольку немцы выезжали из всех республик (больше всего – из Казахстана), выезжали вместе с членами семей самых разных национальностей, и все они говорили по-русски. Численность «русской» Германии оценивается приблизительно в 3,5 млн чел. Подавляющее большинство переселенцев поддерживают семейные, организационные, религиозные отношения, простирающиеся через границы, многие имеют двойное гражданство. Несмотря на то что в целом их интеграция идет достаточно успешно (о чем постоянно говорят представители миграционных служб Германии), многие мигранты продолжают говорить по-русски, смотрят русское телевидение, читают русские газеты, ходят в русские магазины и т. д. Ностальгия порождает специфический эмигрантский юмор, когда

наши немцы, как и наши евреи в Израиле, называют Советский Союз «доисторической Родиной». Кварталы в Мюнхене, Ганновере и других немецких городах, где живут наши соотечественники, предпочитающие держаться вместе, называются «улицами Ленина», а люди неработающие и существующие на социальное пособие – «социалистами». Многие мигранты живут «между Россией и Германией», часть их возвращается в Россию [См.: Дариева 2008, Darieva 2004].

Однако количество реэмигрантов можно считать очень незначительным, несмотря на то, что в последние годы в Россию возвращается половина от выехавших. Например, в 2007 г. выбыло из России в Германию 6486 человек, вернулось – 3164, в 2008 г. выбыло 4916, вернулось – 3134 (в том числе 1110 человек – в Сибирский округ). Немцы возвращаются в основном в те регионы, откуда они выезжали: 290 человек – в Алтайский край, 277 – в Омскую область [Демографический ежегодник 2009: 465, 466, 472]. Но число вернувшихся несопоставимо с количеством выехавших, поскольку только, например, из Омской области в межпереписной период (1989–2002 гг.) эмигрировало в Германию 100 тыс. немцев. Потери этой волны этнической эмиграции невосполнимы.

Самые большие дискуссии вызывают миграции из Китая. По данным переписи населения 2002 г., в России проживало постоянно 34,5 тыс. китайцев, из них 33,2 тыс. в городах и 1300 – в сельской местности. Статус временных мигрантов имели 240 тыс. чел. Экспертные оценки численности китайцев в России в целом и в регионах значительно расходятся. По одним из них, в России находится от 500 до 700 тыс. китайцев. И это означает, что по численности китайской диаспоры Россия находится на 18 месте в мире. По другим оценкам, еще в 2005 г. китайцев было 998 тыс., и Россия по численности китайской диаспоры занимала 11-е место в мире. Есть оценки численности, не укладывающиеся в рамки здравого смысла (например, 10–12 млн человек) и свидетельствующие о том, что о китайцах мы не знаем «ничего, и то не все» [Auslandschinesen; Overseas Chinese; Что происходит с китайской экспансией]. Отсутствие точных статистических данных делает невозможной и научную оценку такого явления, как китайская диаспора в России. Есть довольно серьезное исследование этой проблемы в книге Александра Ларина «Китайские мигранты в России. История и современность» [Ларин 2009]. Однако в этой книге в основном анализируется ситуация на Дальнем Востоке, поскольку там проблема китайской миграции стоит более остро, чем в Сибири.

Анализируя имеющуюся статистику, мы видим, что самая большая по численности группа китайцев живет в Москве (12,8 тыс.), а по регионам численность китайцев возрастает в направлении с востока

страны на запад: Дальневосточный округ – 9,7 тыс., Сибирский – 4,6 тыс., Уральский – 2,7 тыс. [Всероссийская перепись]. Понятно, что китайцев в России гораздо больше, что основная их масса – это временные мигранты, из них значительная часть – мигранты нелегальные, и провести их учет затруднительно по многим причинам, в основном из-за замкнутости самих китайских общин и коррумпированности контролирующей трудовую миграцию чиновников.

Следует сказать, что на сайтах всех региональных правительств есть разделы по трудовой миграции, но конкретных цифр немного. Например, по данным Министерства труда и социального развития Омской области, количество иностранных рабочих составило 13 тыс. человек, из них 3,9 тыс. – это граждане Китая. В Новосибирской области – всего 16 тыс. трудовых мигрантов в 2009 г., из них 4,5 тыс. – граждане Китая [Омская губерния; Правительство Новосибирской области]. По данным за 2007 г., в России миграционный прирост из Китая составил 1631 чел.: прибыло – 1687, выбыло – 56; в 2008 г. – 1124: прибыло – 1177, выбыло – 53 чел. [Демографический ежегодник 2009: 465–467]. В большинстве случаев найти информацию о гражданстве, а тем более – об этническом составе трудовых мигрантов невозможно. Поэтому в экспертных оценках и аналитических обзорах мнения по поводу китайской иммиграции не просто разные, а прямо противоположные.

Очевидно, что интересы китайцев в России представлены в основном в двух направлениях – это, во-первых, частный бизнес и, во-вторых, государственные компании, которые развиваются в сфере нефти и газа, электроэнергетики. Частный бизнес представлен компаниями, которые вывозят ресурсы, в основном лес, и привозят товары массового потребления. 70–80 % китайцев заняты в сфере розничной торговли. В Алтайском крае, Новосибирской, Омской области часть китайцев занята в сельском хозяйстве, в основном в овощеводстве.

Мировой опыт показывает, что китайские общины очень медленно ассимилируются с местным населением. Российский же опыт свидетельствует о том, что стремление к изоляции не приветствуется большинством населения нашей страны: в неизвестном видится угроза. Получается замкнутый круг: с одной стороны, российские власти не проводят никакой политики по интеграции китайцев (как впрочем, и всех остальных мигрантов) в общество; и более того, ситуация, когда мигранты являются источником дохода для чиновников и милиции, многих устраивает. С другой стороны, и мигранты не стремятся войти в российское общество, живут в своих общинах, насаждают свои порядки и культивируют свои традиции. Одним из выходов могло бы стать создание специальных центров или курсов для мигрантов, с помощью которых можно убить двух зайцев сразу:

помочь мигрантам адаптироваться (хотя бы научить говорить по-русски) и дать работу педагогам в условиях массовых сокращений в сфере образования. Однако и по сей день наше государство просто не способно контролировать сферу этнических миграций, несмотря на принятые законы и многочисленные к ним поправки.

Если по количеству мигрантов из стран дальнего зарубежья лидерство Китая очевидно (в частности, миграционный прирост из занимающей второе после Китая место Латвии в два с лишним раза ниже – 490 чел.), то из стран ближнего зарубежья лидируют Узбекистан, Таджикистан, Киргизия, Армения. В Сибири – это очевидная тенденция. Приезжие из Средней Азии по численности уже в несколько раз превосходят китайцев даже на Дальнем Востоке, наглядной иллюстрацией чему стала смена журналистских штампов с «китайской угрозы» на «узбекскую (кавказскую) угрозу».

Возвращение соотечественников. Законодательной властью, озаботившейся демографическими проблемами, в том числе пропорциями в этническом составе мигрантов, в 2006 г. была принята «Государственная программа по оказанию содействия добровольному переселению в Российскую Федерацию соотечественников, проживающих за рубежом» [О Государственной программе]. Уже при ее принятии было ясно, что к кардинальному изменению ситуации она не приведет, поскольку не соответствует требованиям времени и запоздала минимум лет на 15. И действительно, с 2006 г. и по сегодняшний день в рамках Госпрограммы переселилось около 15 тыс. человек, включая членов семей [Мониторинг реализации: 7]. Это не обязательно только русские. По «Закону о соотечественниках», это могут быть все, кто не относится к титульному населению других стран, т. е. потомки всех переселенцев и эмигрантов. Однако подразумевается, что они имеют какое-то отношение к русской культуре и поэтому наиболее способны к адаптации в принимающем их российском обществе.

В программу были включены 20 российских регионов, нуждающихся в переселенцах. В Сибири – это Красноярский край, Иркутская, Кемеровская, Новосибирская, Тюменская и Омская области. В этих областях утверждены региональные программы переселения. В частности, в Омской области планируется принять в течение трех лет две тысячи человек. Почти две трети – это приезжие из Казахстана, «русскоязычное население». Из «дальнего зарубежья» – единицы. Причем среди них в основном те, кто, например, после развала СССР выехал из Средней Азии в европейские страны, а теперь возвращается, но не в Казахстан, а в Россию.

Темпы переселения по этой программе очень низкие. Помимо того, что у нас вообще очень медленно работает бюрократическая машина, и все программы принимаются в течение нескольких лет, еще и эта

конкретная программа была ошибочно воспринята людьми, проживающими за рубежом, как программа репатриации. Но классические и очень успешные программы репатриации, которые проводят, например, Германия, Израиль, Казахстан, базируются на четкой этнической идентификации переселенцев. Важную роль в этих программах играет идеологический фактор «объединения нации». Но все это не относится к нашей программе, где записано, что она «направлена на объединение потенциала соотечественников, проживающих за рубежом, с потребностями развития российских регионов». По сути, это попытка регулировать потоки трудовых мигрантов. Однако вопросы о том, стоит ли данная цель затраченных средств, какова их эффективность и причем здесь соотечественники – вопросы, ответы на которые во множестве ставятся на форумах наших соотечественников [Россия и соотечественники].

Значительная часть заявлений на переселение просто отклоняется. Например, на 1 октября 2009 г. по вопросам Госпрограммы в органы ФМС России за рубежом обратились 93,5 тыс. человек. По итогам этих обращений было принято около 21 тыс. анкет, что в соотношении с числом обратившихся составляет 23 % [Мониторинг реализации: 17]. Это почти в три раза ниже, чем рассчитывали разработчики программы. Наибольший процент отказов в Казахстане, наименьший – в Азербайджане. Самая большая динамика обращений по поводу переезда существует в Израиле и Германии, но когда люди узнают условия, то основная масса отказывается от своих намерений переехать. Например, многих не устраивают регионы вселения: люди хотят переехать из Германии в Калининград, а им предлагают деревню в Калужской области. Так же переселиться могут только те, чья специальность востребована в конкретных регионах на конкретных предприятиях. Для этого потенциальным переселенцам представляют перечень вакансий, который, учитывая динамику рынка труда, очень быстро устаревает.

Регионы, которые принимают соотечественников, обязаны вложить свои средства в их обустройство (например, предоставить на полгода временное жилье). Однако для чиновников – это лишние хлопоты. По этой причине власти Алтайского края в итоге заявляют, что край является трудоизбыточным регионом, поэтому ни в соотечественниках, ни в иностранной рабочей силе не нуждается: своему населению рабочих мест не хватает. Это типичный пример распространенного мнения о мигрантах, не приносящих пользу, а покушающихся на чужое. Информационное сопровождение обсуждаемой программы тоже оставляет желать лучшего. В частности, многих желающих вернуться в Россию, может шокировать сообщение о том, что здесь русских не ждут, а нуждаются, например, во фтизиатре в кон-

кретную деревню Тевризского района Омской области. Вакансии по неквалифицированным рабочим местам (разнорабочие, скотники, пастухи и т. д.) по-прежнему занимают узбеки и таджики.

Проблема заключается еще и в том, что в российских законах вообще отсутствует понятие этнических миграций, и соответственно, статистика учитывает не этническую принадлежность мигрантов, а их гражданство. И если в составе трудовых мигрантов из Китая или Таджикистана преобладают китайцы или таджики, то определить этническую принадлежность мигрантов из других стран (Казахстан, Германия, Украина и др.) довольно сложно. В Базе данных Федеральной службы государственной статистики фиксируется только страна, из которой человек приехал. Чтобы определить этническую принадлежность мигрантов, можно было бы использовать первичные листки прибытия-убытия или формы временной регистрации, в которых национальность отмечается. Но эти данные в целом по России публикуются очень редко, а статистику по регионам найти практически невозможно. Поэтому одной из главных задач сегодня является изучение потоков этнических миграций и оперативное реагирование на изменение этих потоков.

Наши органы власти разрабатывают программы воспитания толерантного отношения к мигрантам, не владея при этом достаточной статистикой и информацией о них. В частности, социально-профессиональный уровень мигрантов – очень важный, но не исследованный вопрос. Ведь среди мигрантов есть не только нищие гастарбайтеры, которые в нечеловеческих условиях работают на стройках, но имеются и очень состоятельные, ставшие уже гражданами России.

В заключение следует сказать, что сфера этнических миграций – это во многом очень мифологизированная сфера, которая к тому же очень быстро изменяется. И чтобы ее контролировать, нужно менять систему миграционной политики в целом. Современная миграционная ситуация в Сибири очень неутешительна. Хуже она, пожалуй, только на Дальнем Востоке. Там она настолько катастрофична, что даже наше правительство, работающее в полном составе в режиме МЧС, обратило на это внимание, решив, что там нужно принимать меры. А на Сибирь оно пока внимания не обращает, возможно, полагая, что ее возможности по приращению российского могущества безграничны.

Литература

Всероссийская перепись населения 2002 года. Сайт. URL: <http://www.perepis2002.ru/index.html?id=17>.

Дариева Ц. Человек-амфибия. Образ русского мигранта в Германии // *Beyond the Empire: Images of Russia in the Eurasian Cultural Context*. Ed. by Mochizuki Tetsuo. Slavic Research Center. Hokkaido university. Sapporo, 2008.

Демографический ежегодник России. 2000. М.: Госкомстат, 2000.

Демографический ежегодник России. 2009. М.: Росстат, 2009.

Дятлов В.И. Миграции, мигранты, «новые диаспоры»: фактор стабильности и конфликта в регионе // *Байкальская Сибирь: из чего складывается стабильность*. М.; Иркутск: Наталис, 2005. С. 95–137.

Дятлов В.И. Современные торговые меньшинства: фактор стабильности или конфликта? (Китайцы и кавказцы в Иркутске). М.: Наталис, 2000.

Дятлов В.И. Трудовые миграции и процесс формирования диаспор в современной России // *Трудовая миграция в СНГ: социальные и экономические эффекты*. М., 2003. С. 227–232.

Зайончковская Ж.А. Перед лицом иммиграции // *Pro et Contra*. 2005. № 3 (30). С. 72–87.

Ларин А.Г. Китайские мигранты в России. История и современность. М.: Восточная книга, 2009.

Малахов В.С. Понаехали тут... Очерки о национализме, расизме и культурном плюрализме. М.: Новое литературное обозрение, 2007.

Малахов В.С. Этнизация феномена миграции в публичном дискурсе и институтах // *Космополис*. 2004. №1 (7). С. 56–69.

Межправительственная российско-германская комиссия по проблемам российских немцев. Специальный выпуск Московской немецкой газеты. М., 2008.

Мониторинг реализации Государственной программы по оказанию содействия добровольному переселению в Российскую Федерацию соотечественников, проживающих за рубежом, на территориях вселения, в 2007–2009 годах. М., 2009.

Национальный состав мигрантов по странам в 2006 г. // *Демографический ежегодник России*. 2007. Сайт. URL: http://www.gks.ru/bgd/regl/B07_16/IssWWW.exe/Stg/07-12-01.htm.

Национальный состав населения СССР: По данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. Госкомстат СССР. М.: Финансы и статистика, 1991.

О Государственной программе // *Федеральная миграционная служба*. Официальный сайт ФМС России. URL: <http://www.fms.gov.ru/programs/fmsuds/>

Омская губерния. Портал правительства Омской области. URL: <http://www.omskportal.ru/ru/government.html>.

Прогноз численности населения на 2025 и 2050 гг. // *Демоскоп Weekly*. Сайт. URL: <http://demoscope.ru/weekly/app/app4035.php>

Россия и соотечественники. Сайт. URL: <http://www.russkie.org/>

Тишков В.А. От общественного восприятия – к общественному сознанию // *Новые этнические группы в России. Пути гражданской интеграции*. М.: ИЭА РАН, 2008. С. 5–10.

Тишков В.А. Охота к перемене мест // Профиль. 2010. № 21 (672).

Центральная база статистических данных // Федеральная служба государственной статистики. Сайт. URL: <http://www.gks.ru/dbscripts/Cbsd/DBInet.cgi?pl=2404007>

Что происходит с китайской экспансией в Россию? // Демоскоп Weekly. Сайт. URL: <http://demoscope.ru/weekly/2004/0161/lisa01.php>

Auslandschinesen. URL: <http://de.wikipedia.org/wiki/Auslandschinesen>.

Darjeva Tsypilma. Russkij Berlin: Migranten und Medien in Berlin und London. Munster: Lit., 2004.

Migrationsbericht des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge im Auftrag der Bundesregierung. Berlin: 2008.

Overseas Chinese. URL: http://en.wikipedia.org/wiki/Chinese_diaspora.

Н. Космарская

**«ПОНАЕХАЛИ ТУТ...» ПО-БИШКЕКСКИ.
МИГРАНТЫ И СТАРОЖИЛЫ ГОРОДА
КАК ЗЕРКАЛО «КИРГИЗСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ»**

Получив приглашение написать статью для данного сборника, я планировала, двигаясь в русле своих традиционных научных интересов, связанных с Центральной Азией и, в частности, с Киргизией, рассмотреть на примере Бишкека проблему отношений старожилов и мигрантов в социокультурном пространстве города – старую как мир, но «вечно молодую» в своей актуальности.

Примечательно, что в городах многих постсоветских государств эта проблема отличается значительным своеобразием по сравнению с городами Запада (того времени, когда они начали активно изучаться социологами и антропологами). Если говорить кратко, одно из важнейших отличий состоит в специфике самой миграции¹. Городская стабильность западных стран (в первую очередь европейских) начиная с послевоенного периода подвергается испытанию на прочность *внешними* трудовыми миграциями из так называемого третьего мира, которые принесли в города множество людей не просто иной культуры, но других по своей расовой, этнической и конфессиональной принадлежности. А в странах бывшего СССР мы имеем дело с *внутренними* (сельско-городскими) миграциями, которые заметно активизировались из-за экономического хаоса, серьезно затронувшего мучительно и неэффективно реформируемое сельское хозяйство. В Центральной Азии росту территориальной мобильности сельской молодежи способствовал еще и дисбаланс возрастной структуры в пользу молодых групп в сочетании с дефицитом земель.

В Киргизии эти процессы протекали, начиная с позднесоветского времени, весьма бурно, что в сочетании с рядом местных особенностей делает страну и в первую очередь ее столицу интересным объектом для изучения проблемы «мигранты и старожилы в городе». Однако из-за всего, что происходило в стране начиная с апреля 2010 г., написание статьи вышло для меня за рамки узко тематической задачи.

¹ Подробнее об этно- и социокультурном своеобразии городов Запада и связанных с этим концептуальных и тематических задачах исследователей постсоветской ситуации см. [Космарская 2010].

Буквально за несколько месяцев весны-лета 2010 г. Киргизия пережила очередную «революцию», а по сути, государственный переворот с такими уже не новыми для жителей Бишкека атрибутами, как мародерство и прочие бесчинства неуправляемой толпы. Позднее, после некоторого успокоения, разразился вызвавший значительное число жертв и огромные материальные разрушения конфликт на юге Киргизии. Страна, долгие годы претендовавшая (и не без некоторых оснований) на звание «острова демократии в Центральной Азии» и «среднеазиатской Швейцарии»; страна, в которой число университетов и НПО на душу населения является чуть ли ни одним из самых высоких среди новых независимых государств; страна, в высшей степени открытая разнообразным внешним, в первую очередь – западным влияниям и вливаниям – на глазах изумленного мира в одночасье превратилась в «остров» безвластия и анархии, а угроза потери ею государственности и/или распада на две части, по мнению многих экспертов, была весьма реальна.

Естественно, в подобной ситуации не наблюдалось недостатка в желающих высказаться по поводу событий в «маленькой горной республике». Интернет был переполнен прогнозами, интерпретациями, описаниями; поисками правых и виноватых; он гудел от эмоций, особенно обильно выплескиваемых в сеть через различные форумы и комментарии к статьям и очеркам. Хотя аналитический уровень появившихся по «горячим следам» материалов разнится, практически все они относятся к жанру «общих рассуждений», с добавлением, в лучшем случае, некоторых «наблюдений», сделанных во время кратких визитов в страну. Наверное, трудно было ожидать чего-то другого: в сложившейся ситуации очевидны трудности сбора полноценного полевого материала. Главная из них состоит в том, что обращаться к людям и рассчитывать на их взвешенное, основанное на рефлексии, а не на эмоциях, мнение в «взбаламученном» обществе вряд ли можно признать «социологичным». Тем самым возрастает ценность полевых материалов, собранных в нормальных условиях. Ввести их в научный оборот, заняв как можно более отстраненную позицию, и попытаться таким образом вернуть обсуждение ситуации в Киргизии в исследовательское поле, мне представляется поэтому крайне важной задачей.

Кроме того, сама выбранная мной для анализа достаточно узкая (на фоне «глобальности» происходивших в Киргизии процессов), хотя и актуальная проблема, заиграла в описанном контексте новыми красками. С ее помощью я попробую ответить на вопросы более широкого плана.

Можно ли было почувствовать признаки надвигающейся социальной бури через умонастроения горожан, зафиксированные в более

ранний период? Что можно узнать с помощью деконструкции основанных на инстинктах и эмоциях клише и стереотипов, оправдывающих взаимную интолерантность различных (этно)культурных групп в столице отдельно взятого постсоветского государства? Существует ли преемственность между ситуацией вокруг мигрантов в городе в конце 1980 – начале 1990-х гг. и тем, как она развивалась во время и после так называемой революции тюльпанов 2005 г.; иными словами, в какой мере у событий апреля 2010 г. в Бишкеке «ноги» растут из прошлого?

Наконец, сформулирую задачи, навеянные непосредственно ходом обсуждения экспертным сообществом ситуации в Киргизии. После кровавого конфликта на юге страны неоднократно заявлялось, правда, в довольно обтекаемой форме, о возможном новом витке напряженности на ее севере. Каковы могут быть направления этих социальных «разломов» в той части страны, где социально-экономическая и этнокультурная ситуация заметно отличается от южной? И последнее. Дискуссия об июньских событиях на юге, возможно, против воли ее участников, приобрела весьма жесткую дихотомичность в виде постоянных рассуждений о том, что есть узбеки и есть киргизы. Между тем известная специалистам высокая степень раздробленности самих киргизов по ряду важных признаков ушла в тень, что мешает стереоскопичности нашего понимания происходящего.

Статья основана на анализе полевых материалов, собранных осенью 2008 г. в Бишкеке в рамках международного научного проекта «Идентичность и этнокультурные границы в городах постсоветской Центральной Азии (на примере Бишкека, Каракола, Ташкента и Ферганы)», который осуществляется группой ученых при поддержке фонда Leverhulme Trust (Великобритания, 2007–2012). Основа этих материалов, кроме наблюдений за жизнью города и анализа местной прессы, 35 углубленных интервью с бишкекчанами, в основном старожилками (из них 23 – киргизы, остальные – русские и представители других этнических групп). А начнем мы с необходимого для целей нашего анализа краткого экскурса в историю развития того города, который сейчас называется Бишкеком.

Немного о давней и близкой истории

Крепость Пишпек, развившаяся впоследствии в одноименный город, а далее в г. Фрунзе и, после распада СССР, в столицу Киргизской Республики г. Бишкек, была основана в 1825 г. кокандским ханом. Укрепляя свои позиции в Чуйской долине, российские войска покорили крепость в 1862 г., поддержав поднятое одним из северных племен киргизов восстание против кокандцев. Впоследствии на ме-

сте крепости разместился казачий пикет, появился базар и постепенно стали селиться жители будущего города. Подобно крепости Верный (она также была основана из стратегических соображений как русское военное укрепление, ставшее впоследствии Алма-Атой), в Пишпеке–Фрунзе–Бишкеке все начиналось с чистого листа – и у киргизов, как и у казахов-кочевников, отсутствовали навыки городской жизни. Русские¹ и киргизы, по мере их оседания, селились попеременно – и в одноэтажных домах («частный сектор»), и в постепенно заполняющих городское пространство, в основном в эпоху Брежнева и позднее, многоэтажках, скомпонованных здесь в так называемые микрорайоны.

Столица очень долго была преимущественно «русским» городом – и в этническом смысле (доля киргизов росла очень медленно, и некиргизы составляли в нем большинство почти до распада СССР²), но, главное, в культурном отношении, оставаясь пространством советской наднациональной урбанистической культуры и образа жизни. В поздне- и постсоветское время из-за массового оттока русских и притока киргизов ситуация быстро менялась: по Первой национальной переписи населения (1999 г.) доля киргизов в столице составляла уже 52,2 %, а доля русских снизилась до 33,2 % [Население Кыргызстана 2000: 78], а по предварительным данным переписи 2009 г. цифры соответственно равны 58,6 и 26 %.

Что стоит за этими сухими официальными данными? В советское время, когда проходило медленное «оседание» киргизов в ходе становления колхозно-совхозной системы и большинство продолжало жить в сельской местности, главной причиной их переезда в столицу было получение высшего образования (не поступившие в вуз, в отличие от русскоязычных молодых людей, стремящихся устроиться на работу, как правило, покидали город). После окончания вузов киргизская молодежь пополняла ряды госслужащих и интеллигенции. В результате, в условиях смешанного расселения, сформировался особый слой преимущественно русскоязычных киргизов – многолетних городских жителей, часто уже не в первом поколении, представляющих по отношению к землякам из айлов специфическое сообщество, близкое к русским по социальному статусу, образу жизни и культурным нормам³. В Киргизии за ними так и закрепилось на-

¹ В статье этот термин употребляется, если не указано иначе, в широком социально-политическом, а не в узкоэтническом смысле.

² Так, по переписи 1959 г. в городе проживало всего 9,3 % киргизов и 68,6 % этнических русских, а к 1989 г. доля первых выросла до 22,9 %, а вторых снизилась до 55,7 % [Сводный том 1992: 6].

³ Это явление нужно оценивать в связи с тем, что по совокупности субъективных и объективных причин киргизы оказались одной из наиболее руси-

звание – «городские киргизы», ставшее, что актуально и до сих, важнейшим компонентом их самоидентификации.

Постепенно миграционное давление на города и в первую очередь на столицу со стороны сельских киргизов усиливалось, что было вызвано их стабильно высоким уровнем рождаемости и соответственно все сильнее ощущаемой нехваткой рабочих мест в аграрном секторе. В 1989 г. в Киргизии, поднявшись на волне «национального возрождения», громко заявила о себе общественная организация «Ашар» («Взаимопомощь»), представлявшая интересы проживавших в тогдашнем Фрунзе в течение ряда лет мигрантов, не имевших собственного жилья. Именно эта сила, стремясь сначала к решению хозяйственных задач (легализация захваченных участков под жилье, «выбивание» средств на строительство и благоустройство), в то «протестное» время быстро перешла к оппонированию власти (тогда еще общесоюзной) и по политико-идеологическим, и по национальным вопросам. Как раз тогда в обиходный и медийный лексикон вошло слово «самозастройки» – материализованный результат незаконной деятельности по захвату земельных участков.

Наступление независимости кинуло в водоворот непростой городской жизни новые массы молодых сельчан. В отличие от мигрантов-«ашаровцев», большинство которых к моменту распада СССР жили в столице по пять-десять лет, имели высшее образование и/или городскую профессию, продвинулись по пути культурной интеграции (в том числе овладения русским языком), переселенцы новой волны быстро пополняли ряды культурных и экономических маргиналов. Смена ими образа жизни и среды обитания происходила уже в совершенно иных условиях. Позади разваливающиеся колхозы и совхозы, впереди столь же резкая ломка экономического устройства в городах, разруха, безработица и конец эпохи государственного патернализма. Неудивительно, что этот социальный слой стал отличной находкой для киргизских националистов. Хотя воспринимаемый сельской молодежью в качестве чужой и враждебной среды город был «русским» (как отмечалось выше) не столько в этническом, сколько в социокультурном смысле, в специфических условиях суверенизации и «национального возрождения» недовольство этих депривированных людей изливалось в первую очередь на киргизстанских русских.

Жизнь в городе в первые постсоветские годы изменилась не только с точки зрения социально-психологического климата, но и в других аспектах. Емкую характеристику этих сдвигов находим в работе Ирины Костюковой. Она специально изучала условия жизни, само-

фицированных этнических групп в бывшем СССР и самой русифицированной – в Центральной Азии (подр. см. [Космарская 2006: 190–198]).

застройщиков, основным источником дохода которых были «криминальный или полукриминальный бизнес, рэкет, спекуляция, поденщина» [Костюкова 1994: 87–88]. При отсутствии строгого учета реальная численность населения города уже тогда существенно превышала официальную (по некоторым оценкам, в два раза), что характерно, впрочем, и для сегодняшнего дня.

В подобной ситуации «неудобства» начали испытывать уже не только русские, но и городские киргизы. Трения между двумя сегментами титульного населения начали выходить на поверхность в условиях активизации сельско-городских миграций, что способствовало еще большему сближению городских киргизов с русскими и стало одной из важных причин постепенного смягчения бытового национализма¹. Моими исследованиями середины 1990-х гг. отчетливо фиксируются также жесткие различия между пришлыми киргизами-сельчанами и горожанами в глазах русского населения, причем вербально это выражалось в гораздо более резкой форме, чем в устах киргизов-старожилов.

Город все же сумел, хотя и медленно, «переварить» и вторую волну миграции; некоторые возникшие вокруг города «новостройки» постепенно «облагородились» и преобразовались в отдаленные от центра спальные районы. Это произошло в значительной степени благодаря динамичной силе рынка, позволившей многим новоиспеченным горожанам встать на ноги в социальном плане и побудившей их адаптироваться, поменять свое восприятие реальности.

В первое десятилетие нового века заметно изменился региональный вектор сельско-городских миграций. В 1980 – начале 1990-х гг. наиболее активно отдавали население северные области, прежде всего Нарынская. Южные же киргизы, искавшие счастья в городе, в тот период переселялись в основном в Ош, что и стало одной из причин кровавой ошской трагедии 1990 г. [Брусина 1995: 99, 102; Алымбаева 2008: 71–72]. Позднее все активнее задвигался и юг...

Новая страница в миграционной истории Бишкека связана с событиями марта 2005 г., которые именуют «революцией тюльпанов». Смена хозяина местного Белого дома (А. Акаева на К. Бакиева) означала решительный сдвиг в соотношении сил между крупнейшими политическими группировками страны, разделенными в первую очередь по региональному признаку – на «южан» и «северян». Появление на «троне», впервые за несколько десятилетий, «южного»

¹ Подробный анализ проявлений и причин снижения социально-психологической напряженности на бытовом уровне в Киргизии 1990-х гг. содержится в главе «Анатомия бытового национализма» (см. [Космарская 2006: 98–165]).

президента дало толчок активному движению в столицу киргизов из южных областей: началась региональная ротация чиновников всех уровней, а вслед за ними потянулись и представители бизнеса. Но для нашего анализа не это главное. «Революция», при всей огромной роли, которую сыграла в ней мобилизация «сверху», не могла бы произойти без нарастания спонтанного недовольства «низов», положение которых стабильно ухудшалось, а на юге страны это ощущалось особенно остро¹. Неслучайно именно в предшествующие мартовской «революции» годы, а дальше – больше, стала все активнее проявлять себя трудовая миграция из южных областей в Казахстан и особенно в Россию, достигшая уже огромных масштабов².

Для понимания ситуации, сложившейся в Бишкеке к концу 2000-х гг., важны еще два момента. Во-первых, это особенности урбанизации страны. Имеются в виду ее низкий уровень в целом (по переписи 2009 г., городское население составляло 34 % [Кыргызстан в цифрах 2010]), слаборазвитая сеть городских поселений и резкая «перекошенность» в сторону индустриального Бишкека, который, находясь на перекрестке транспортных путей, в непосредственной близости с развитым Казахстаном, был и продолжает оставаться не имеющим соперников центром притяжения мигрантов. Даже если сравнить последнюю официальную оценку числа бишкекчан (846 тыс. человек на 1 января 2010 г.) с численностью городского населения на тот же период (1846 тыс. человек) [Кыргызстан в цифрах 2010; Социально-экономическое положение 2010: 101], окажется, что столица «взяла на себя» около половины всех горожан страны.

На самом деле урбанизационный перекош в сторону Бишкека гораздо сильнее, чем говорит официальная статистика. Ни в 1990-е гг.,

¹ Перепады в уровне жизни демонстрируют, например, такие данные. В 2006 г. среднестатистический житель Нарынской области израсходовал на покупки 3248 сомов, Баткенской и Джалал-Абадской (двух наименее развитых южных областей), соответственно, 4471 и 4743 сома, в то время как житель Ошской области – 21676, а бишкекчанин – 31806 сомов [Тимирбаев 2007: 2].

² Учет затруднен и ненадежен (по многим причинам) как в Киргизии, так и в России. Однако большинство оценок сводятся к тому, что вне страны работает от 400 до 800 тыс. киргизов. Если даже взять среднюю цифру по отношению к численности населения, это самый высокий показатель среди стран региона [Богатырев 2007: 100]. Масштабы «опустошения» Киргизии внешней трудовой миграцией будут нагляднее, если сравнить ее объем с численностью всего трудоспособного населения страны – 3223 тыс. человек в 2009 г. (а ведь это не только киргизы, доля которых в последнем около 70 % [Кыргызстан в цифрах 2010]).

ни позднее она не могла адекватно учесть насельников огромного, все разрастающегося¹ и состоящего в основном из малопригодных для жизни новостроек «миграционного пояса» Бишкека – насельников, которые, естественно, не сидят постоянно в своих «саманных хибарах» (выражение респондента), а каждое утро устремляются в город, чтобы любыми средствами заработать себе на пропитание: «Сколько в них сосредоточено жителей, точно не скажет никто... в этих новостройках не налажен точный учет, а перемещение прибывающих и выбывающих людей подобно броуновскому движению» [Тимирбаев 2007: 1].

Во-вторых, история «миграционного пояса» крепко-накрепко связана с таким характерным для Киргизии явлением, как незаконный захват земель с целью «закрепления» в городе любой ценой. Конечно, понятие «нахаловка» – имеются в виду кварталы состоящего из трущоб самостроя на окраинах советских и постсоветских городов, появилось не в Киргизии и не к одной Киргизии относится². Кардинальная разница состоит, однако, в значительных масштабах явления, в его упорной повторяемости (первые серии самозахватов, не встретив активного противодействия государства, при прочих равных условиях создали своего рода прецедент, и так случалось не один раз), а также в четкой и, естественно, пугающей всех корреляции с нарастанием народного недовольства – при очевидной слабости власти, и с последующими социальными катаклизмами. Конечно, социально-политические условия всегда различались, ведь все началось еще на закате советского времени, но поведение властей каждый раз оказывалось таким, что ему трудно найти аналоги в бывших республиках.

Обрисовав социально-политический контекст, который все постсоветские годы оказывал влияние на восприятие бишкекчанами многочисленных «приезжих», я перейду к анализу антимигрантского дискурса. На мой взгляд, его можно структурировать по четырем векторам, причем они не равновесны по своей значимости и находятся в определенной логической связи.

¹ Оценки числа новостроек разнятся, но вектор разрастания, особенно интенсивного после марта 2005 г., очевиден. Если в начале 1990-х гг. новостроек было 17 [Тимирбаев 2007: 1], то в конце 2000-х гг. назывались уже цифры 41 и 47 [Алымбаева 2008: 67]. Осенью 2008 г., по данным руководителя НПО, работающей с мигрантами по программам самопомощи, число новостроек составляло 43. В газетных публикациях, появившихся после апрельского переворота 2010 г., говорится уже о 50 новостройках с населением от 150 до 300 тыс. человек [Орлова 2010: 1].

² О ситуации в Улан-Удэ, на который нередко ссылаются в данном контексте, см. [Хамфри 2010: 295, 317–319].

Старожилы о мигрантах: основные линии дискурса неприязни

На первое место я бы поставила разграничение по линии «южане»-«северяне», которое резко актуализировалось после событий 2005 г. и перешло на уровень повседневного общения:

«Сейчас у нас все по региональному, вот сейчас встречаемся даже, знакомимся, вот первое, о чем спрашивают: откуда ты? Ты с какого рода? Вот если я скажу: я городской. Нет, откуда ты?» (мужчина, киргиз, 1972 г. р., в/обр., преподаватель вуза).

Заметно и явное недовольство самим физическим присутствием «южан» в городе в огромных, как полагают респонденты, масштабах, что фиксируется через знакомые всем нам формулы «понаехали», «заполонили», «наплыв», «нашествие» и пр. Это удивляет некиргизов: они оценивают ситуацию со стороны («*Вроде одна нация, а терпеть друг друга не могут*») и видят очевидное наличие двойных стандартов при таких рассуждениях. Особенно эмоционально высказалась респондентка, жившая долгое время в Оше и сохранившая о городе и его людях теплые воспоминания. Вот ее рассказ о сотруднице, претендующей на «интеллигентность»:

«Интеллигентка! Как она себе называла... А рассуждает про ошских: “Ой, эти, с Оша, понаехали; ой, это же ошские, колхозники!” А я слушала, слушала и говорю: “Я, кстати, тоже с Оша”. “Ты чего, с Оша?” Такие шары на меня! Да, говорю, я там выросла, у меня там, можно сказать, моя родина, с детства выросла. А чего вам Ош-то так не нравится? Понаехали – не понаехали... Вы там хоть были, там жили? Кстати, Ош – областной город, в свое время очень красивый, ухоженный был, и люди там были все неплохие. Просто время так повернулось, что многие уехали. А вы сами откуда? – Из Токмака (город в столичной, Чуйской области. – *Н.К.*). Значит, говорю, из Токмака – это “не понаехали”, а с Оша – это “понаехали”? Сижу и думаю: сама же киргизка, сама же и разделяет... Твои же и понаехали, твоя же нация и понаехала. Другие что ли какие-то приехали? Живем-то все в одной стране» (женщина, кореянка, 1965 г. р., ср.-техн. обр., работник сферы обслуживания).

Естественно, что при появлении множества мигрантов в городе его «коренных» жителей могут ожидать значительные неудобства (об этом мы поговорим ниже). Однако частое ассоциирование мигрантов именно с «южанами» и предъявление им претензий чисто психологического свойства (их стереотипно считают «плохими людьми») притом, что непосредственное общение старожилов с мигрантами, особенно жителями новостроек, крайне ограничено, если не отсутствует вообще, говорит о наличии более глубоких причин взаимной

неприязни, о том, что фактор «откуда вы?» в этом дискурсе гораздо важнее фактора миграции как такового.

Различия между двумя группами биологизируются, признаются «естественными», «генетическими» и непреодолимыми: «...сами представители северных регионов республики и южных, они уже изначально в крови как-то настроены враждебно друг к другу». Не очень образованные люди всерьез рассуждают о том, что различным киргизским родам изначально присущи определенные качества, и у северных родов они сплошь «благородные», а у южных – малопривлекательные. Но и образованные видят в ситуации некую предопределенность: «Мы все северяне, и, разумеется (sic!), неприязненно относимся к южанам». Правда, вторые все же ощущают некоторую несообразность ситуации, когда человек вроде бы с широким кругозором занимается «приклеиванием ярлыков»:

«...мы с одним музыкантом поехали к буддийскому монаху, японцу, а он сам парень нарынский, он там родился, он комузист, известный музыкант, окончил чуть ли не консерваторию. И вот мы с ним собрались поехать туда. Он говорит: все классно, машина будет. Утром выходим – машины нет. Друга, говорит, попросил, а он ошмяк (пейоративное слово, используемое северными киргизами для обозначения выходцев с юга. – Н.К.), вот он меня “кинул”. Вот такие они все» (женщина, киргизка, 1964 г. р., в/обр., учитель).

Очень важный момент: стереотипизация «южан» часто осуществляется через сравнение их с узбеками, от которых они якобы приобрели негативные качества: «Ошские, они... как бы они, как узбеки». Примеров очень много, но я вынуждена ограничиться несколькими.

Одни люди особо не пытаются понять причины своего негативного отношения к «южанам» и заодно к узбекам – не люблю, и все тут. Вот отрывок из диалога с таксистом (студент, подрабатывающий частным извозом), который «с пол-оборота» с готовностью рассказывает незнакомому человеку о своих чувствах:

- Р. Не любят, да, у нас...
 И. А почему не любят?
 Р. Ну, это... они... Узбекистан есть же?
 И. Ну да.
 Р. Оттуда это узбеки приехали, они как-то смешанные, да? По типу узбеки. А узбеки же плохая нация...
 И. Почему?
 Р. Ну, плохая. Вам-то как – не знаю, но киргизы не любят... (Далее рассказывает, кто вместе с ним учится в вузе. – Н.К.)
 Р. С Нарына, с Иссык-куля... С Оша нет, хорошо.
 И. А что, с ними было бы плохо?
 Р. Ну да. Лично я не могу, да, с ними общаться.
 И. Почему?
 Р. Так».

Другие пытаются дать какие-то объяснения. Молодой киргиз, официант, приехал в Бишкек с севера, начал рассказывать о приезжих с юга, которых «здесь в основном недолюбливают». Интервьюер спрашивает о причинах:

«Они просто... Как объяснить вам? Здесь у нас в Кыргызстане... южан в основном не любят. Они как люди вот двуличные. Как бы, чуть что, сразу предают. Поэтому начали недолюбливать и стараются не общаться с ними».

В ответ на просьбу рассказать о каких-то случаях из личного опыта описывает несколько ситуаций, в которых фигурируют узбеки.

«И.: Это вы все говорите об узбеках. А южане, ведь они киргизы.

Р.: Южане – это киргизы, но там тоже в основном живут узбеки.

Узбеки, у них как бы получилась уже перемешка. Женятся, то сё... А наши южане, южные вот люди, они с узбеками...».

Это ход мыслей простых ребят, недавно приехавших из села. А вот позиция человека образованного, имеющего в том числе и западный диплом:

«Они, как более южные, ну, как бы южане, они узбекские внутри, такой торгашеский... ну, обманывают, двуличности больше, честно говоря. Есть такая какая-то скользкость... Скользкие люди... Ну, а киргизы – нет проблем (подразумевая северян. – Н.К.)».

Правда, отвечая тут же на вопрос интервьюера о возможных качествах северян, респондент признал: «Ну, северяне тоже есть такие же».

Замечу в скобках, что в 1990-е гг. киргизы проявляли свое недовольство соплеменниками-мигрантами в значительно более осторожных выражениях, испытывая неловкость от происходящего, а русские, напротив, рассказывая (ретроспективно) о проявлениях бытового национализма первых послесоветских лет, обычно не стеснялись в выражениях. За прошедшие годы ситуация переменялась. Именно киргизы настроены наиболее жестко и, как видно из приведенных в статье высказываний, на них слабо действуют часто звучащие из уст высокопоставленных политиков и чиновников заявления о том, что «нам нечего делить, мы одна нация», и т. п.

Мы выходим тут на очень сложный, эмоционально и политически «чувствительный», в особенности после событий на юге Киргизии в июне 2010 г., сюжет об отношениях киргизов и узбеков. Цели данной работы никак не предусматривают рассмотрение этого сюжета как такового, а в рамках не очень объемной научной статьи это вряд ли возможно. Но мне кажется уместным привести здесь результаты интересного исследования американских ученых, нацеленного на выявление этнокультурной дистанции между тремя основными эт-

ническими группами страны – киргизами, русскими и узбеками. Авторы соединили метод общестранового опроса по репрезентативной выборке (1 тыс. человек, 2001 г.) с концептуальным подходом, заложенным в шкале социальной дистанции Богардуса, которая строится исходя из желания/нежелания испытуемых соседствовать, работать, дружить, сочетаться браком и т. п. с представителем другой группы [Faranda, Nolle 2003].

Основные выводы авторов, если излагать их очень кратко, таковы: в Киргизии наименее предпочитаемыми партнерами для контактов разного рода (*key outgroup*) и для русских, и для киргизов являются узбеки. В одной из своих работ я предложила описать эту ситуацию через метафору детской песочницы, которую авторы нашли очень точной: два ребенка тянутся друг к другу (русские и киргизы) и не очень хотят играть с третьим (узбеки), а он, напротив, совсем не стремится отвечать им той же монетой и хочет общения. Что для нас сейчас более важно, авторы рассмотрели ситуацию и в региональном разрезе. Получилось, что киргизы на юге (где две группы издавна соседствовали) воспринимали узбеков гораздо позитивнее, чем киргизы на севере и востоке страны, а также в Бишкеке. Однако даже на юге около 20 % киргизов не хотели никаких контактов с узбеками (для сравнения: по отношению к русским в Бишкеке эта цифра была равна нулю, на востоке – 7,7 %, на севере – 2,7 и на юге – 12 %). В то же время на условном «севере» (только что названные три региона), причем еще до революции 2005 г., пришествия «южан» во власть, новой волны самозахватов в Бишкеке высокий процент опрошенных киргизов (от 50 до почти 70 %) не хотели иметь каких-либо контактов с узбеками [Faranda, Nolle 2003: 184–185]¹. Конечно, южные киргизы – это не узбеки, но фактор «переноса» негативных стереотипов с одной группы на другую явно действует.

Из этих данных, как и из наших полевых исследований, следует также, что для негативизма и продуцирования стереотипов плотных контактов не требуется, а для позитивного восприятия «другого» опыт общения необходим, будь-то на индивидуальном уровне² и/или

¹ Похожие и более детализированные результаты были получены теми же авторами во время более позднего (2005 г.) обследования, охватившего также и Казахстан (см. [Faranda, Nolle 2010]).

² Как показывают материалы интервью, в случаях, когда разговор заходил не об абстрактных «понаехавших» мигрантах, а о конкретных и знакомых людях, пусть и приезжих (с юга) – соседях, однокурсниках и пр., респонденты вынуждены были признать, что это «нормальные люди», с которыми можно «нормально» общаться. А вот симпатия к мигрантам, понимание их проблем замечены лишь в тех редких случаях (в нашей «выборке» их всего два), когда респонденты раньше жили на юге и/или часто туда выезжали. Для большин-

в условиях длительного совместного проживания на одной территории. Правда, это условие необходимое, но не достаточное. Нужно, чтобы не действовали работающие в противоположном направлении факторы мобилизации, что видно на нашем примере активного неприятия бишкекчанами мигрантов с юга. Один из таких факторов – наличие «южного» президента и уверенность в том, что вся власть сверху донизу тоже стала «южной» (что на самом деле верно лишь отчасти):

- Оно чувствовалось всегда, но политический, идеологический раздел, он сейчас идет;
- Если вы с юга, у вас больше шансов войти в политику, быть успешным везде;
- И как бы считаются самыми главными, то есть королями эти ошские, джалал-абадские...

В высказываниях горожан, считающих себя интеллигентными и достойными хороших должностей, явственно звучит обида:

«Вот, как человек грамотный, образованный, я не хочу принимать... Но нет такого уровня знаний, нет интеллекта... Не имея потенциал свой, садятся на такие места. Я поражаюсь!.. Обидно вот это все. А люди такие интеллигентные, образованные, не при делах...» (женщина, киргизка, 1955 г. р., в/обр., экономист).

Похожие чувства, как мне представляется, лежат в основе связанных к дискурсу «южане»-«северяне» дискурсов «новостроек» и «самозахватов». В данном случае, наряду с обидой и завистью, негативные чувства и чересчур смелые, на мой взгляд, обобщения¹ могут провоцироваться стрессами и переживаниями, связанными с вынужденным пребыванием в городе в период социальных потрясений,

ства респондентов новостройки – далеко за пределами их жизненного круговорота («Проезжаю мимо. А что там делать? Там глина, по колено грязи, саман. Зачем мне?»).

¹ Под такого рода обобщениями я имею в виду, что представления старожилов о городской жизни, питающие, наряду с другими факторами, антимигрантский дискурс, во многом далеки от реальности. Во-первых, согласно многим оценкам и исследованиям, основная масса южан (обычных людей, а не чиновников) направляется в последние несколько лет не в Бишкек, а за пределы Киргизии – в первую очередь в Россию. Во-вторых, самозахваты, которые действительно имели место и привлекли к себе всеобщее общественное внимание, являются далеко не самым распространенным способом получения земли под застройку. В-третьих, новостройки не только сильно разнятся между собой по уровню благоустроенности, социальному статусу жителей и пр., но и внутри наблюдается заметная социальная чересполосица. Наконец, в-четвертых, представление о «приезжих» как о неотесанных сельчанах, как показывает собранный полевой материал, явное преувеличение.

сопровожаемых непредсказуемостью толпы, мародерством и пр. Между мигрантами, новостройками и самозахватами, по сути, ставится знак равенства. Мигранты (с юга) видятся людьми, зарабатывающими на горожанах, и потому вполне благополучными жителями новостроек, возведенных несправедливым путем:

«Р. Вы были в Оше, вы видели там дворцы вдоль дорог?

И. У кого дворцы, может, им не нужен Бишкек?

Р. Это же столица, вы что? Вы знаете, сколько уже закупили квартир...

И. Это-то понятно, но я думаю, те, кто на рынке стоит, в маршрутках ездит – они, наверное, другого уровня...

Р. Да ладно! Они-то как раз и покупают квартиры... Они же зарабатывают!

И. И ездят в маршрутках, а не на машинах?

Р. Ну что, они ездят в маршрутках на рынок торговать, а квартиры покупают. У нас же все продукты сейчас, все овощи – все с юга, потому что вокруг Бишкека все земли, которые давали сельхозпродукцию в свое время, они же все теперь заселены. Самозахватчиками... А кто захватил? Южане захватили! (громко, взволнованно). Вот когда революция была, когда они сюда примчались все, когда им было обещано: пожалуйста, грабьте, захватывайте... вот это кольцо теперь саманное вокруг города – это не городские...» (женщина, русская, 1941 г. р., в/обр., научный работник).

Другой вариант – мигранты как творцы ужасных новостроек, созданных опять же несправедливым путем (*«нельзя прийти на землю и просто взять; она ведь не ничья; поэтому их (южан. – Н.К.) особо не любят – как мошенников»*), и это очень вредит облику города.

Наконец, последнее, четвертое направление антимигрантского дискурса я бы назвала дискурсом *«бескультурия»*. Он имеет относительно долгую историю (начиная с позднесоветского времени, когда резко усилился приток в город выходцев из сельской местности, см. выше) и развивался параллельно противопоставлению «северян» «южанам». Претензии к «приезжим» в данном контексте предъявляются не как целенаправленно к «южанам» (хотя это может упоминаться), а как к необразованным провинциалам, «колхозникам», «спустившимся с гор» и превратившим город в «большую деревню», «бардачный город». Здесь очень много смысловых пластов: фиксируется ухудшение психологического климата в городе, рост агрессивности, хамства (за счет приезжих); много жалоб на соседей (их сельские привычки, неумение считаться с окружающими, вопиющую неаккуратность); упадок бытовой культуры – приезжие «щелкают семечки» на улице; мусорят, плюются, мочатся в неположенных местах и т. п. По словам одного завязатого театрала, *«в театры ходить практиче-*

ски невозможно; придешь в театр, а там вот эти тетеньки и дяденьки в бриджах, тубетейках («южане». – Н.К.), плеваются, харкают, а еще выходят на сцену, обнимают актрис, целуют (показывает, как целуют врасос. – Н.К.)... кошмар!». Более всеохватным аналогом широко используемого киргизами (но не русскими!) слова «ошмяки» по отношению к «южанам» является столь же пренебрежительное словечко «мырки», нечто вроде русского слова «деревенщина».

На мой взгляд, дискурс «бескультурья» во многих его проявлениях носит в значительной мере компенсирующий характер. Подначивания старожилками «мырков», попытки указать им «их место» питаются еще и чувством униженности, которое испытывают городские образованные киргизы, вынужденные потесниться с ранее занимаемых социальных позиций, причем в пользу тех, кого они ценят, по всем параметрам, не очень высоко. Водораздел между «кыргызами» и «киргизами» (слово «мырки» все же не является нормативным) в культурно-лингвистическом аспекте существовал и раньше, а в последние годы он оброс социально-политическими наслоениями (об этом я писала выше). Например, журналистка, городская киргизка, рассказывает о споре с коллегой – выходцем с юга:

«Он говорит: “Вы ни черта не понимаете в кыргызском языке, вы же русскоязычная, вы не понимаете нашей грамматики и т. д.”. Куда уж нам с калашным рылом! Меня считают не кыргызкой, а киргизкой. Не совсем хороша...»

Возможно, на представленном уровне препарирования неприязни против мигрантов в Бишкеке можно было бы остановиться, но мне он видится недостаточным, поскольку ориентирован на обстоятельства, прямо или косвенно связанные с миграцией и с фигурой «приезжего». Попробуем поменять оптику, т. е. выйти за пределы внутрикиргизстанского миграционного, и шире – социально-политического контекста взглянуть на ситуацию сверху и со стороны.

Чьи уши торчат из антимигрантского дискурса? Взгляд извне

Предложенный подход показывает взаимодействие различных групп городского населения как сложный, многоплановый процесс, где не только межэтническое (межкультурное), но и внутриэтническое взаимодействие отходит на задний план, а противостояние «приезжих» и старожилов скрывает целый клубок противоречий городского развития в постсоветский период, а также общесистемные трудности реформирования прежнего социального организма. Фигура ненавистного сельчанина (южанина) становится удобным «козлом отпущения», на которого «списывают» все тяготы жизни в постсоветском обществе.

Мигранты выступают воплощением колоссальной неэффективности государства, его все более заметной неспособности выполнять свои обязательства перед гражданами, его все большей «удаленности» как от мигрантов, так и от старожилов. Так, феномен самозахватов (а заодно их реальные и предполагаемые исполнители) воспринимается как символ вопиющего правового беспредела, неуважения к частной собственности, а значит, как угроза благополучию и безопасности всех добропорядочных граждан. Дело уже не в том, что «южный» президент окружил себя коррумпированными «южными» же чиновниками, а в том, что *«все назначает пахан, и пахан же командует»*. Дело уже не в том, что *«южане – они такие вот – всегда камень за пазухой»*, а в том, что *«у нас такое все, на мелком уровне это милицкий город, а на высоком уровне – бандитский город»*. Дело уже не в том, что «южане» пришли и *«сели на все должности»*, а в том, что *«пойдешь, и ни а, ни бэ, не достучишься ни до чего; и ни до этой власти, и ни до человека»*.

Восприятие многими старожилами, особенно не очень образованными, регионально-клановых барьеров как «естественных» и потому непреодолимых, а «южан» – как конкурентов просто в силу их происхождения, отвлекает наше внимание от иных индивидуальных стратегий идентификации и иных, совсем не специфически киргизстанских, механизмов социального продвижения. Так, к региональной идентичности при желании вполне можно подойти инструментально:

«Должность моего шефа очень вожделенная. Он нарынский. Но при этом, как только 2005 год наступил, он вдруг вспомнил, что, оказывается, место, где он вырос, относится к Джалал-Абаду, и он стал джалал-абадским» (т. е. такого же происхождения, как и президент Бакиев. – Н.К.) (женщина, киргизка, 1962 г. р., в/обр., журналист).

Что касается механизмов карьерного роста и принципов формирования бюрократических «команд», судя по материалам интервью, мы встречаемся в Киргизии с рядом вполне узнаваемых вещей. Вот, например, респондентка рассказывает о попытках своего родственника получить престижную должность в министерстве:

«...он пошел туда, там должность какая-то была; он думал, что он ее достоин. Он стал находить каких-то людей из своего рода, из Джелалабада, стал говорить: ребята, я свой. Они сказали: ну чего свой? Пять тысяч баксов гони – и будешь свой».

Жалобы по поводу «бескультурия» мигрантов (вот откуда *«заплеванные лестницы»*, *«ободранные скамейки»*, *«перевернутые урны»*) и все то, чего не было *«в нашем зеленом прекрасном Фрунзе»*) скрывают общее падение социально-культурного уровня населения, пере-

смотр ценностей, упадок трудовой морали в условиях деградации образовательных систем, отмирания социальных функций государства, вынужденной смены людьми жизненных приоритетов и форм приложения своего труда:

«Иду по улице и вижу мужчин с отсутствием интеллекта на лице, с пузырящимися на коленях спортивными штанами... Да, плохо, но если ты вынужден с дипломом на рынке торговать, ты же не пойдешь туда в костюме с галстуком...» (женщина, киргизка, 1965 г. р., в/обр., преподаватель).

Один из респондентов жалуется на «провинциалов-неудачников»; упоминает, кроме всего прочего, о соседях: *«Просто с утра до ночи музыку слушают, не дают спать. Постучишься, извини, пожалуйста, музыку чуть-чуть потише сделай... Открывает: “Чего надо?” (грубо, громко)»*. Я, полагая, что речь идет о мигрантах, пробую уточнить и получаю не вполне ожидаемый ответ:

«И. А соседи, которые музыку..»

Р. Это русские. В микрорайонах, в этажных домах, в основном русские живут. Они, русские, такие злые; у них какой-то... обида на свою судьбу... не знаю... Тоже вот, не знаю, чем они занимаются. Вообще без понятия (с удивлением), чем они занимаются? С утра до вечера музыку слушают. Удивляюсь... Иногда интересуются: “Ты чего, машину купил? Ниссан, да?”. Так вот обидно, что в городе люди так... потому что у меня есть, с чем сравнить. Вот в Китае, в Пекине, в столице, все работают, все работают. Вот даже с девушкой знакомишься, дает номер сотки, но предупреждает: “Но во время рабочего дня не звони. Только после 6-ти”. А у нас же такого вообще нету! Вообще нету!!! (возводит руки к небу)» (мужчина, киргиз, 1982 г. р., в/обр., бизнесмен).

Респондент учился и работал в Китае и во многом оценивал ситуацию в городе и стране как аутсайдер. Включение им в круг критикуемых русских жителей микрорайонов (а это самое что ни есть старожильческое население Бишкека) рисует более реалистичную картину социального размежевания в городе, нежели та, в которой старожилы (и киргизы, и русские) противопоставляют себя («хороших») – приезжим («плохим»).

Идея о так называемой рурализации как главном (и сугубо негативном) векторе развития постсоветских городов в условиях наплыва сельских мигрантов [Alexander, Buchli 2007: 2, 8, 29–30] в рассмотренном контексте мне видится упрощением ситуации. В современной Киргизии, с все более неустойчивой экономикой и слабым государством (по словам одной респондентки, рассказавшей о своих мытарствах с регистрацией в Москве, *«у нас государство демонтиро-*

вано, а у вас (т. е. в России. – Н.К.) очень жестко смонтировано»), мы наблюдаем более широкий процесс – своего рода стихийную, ползучую, «низовую» демодернизацию, в отличие от той, которая может направляться и управляться «сверху», как, например, в Узбекистане [см.: Абдуллаев 2006].

Важным ресурсом самоутверждения старожилов («мы помним, как надо»; «мы знаем, как лучше»); способом их противодействия такой демодернизации становятся апелляции к «советскому прошлому». Неизбежные в описанных условиях изъяны в облике города, потери в уровне благоустройства; обеднение досугового репертуара, трудности следования прежним паттернам бытовой культуры вызывают дружную ностальгию старожилов – и киргизов, и русских, по «советскому», которое выступает в нескольких ипостасях. С одной стороны, это апелляции к советской городской эстетике, опирающейся на идеологию и потребительские практики того времени («Тогда мы были пионеры, с этим (поведением на улицах. – Н.К.) было строго»; «Ну чем особенно было мусорить? Жвачек же тогда не продавали...»). В то же время «советское» выступает и как синоним норм и правил наднационального индустриально-урбанистического «порядка».

А вот усталость горожан от неконтролируемой рыночной стихии, которую слабое государство в лице местных властей не в состоянии подчинить «закону и порядку» – будь то все заповоленные киоски или снующие «без руля и ветрил» «маршрутники», взывает действительно к социалистическим рецептам лечения. Мнение многих может быть кратко передано словами молодого бишкекчанина, который пытался убедить меня в ходе интервью, что курсирующий два раза в час (но зато по расписанию) и потому битком набитый автобус, на котором он ездил в детстве в школу, гораздо лучше сегодняшней грязной и непредсказуемой маршрутки:

«Мне уже хочется порядка, я устал от всего этого, мусора, бардака на дорогах... хочется как раньше – в тот Бишкек, каким я его запомнил» (мужчина, русский, 1982 г. р., в/обр., журналист).

* *
*

В позднесоветское время и в первые годы независимости Киргизии именно старожилы ассоциировались у ищущих счастья в городе сельчан с государством – стандартная ситуация, в которой власти, в условиях наплыва мигрантов, стремятся в первую очередь сохранить порядок и *status quo* на вверенной им территории, защитить проживающее там население. В последние годы, при новой волне миграции, мы наблюдаем нечто противоположное – именно мигран-

ты настойчиво вызывают в сознании старожиллов образ государства, либо реального, со всей его слабостью и пороками, либо, как недосяжимый идеал – ушедшего в историю и воображенного. Мне кажется, именно такие настроения людей, которые уже были заметны в конце 2008 г., т. е. за полтора года до апрельского переворота 2010 г., ощущение возможности любого поворота событий, и предопределили во многом то обстоятельство, что режим рухнул в одночасье. Как оценивал один из наших респондентов события «революции» 2005 г., *«что-то созрело, что-то произошло... если бы люди этого не хотели, этого бы и не было, у людей четко этот момент созрел»*. Я думаю, те же слова применимы и к оценке апрельских событий. А раз «вверху» по сути мало что изменилось, мы можем ждать в «маленькой горной республике» любых новых социальных потрясений.

В ходе предпринятой нами деконструкции распространенной в массовом сознании схемы этнокультурного (кланового, регионального) размежевания в современном киргизстанском обществе местная экзотика и специфика отступают, а на авансцену выходят роднящие страну с многими соседями по СНГ (и не только с ними, как показали события начала 2011 г. в арабском мире) взрывоопасные социальные противоречия. Боюсь только, что этот вывод послужит слабым утешением для киргизстанских коллег, которые с большим огорчением воспринимали пессимистические статьи российских экспертов, посвященные анализу событий 2010 г. в Киргизии.

Литература

Абдуллаев Е.В. Русские в Узбекистане 2000-х гг.: идентичность в условиях модернизации // Диаспоры. М., 2006. № 2. С. 6–35.

Алымбаева А.А. К вопросу об урбанизации Кыргызстана // Вопросы истории Кыргызстана. Бишкек. 2008. № 1. С. 65–77.

Богатырев В.Б. Особенности современного транзита и проблемы идентичности // История и идентичность: Кыргызская Республика. Бишкек, 2007.

Брусина О.И. Киргизия: социальные последствия аграрного перенаселения // Этнографическое обозрение. М., 1995. № 4. С. 96–106.

Космарская Н.П. «Дети империи» в постсоветской Центральной Азии: адаптивные практики и ментальные сдвиги (русские в Киргизии, 1992–2002). М., 2006.

Космарская Н.П. Выступление на форуме «Исследования города» // Антропологический форум. СПб., 2010. № 12. С. 74–85.

Костюкова И.А. Сельско-городские мигранты в Бишкеке: социальные проблемы и участие в национально-политическом движении // Этносоциальные процессы в Кыргызстане. под ред. Н.П. Космарской и С.А. Панарина. М., 1994. С. 75–93.

Кыргызстан в цифрах 2005–2009. Население. Основные демографические показатели // <http://www.stat.kg/rus/part/census.htm>.

Население Кыргызстана. Итоги Первой национальной переписи населения Кыргызской Республики 1999 года в таблицах. Бишкек, 2000.

Орлова Т. Беззащитная собственность // <http://diesel.elcat.kg/indexphp?-showtopic=33977646&st=160>. 21.05.2010.

Сводный том с некоторыми итогами послевоенных переписей населения. Бишкек: 1992.

Социально-экономическое положение Кыргызской Республики. Январь-июль. Бишкек, 2010.

Тимирбаев В. Самозахваты земли – социальное бедствие Кыргызстана // http://www.open.kg/ru/day_subject_timirbaev. 17.03.2007.

Хамфри К. Новые субъекты и ситуативная взаимозависимость – последствия приватизации в Улан-Удэ // Хамфри К. Постсоветские трансформации в азиатской части России. Антропологические очерки / пер. с англ. А. и Н. Космарских. М., 2010.

Alexander C., Buchli V. Introduction // C. Alexander, V. Buchli and C. Humprey (eds.). *Urban Life in Post-Soviet Asia*. L., 2007. P. 1–39.

Faranda R., Nolle D.B. Ethnic Social Distance in Kyrgyzstan: Evidence from a Nationwide Opinion Survey // *Nationalities Papers*. 2003. Vol. 31. № 2. P. 177–210.

Faranda R., Nolle D.B. Boundaries of Ethnic Identity in Central Asia: Titular and Russian Perceptions of Ethnic Commonalities in Kazakhstan and Kyrgyzstan // *Ethnic and Racial Studies*, 13.10.2010 (iFirst), URL: <http://dx.doi.org/10.1080/01419870.2010.516004>.

Kostyukova I. The Towns of Kyrgyzstan Change their Faces: Rural-Urban Migrants in Bishkek // *Central Asian Survey*. 1994. Vol. 13. № 3. P. 425–434.

ЧЕЧЕНСКАЯ ВОЙНА КАК СОЦИАЛЬНО-ВОЗРАСТНОЙ КОНФЛИКТ

При написании книги «Общество в вооруженном конфликте. Этнография чеченской войны» В.А. Тишков использовал новые научные инструменты для анализа исследуемой темы. В результате введенных новаций ученому удалось собрать добротный полевой материал, который вполне может быть использован будущими исследователями данной темы. В своей рецензии на эту монографию я только обозначил возможность иной интерпретации причин «чеченской войны» [Бочаров 2003: 10–21]. Здесь же я попробую развернуть данный тезис, используя преимущественно материалы, представленные в монографии В.А.Тишкова.

Итак, исходя из своих методологических постулатов, Тишков считает, что для понимания чеченского конфликта «решающими по значимости являются элементы личностного, эмоционального и морального воздействия, которые не могут быть объяснены в привычных категориях позитивистской каузальности...» [Тишков 2001: 49]. Главную причину он видит в субъективном факторе, точнее, в характере личных взаимоотношений Б.Н. Ельцина и Д. Дудаева: «Новые материалы только подтверждают мой прежний вывод о том, что в личном плане он (Дудаев. – *В.Б.*) был готов пойти на мирное соглашение с российским президентом.... Трагедией было то, что Ельцин оказался в политическом и эмоционально-психологическом плане такой же неподготовленной личностью и со столь же плохой обеспеченностью экспертизой в области управления страной и разрешения в ней сложных конфликтов» [Там же: 256].

Постмодернистский «новый» интерес к Культуре (конец XX в.) ознаменовался возникновением «критической теории», провозгласившей, что все построения западной науки о странах и народах Востока не реалистичны, а только конструируют западный миф о Востоке [Саид 2006]. Понятия «эволюция», «развитие», «прогресс» и во все объявлены «вне закона». Отрицается сам факт существования традиционного (первобытного, примитивного) общества, которое де-«иллюзия», сконструированная антропологами. Поэтому этот привычный объект исследования антропологии должен быть заменен

Культурой [Кирег 1988]. Социально-культурная антропология же рассматривается «как дисциплина, являющаяся ядром наук о *культуре* (курсив мой. – В.Б.)» [Адамопулос, Лоннер 2003: 47].

Данный методологический посыл отчетливо просматривается у В. Тишкова. Во многом, справедливо критикуя этнографов, предлагающих образ чеченского общества, как «традиционного, иррационального, разделенного, статичного и непоколебимого», он пишет по этому поводу: «Мы имеем дело с феноменом антропологического и неокOLONиального по своей глубокой сути редукционизма, когда по разным причинам культурно отличный, но современный народ квалифицируется как «древний племенной этнос» или как «досовременная этническая нация»» [Тишков 2001:00]

Иными словами, объект исследования идентифицируется как современная (и уникальная Культура), в то время как принадлежность ее к «досовременной этнической нации», сконструированной по образному выражению автора из «этнографического мусора», отрицается. В тоже время из материалов книги (интервью) увидим, что большинство респондентов, причем относящихся к самым различным стратам социума, так или иначе подтверждают бытование в нем *базовых* социальных структур, основанных на родстве и возрасте, которые с точки зрения универсалистской (эволюционной) парадигмы были определяющими для «традиционного общества, первобытности или архаики». Читая их, складывается устойчивое мнение, что респонденты рассказывают о реальной жизни, а не транслируют образы, созданные «неокOLONиальной» этнографией. Да и сам автор, как увидим, также не отрицает данного факта.

Историческое развитие общества (прогресс) тесно переплетено с понятием Революция. На Периферии (незападе или Востоке) революции носят перманентный характер и именуется либо национально-освободительными, либо социалистическими, в отличие от буржуазных (западных). Абсолютное большинство государств после достижения национальной независимости погрузилось в эпоху революций. Это же характерно и для стран социализма. Словом, революция – это устойчивый элемент исторической динамики Востока, т. е. *объективная закономерность*. Однако она не может быть понята, исходя из существующих в науке подходов, сформировавшихся на материалах анализа буржуазных революций Запада.

На наш взгляд истоки чеченского конфликта не могут быть раскрыты без понимания *объективных причин*, определяющих эти самые «периферийные» революции.

Представляется, что «периферийная революция» может быть раскрыта в рамках концепции «периферийного развития», отражающей процесс общественно-исторической динамики Периферии.

Периферийное развитие: Общество и Культура. Первоначально определим понятия *Общество* и *Культура*, что представляется принципиальным для предлагаемой концепции. Сегодня получило широкое распространение понятие «социокультурный», в котором вроде бы отражается несовпадение *социального* и *культурного*. Но *Культура* и *Общество* фактически продолжают употребляться в качестве синонимов. Н.М. Гиренко, справедливо подметил, что при всем множестве существующих определений *Культуры*, она повсеместно противопоставляется *Природе*, как небологический биологическому способу производства и передачи информации, хотя в данном случае на место *Культуры* может быть с таким же успехом поставлено *Общество*. Словом, *Культура* и *Общество* выступают как однопорядковые величины. Он же противопоставляет *Природе* именно *Общество*, а *Культура* – есть форма реализации конкретного общественного бытия [Гиренко 2004: 472–495]. Приняв эту идею, мы получаем вместо дихотомии *Природа – Культура*, триаду *Природа – Общество – Культура*. Отметим, что подобный подход нашел понимание и у антропологов Запада [Jerman 1977].

Развивая эту идею, заключаем: *Общество* – мыслится как абстракция (философская), состоящее из таких же абстрактных индивидов, создающих в процессе деятельности социальные институты, рассматриваемые как универсалии. Оно развивается в историческом процессе от простого к сложному (от Дикости к Цивилизации или от Традиционного к Индустриальному). *Культура* же – это форма реализации общественного бытия. Она всегда конкретна, дана человеку в ощущениях. Иными словами, *Общество* явлено в виде различных *Культур*, которые действительно уникальны в силу того, что детерминированы не только социально-экономическими факторами, как *Общество*, но и климатическими, демографическими, а также традициями. *Культура* обладает относительной самостоятельностью, проявляющейся, в частности, в том, что обладает меньшей скоростью исторической динамики, нежели *Общество*.

Исходя из вышеизложенного, «периферийное развитие» (или культуральное) определяется как отличное от «центрального» (или социентального) прежде всего ролями, которые играют в них *Общество* и *Культура*. Если при «центральном» *Общество* порождает новые культурные формы (*Культуру*): экономические, политические, правовые и т. д., то при «периферийном» развитии происходит все наоборот. *Общество* заимствует данные формы, предполагая, что они соответствующим образом его трансформируют, т. е. сделают адекватным себе [подр., Бочаров 2008: 13–18].

При подобном понимании «периферийного развития» в центре внимания оказывается привычный для антропологии объект тради-

ционное Общество, взаимодействующее с западной Культурой. *Здесь принципиальный вопрос – отношение к Традиционному обществу.* Я вполне согласен с критикой В.А. Тишкова тех, кто считает традиционное общество «статичным и непоколебимым» [Тишков 2001: 507–509]. Это характерно не только для «неоколониальной этнографии» (по словам автора), но и для социологической теории модернизации, в рамках которой сегодня рассматриваются общественные процессы на Периферии. И у тех, и других есть на это объективные причины, связанные со сложившимся исторически разделением труда. Антропологи преимущественно заняты локальными обществами (Культурами), их методы в принципе ориентированы на исследование синхронии. Что же касается социологов, использующих теорию модернизации, то они попросту не знают традиционного общества, социологическая теория которого мало разработана. А поэтому и приходится обращаться, в лучшем случае, к наследию Л. Моргана, которое, несомненно, устарело, учитывая огромный массив конкретных этнографических материалов, введенных в научный оборот позднее. Поэтому конфликты, приводящие традиционное общество в движение, видятся им в столкновении «традиционного» и «современного», возникающего в процессе взаимодействия традиционных и западных культур. При этом «современное» признается активным элементом, «традиционное» же трансформируется, адаптируется или конфликтует. Перенесение же конфликтов в сферу *Культуры* как раз и ведет к тому, что они тракуются либо как конфессиональные, либо как этнические.

В.А. Тишков, с одной стороны, вроде бы сам придерживается точки зрения, что чеченское общество в советский период характеризовалось сосуществованием «традиционного» и «современного»: «Предвоенная Чечено-Ингушетия жила по правилам, которые можно назвать симбиозом советских норм и законов с народными правовыми нормами адата при сохранении некоторых исламских традиций и ценностей» [Там же: 54, 78]. Но с другой стороны, он приходит к выводу о том, что «все противоречия, которые тогда имели место, как вследствие культурно-исторических, так и социальных причин не несли в себе фатальной необходимости насильственного конфликта; чеченцы в общем и целом, были лояльны советской власти... глубокая советизация, включая советский патриотизм и лояльность власти, были характерны для большинства чеченцев и ингушей» [Там же: 61,79].

Он показывает, что не было и религиозных причин конфликта. Материалы переписи 1989 г. и интервью убеждают в том, ислам «сохранялся лишь на уровне жизненных установок и бытовых норм главным образом среди старшего поколения». По воспоминаниям

одного из его представителей: «По крайней мере, среди наших семейных друзей и знакомых верующих не было. При этом мы все считали себя мусульманами... Зато чеченские (вайнахские) адаты соблюдались ревностно, и переступить их считалось самым большим позором» [Там же: 332]. *В результате как бы исчезают, какие бы то ни было объективные причины для конфликта, и соответственно вектор поиска устремляется в субъективную сферу.*

Мы же исходим из того, *Традиционное Общество* не было «статичным и непоколебимым», а включало множество противоречий, которые существовали в виде социальных напряжений. Эти противоречия, правда, «снимались» традицией, включавшей в себя экономические, социальные, идеологические и психологические механизмы [Бочаров 2000: 104–114]. Подобное состояние *Общества* можно определить как *динамическое равновесие*. Однако при воздействии на него западной *Культуры* равновесие нарушается, противоречия актуализируются, вследствие чего *Общество* приходит в движение. Таким образом, вектор этого движения определяется не противоречиями между «традиционным» и «современным», а *собственной логикой, заложенной внутри Традиционного Общества*. В то же время оно осуществляется в несвойственной ему форме (традиционной *Культуры*), по причине бикультурности акторов общественного процесса, оформляющих свою деятельность средствами западных политико-культурных символов.

Социально-возрастной конфликт как источник «периферийный революций». Итак, главные социальные напряжения, свойственные традиционному обществу лежали в социально-возрастной сфере. Это объясняется тем, что его структура покоилась на возрастном принципе, реализацию которого наиболее удобно рассмотреть на примере социумов (культур), полностью выстроенных на так называемых возрастных классах [Калиновская 1976]. Подобный социум состоял из возрастных групп (классов): дети, юноши, молодые мужчины, прошедшие инициацию, зрелые мужчины, обретшие социальную полноценность после вступления в брак, старейшины (имевшие взрослых детей) и старики. Через определенный срок (в среднем 5–8 лет) вся когорта поднималась на ступеньку выше, переходя в следующую возрастную степень, обретая новые, более весомые права и обязанности. Асимметрия прав, присущих различным стратам и порождала напряженность между ними. Во многом она покоилась на психобиологическом базисе, определяющим резкое обострение противоречий между старшим и младшим в период полового созревания последнего [Бочаров 2000: 104–114]. Существовали механизмы, как отмечалось, снимавшие эту напряженность, что поддерживало традиционное общество в состоянии динамического равновесия.

Принципиальным для нас механизмом, который обеспечивал стабильность такому обществу, был своевременный уход старшего поколения с «руководящих должностей», что позволяло молодежи обрести социальную полноценность «вовремя». Обретение такой – главная ценность для представителя любого общества. Хотя традиция, действительно, эффективно регулировала продвижение по социально-возрастной иерархии по достижении индивидом (группой) определенного биологического возраста, однако, и здесь, как следует из этнографических материалов, старшие стремились при удобном случае продлить свое привилегированное положение, придерживая социальный рост молодежи. Это вызывало обоснованный протест с ее стороны. Во всяком случае, в Африке, где впервые обнаружены упомянутые социумы, есть сведения о «молодежных бунтах» [Altricham 1955: 104–106]. Об этом могут свидетельствовать ритуалы передачи власти, в которых разыгрывались сцены силового смещения господства старших молодежью [Калиновская: 79–93].

Рост числа социальной молодежи, вследствие задержки в продвижении по социально-возрастной иерархии, был вызван также усилением роли родственного начала в организации традиционного общества. Если в прежние времена все его члены имели возможность в определенном возрасте пройти инициацию или вступить в брак, то теперь биологические отцы обязаны были внести за продвижение своих сыновей соответствующие материальные ресурсы, чего многие сделать не могли. Из этнографических материалов видно, что именно такая молодежь составляла дружины лидеров вожеств, ранних политических образований, предшествующих государству. Они становились для этих молодых людей «отцами», так как при дележе добычи, полученной в военных предприятиях, те наделяли их необходимыми ресурсами для вступления в брак (калымом). Брачный же статус – главный маркер социальной полноценности для доиндустриальной формации в целом. Иными словами, вожди выполняли реальную функцию отцов. В обмен же получали лояльность дружинников, которые были готовы использовать насилие по их приказу даже против своих социально-родственных групп, возглавляемых реальными (биологическими) отцами. Кстати «отец нации» – титул, и сейчас широко распространенный на Периферии, как правило, относится к главам авторитарных режимов, опирающихся на армию (молодежь).

Но особенно разбалансировка возрастных отношений произошла под влиянием западной Культуры. Например, наблюдая за социумами, сохранившими подобную структуру вплоть до XX столетия, антропологи, с одной стороны, нередко слышали жалобы старших о том, что молодежь уже не подчиняется им как прежде, с другой же,

сталкивались с фактами, когда зрелые биологически мужчины продолжали оставаться социальными детьми, не имея никаких управленческих прав. Например, М. Вильсон, изучая африканские «племена», застала картину, когда старый вождь и его поколение продолжали оставаться у власти, хотя их срок давно вышел. Они вступали в брак с женщинами, предназначенными для их сыновей, тем самым как бы продлевая свою социальную молодость, а ей объясняли, что молодежь еще не созрела, чтобы их сменить, хотя тем уже было порядка 50 лет [Бочаров 1992: 184]. Это произошло опять же из-за политики английских колонизаторов, которые способствовали нарушению традиции старшими. Им было выгодно сохранить прежнего вождя (а следовательно, и все его поколение) у власти, так как с ним уже был найден «общий язык».

Социально-возрастные истоки «чеченской войны». Возвращаясь к Чечне, мы видим там аналогичную картину. Уже в конце 20-х гг. политика советской власти на Кавказе приняла форму борьбы со «стариковством». Старики были объявлены классовыми врагами [Карачайлы 1984: 49,53,139,141]. Чтобы воспитать «советского человека» у «отсталых народов» Кавказа необходимо было разрушить культурную трансмиссию, т. е. воспрепятствовать передаче традиции от старших к младшим. Стремясь к абсолютной монополии, советская власть видела для себя особую опасность в старейшинах, вершивших суд по адатам (обычному праву), их обвиняли в приверженности к старине и дурном влиянии на молодежь. А с началом сталинского террора стариков стали уничтожать физически. В книге приводятся свидетельства Л. Разгона, описавшего как эшелоны дряхлых старцев, отправлялись «в лагеря для уничтожения на Колыму, чтобы у себя на родине они не мешали строить «новую жизнь»» [цит. по: Тишков 2001: 297].

В принципе, подобная политика по отношению к старшему поколению проводилась в СССР повсеместно. Недаром Павлик Морозов, по существовавшей мифологии, сдавший «органам» своего «отца-кулака» и убитый за это «врагами народа», был причислен к национальным героям, и на его примере воспитывалась молодежь Союза. Но все-таки Кавказ представлял особый случай, так как для русских конфликт поколений был вполне традиционен, и старшие здесь, похоже, никогда не были столь же могущественной властной силой [Бочаров 2006б: 360–376].

Несомненно, это сыграло важную роль в обострении противоречий между поколениями. Позже, как отмечает В.А. Тишков, этому же способствовала возросшая трудовая миграция значительной части мужского населения за пределы республики, сильно ослабившая традиционный контроль старшего поколения за поведением молоде-

жи. Разрыв между поколениями нарастал и под влиянием европеизированной русской (советской) культуры. В результате молодежь превратилась «в самостоятельную социальную силу», сильно подверженную различным влияниям извне «новейшим внешним идеологическим воздействиям, особенно пропаганде радикального этнонационального, политического ислама и, наконец, идеологии вооруженного сопротивления существующему государству под лозунгом отделения Чечни от России» [Тишков 2001: 300].

Обострение межпоколенного конфликта отчетливо ощущалось представителями старшего поколения. Информант свидетельствует: «Никогда не было в Чечне, чтобы так открыто пересекались интересы поколений. До конфликта даже вопросы жизни и смерти, чести решались в 99-ти случаях из ста так, как посчитает правильно старейшина. Дабы не перечить старшим, участники антагонизма оставляли при себе свое мнение, и это не считалось подавлением личности. После 1991 г. старшее поколение в лице старейшин перестало быть эффективным регулятором социальных процессов в чеченском обществе» [Там же: 317].

Наибольшую оппозиционность при этом проявляла молодежь из наименее обеспеченных семей. Они в первую очередь шли за новыми лидерами, в которых видели источник материальных ресурсов, дававших им независимость от старших, психологическое ощущение взрослости (социальной полноценности). Из интервью следует, что сначала ребята получали гуманитарную помощь, которую они «относили на базар и продавали торговцам. Потом на митингах стали платить деньги. Нам как малолетним доставалось мало. *Потом учитель договорился и нам тоже стали платить как взрослым*» (Курсив мой. – В.Б.) [Там же: 314].

Именно малообеспеченные молодые люди составляли и основу бандформирований. Говоря о социальном составе чеченских «дружин» информант отмечает: «Те, кто симпатизирует или вливается в ряды ваххабитов, на 80 % ребята из неблагополучных семей, где приверженность чеченским адатам слабая или совсем отсутствует... У них практически нет родственников или родственные связи не поддерживаются... Основной стимул их веры – валюта, которая выплачивается им регулярно. Этого они даже не скрывают» [Там же: 344]. Более того, их лидеры, так же как некогда лидеры вождей, оказывали «дружинникам» поддержку в брачном процессе, переключая на себя, таким образом, функции реальных отцов. Естественно, в этих условиях младшие уже не только не подчинялись родовым старшим, но были готовы открыто им противостоять. Это видно из следующего интервью: «У некоторых наших джамаатовцев родители препятствуют детям идти по истинному пути мусульманина. Когда мой друг

Байбулат заявил отцу, чтобы он больше не ходил на зикр, отец не послушался. И пошел-таки на четверговый зикр. И когда вернулся Байбулат не встал при его входе в дом. Был большой скандал. Байбулат сказал отцу, что не может больше жить с ним под одной крышей с отступником. И ушел из дома. Мы все его братья по вере, купили ему дом в Грозном, а будет жениться, купим всю обстановку и машину. Хотя у Буйбулата есть свои деньги, но у нас заведено такое правило – помогать друг другу в этих условиях неприятия окружающими» [Там же: 344].

Словом, чеченское бандформирование, оформляющее свою активность в символах западной *Культуры* (борьбы за свободу, национальное самоопределение), в *общественных* характеристиках воспроизводит архетипическую структуру вождества, центральным компонентом которого является связка *харизматический лидер – молодежь* [Бочаров 2000: 99–102]. Обе стороны данного тандема связаны жесткими взаимными обязательствами: лидер обеспечивает «друзинников» материальными ресурсами, необходимыми для обретения высокого социального статуса, последние же платят ему за это лояльностью. Эта структура всегда лично ориентирована. Вождь признается членами «дружины» легитимным только в том случае, если он удачлив при проведении военных действий.

В Чечне именно харизматические лидеры возглавили молодежь (неженатую), готовую противостоять своим родовым старшим: «Именно эти люди (лидеры. – В.Б.) стали апеллировать к сельской молодежи, фактически вышедшей к этому времени из «круга семьи», и ставшей отдельной социальной силой, для которой семью заменило боевое братство с идеологическими и военными наставниками в лице чеченских полевых лидеров и командиров» [Тишков 2001: 300].

Разрыв между официальной идеологией «чеченской войны» (*Культурой*) и архаической структурой вождества (*Обществом*) опять же высвечивается на полевом материале. В частности, видно, что участники конфликта вовсе не демонстрируют преданность Идее, воплощенной в «национальном лидере» (что характерно для революционеров Запада), а скорее, конкретному полевому командиру: «Сложу оружие, если только скажет Масхадов: остальные для меня, в том числе и Дудаев, – это никто» [Там же: 258].

Опять же из материалов видно, что полевые командиры на каком-то этапе утрачивают свободу выбора, а действуют под давлением своих «воинов», требующих от них продолжения действий, приносящих материальный доход. В аналогичной ситуации, исходя из этнографических сведений, находились и лидеры вождеств, объяснявшие европейцам свою активность давлением на них дружинников [Бочаров 1992: 128].

Тандем *харизматический лидер–молодежь* (боевое братство), устойчиво воспроизводящийся на самых разных стадиях общественно-исторического процесса от архаического вождества до современного «бандформирования» в различных государствах Востока, будь то страны Африки или Латинской Америки, в которых имеют место затяжные вооруженные конфликты, характеризуется конгруэнтностью его компонентов. Это обусловлено совпадением поведенческих моделей, с одной стороны, молодежной, в принципе ориентированной на отрицание ценностей старшего поколения, с другой стороны, лидерского, харизма которого также формируется из поведенческих «аномалий». [Бочаров 2006а: 192–204]. Подобные лидеры всегда нарушают поведенческие нормы, характерные для его возрастной страты, как правило, старшей. Эта мысль наглядно иллюстрируется поведением В. Жириновского, «целевой аудиторией» которого неизменно являются подростки или социальная молодежь, т. е. лица с низким общественным статусом, у которых отсутствует чувство состоявшейся (полноценной) личности.

«Боевое братство» формирует особую молодежную субкультуру, в которой такие ценности как агрессивность, нетерпимость, экстремизм и т. д. являются базовыми. Она охватывает все общество, становится приоритетной для его членов, в случае, если указанная структура занимает доминирующие позиции. Отрицается авторитет возраста, долголетие как ценность. Именно это случилось в Чечне: «Главными авторитетами для новых детей-солдат стали *не старшие*, а взрослые боевики, снабжавшие их оружием и дававшие благословление. Для подростков даже были установлены особые награды. Этот феномен вовлечения детей в насилие хорошо известен и широко распространен в конфликтных зонах». Ценностью становится героическая смерть, к самой смерти формируется пренебрежительное отношение: «В боях возле трамвайного парка погибли Паша и Султан. Султан был малолетка, на целый год моложе меня. Когда у него кончились патроны, он тоже подорвал себя. Потом про нас много рассказывали по радио. Мы стали героями. В живых я остался один. Мы не посрамили нашего генерала, который говорил, что один чеченец может уничтожить и 10, и 20 врагов. Когда погиб Дудаев, я плакал первый и последний раз в своей жизни» [Тишков 2001: 315].

Возникает своя идеология, утверждающая господство молодежных ценностей. В России в свое время такой идеологией был коммунизм: «Коммунизм – это молодость мира и его создавать молодым!». В чеченском случае – ислам ваххабитского толка: «В начале 1990-х первые желающие уехали за границу для учения в медресе, и интерес к религии стал особенно заметен среди молодежи». Отвергался культ предков, на котором покоился авторитет старшинства, до сих

пор мирно сосуществовавший с традиционным исламом. Ваххабизм легитимировал «боевое братство» как основу социальной структуры «нового общества», обеспечивающей «братьев» материальными ресурсами. Это опять же следует из интервью: «Арабы говорят, что бог один и никто, кроме него, не поможет никому ни живым, ни мертвым. А у чеченцев много разных святых. Чеченцы почитают предков и живых, и мертвых. И даже встают, когда приближается кто-нибудь из старших по возрасту. Арабы говорили, что это не вытекает из религии. Мне все это нравилось, это меня устраивало, потому что человек я занятой... За то, что принимаю новую веру, чистую веру, арабы давали мне деньги.... По примеру арабов мы отпустили бороды. И мы действительно стали равными» [Там же: 341].

Когда респондент употребляет понятие Равенство, то, конечно, имеется в виду освобождение от «гнета старшинства», так как в любом воинском подразделении имеется жесткая иерархическая структура, без которой оно попросту нежизнеспособно. Кстати, на этом примере мы можем видеть различия Равенства «чеченской революции» и буржуазных революций, где оно означало освобождение Буржуа от политико-правового гнета Аристократа (феодала).

Еще более контрастно корреляция между идеологическим разломом (*культурным*) и социально-возрастным (*общественным*), где не последнее место занимает материальный аспект, видна из другого интервью: «Отец мой был мюридом кунтахаджинцем, и раз или два в году у нас устраивали зикры в доме... Я сказал отцу, что не намерен тратить свои деньги на такие сборища. Отец некоторое время сопротивлялся, а потом согласился. За это мои новые друзья подарили ему новую «шестерку». А я получил джип.... Конечно, не все хорошо к нам относились. Да и сейчас многие нас ненавидят. Они понимают, что теперь пришло наше время, теперь мы наверху, теперь мы верховодим... Во-первых, мы исповедуем самую чистую религию. А во-вторых, мы выступаем как объединенные братья не только против неверных, но и против заблудших мусульман. С нами сейчас большинство командиров. Мы завоюем Кавказ, а потом весь мир...» [Там же: 344].

В книге представлены и материалы, наглядно иллюстрирующие «ненависть многих» (по словам респондента), точнее, старшего поколения к молодежи. Говорится «о многих случаях», когда родовая структура (семья) изгоняла молодых людей – «носителей вируса ваххабизма», если уже не помогали никакие увещания. В частности, приводится случай, когда отец застрелил сына за то, что тот не только сам не отошел от ваххабизма, но и начал терроризировать свою мать, пытаясь навязать ей «чистую религию». Односельчане дружно подержали отца, который сказал членам общины следующее: «Мой сын

умер в день, когда связался с этим отродьем. Он был уже жестокий и опасный для всех чужой человек» [Там же: 345].

Интеллигенция как гегемон «периферийных революций». Итак «ченскую революцию» можно определить как «молодежный бунт», гегемоном которой являлась как, впрочем, и повсеместно, интеллигенция. Именно она является ключом к пониманию процесса «периферийного развития». Появление интеллигенции на Периферии не вытекает из потребностей Общества, а обусловлено его взаимодействием с западной Культурой. Являясь результатом этого взаимодействия, она, удерживает в себе, с одной стороны, изменившиеся интенции Традиционного Общества, с другой стороны, ее деятельность, традиционная по содержанию, обретает форму, характерную для западной Культуры. Остановимся на этом подробнее.

Первые интеллигенты (или по-европейски образованные люди) появляются на Периферии либо из-за потребности европейцев в местных управленческих кадрах, что в целом удешевляло систему колониального администрирования, либо по инициативе собственных политических элит (Россия, Япония), увидевших в Западе эталон для подражания. И в том, и другом случаях их деятельность изначально была связана с государственным аппаратом, организованным по образу и подобию европейской модели, т. е. на бюрократических принципах. Иного приложения своих сил, выучившиеся «туземцы» на своих территориях попросту не имели, да и власти хоть колониальные, хоть «национальные» видели в них прежде всего проводников своей воли по преобразованию (модернизации) традиционного общества.

В то же время появление интеллигенции было неразрывно связано с обострением отмеченного нами социально-возрастного конфликта под воздействием западной Культуры. В известном смысле именно оно и привело к ее появлению. Сравнительный анализ различных «периферийных» социумов свидетельствует о том, что в «интеллигенцию» изначально стремилась необеспеченная (или неродовитая) молодежь [Бочаров 2001: 39–87]. Она как бы заменила дружины вождей, так как молодые люди получали возможность обрести необходимые материальные ресурсы для возвышения своего статуса вне семьи. Английский антрополог Fallers L. приводит яркий пример из африканской колониальной практики, когда мелкий чиновник высокомерно ведет себя с собственным отцом, пришедшим к нему за какой-то пустяковой справкой, копируя при этом модель поведения племенного вождя [Бочаров 1992: 180].

Тем не менее именно эта прослойка оказалась в конечном счете самой неудовлетворенной своим положением. Они нигде не ощущали себя полноценными (состоявшимися) людьми: для традиционно-

го сектора они стали чужими, да и сами стали смотреть на ценности свысока. В новом же секторе (административно-бюрократическом аппарате) возможности роста были также ограничены, хотя именно положение в нем становится мерилом их социальной полноценности. Почему?

Известно, что в государствах Востока государственная служба обладает огромным престижем. Это результат взаимодействия различных культур. Традиционная культура любую власть или высокий социальный статус рассматривала в рамках магической идеологии. Это означало, что любой традиционный лидер, будь то возрастной или харизматический (знахарь, колдун, пророк, вождь и т. д.) воспринимался как носитель Силы, хотя ее источник в каждом отдельном случае, как предполагалось, был разный.

Также стало восприниматься и европейское образование, к образованным людям, в частности, к учителям и чиновникам обращались за помощью как прежде к традиционным авторитетам [Бочаров 1992: 261–263]. Иными словами, происходит переосмысление ценностей западной Культуры в рамках приоритетов Культуры традиционной. В результате формируется своего рода Культ Образования и Науки. Наука здесь рассматривается не как инструмент познания относительной истины, а как абсолютная Сила, способная изменять «ход вещей», по воле носителей данного Кюльта. Именно в «периферийных» государствах рождаются «истинно верные», «всепобеждающие» научные теории, создателем которых является харизматический лидер, зачастую, глава государства, который наряду с Отцом носит и титул Учителя.

Главным символом Кюльта становится диплом о высшем образовании, а приобщение к нему, т. е. получение соответствующего сертификата, является необходимым условием для рекрутирования во власть, т. е. на государственную службу. Отсюда стремление населения данных государств обзавестись подобным сертификатом («дипломная болезнь») и стремление властей расширить сеть образовательных институтов, дабы удовлетворить «чаяния народа». Это в конечном счете повсеместно оборачивается перепроизводством интеллигенции, а фактически людей, обладающих соответствующими дипломами и завышенной самооценкой, как носители Кюльта, но, не имеющих возможности употребить свою Силу на пользу своему «народу», так как госаппарат не может принять всех желающих. Именно эти люди совершили социалистические и национально-освободительные революции. Возрастной аспект отчетливо представлен и в названиях революционных партий «Молодые кикуйю», «Молодые кавирондо», «Младоалжирцы», «Младотурки», «Молодой Китай» и т. д. [Бочаров 2001: 39–87].

Алгоритм, заданный этими революциями обусловил и перманентный революционизм политических культур данных государств. Карьера на госслужбе, в условиях неразвитого рынка, продолжает рассматриваться практически единственным способом обретения социальной полноценности. Структура госаппарата, действительно, тесно ассоциируется с системой возрастных классов, когда по достижении определенного возраста, индивид (группа) передвигался по его ступеням, обретая более высокие права. Задержка же на определенной стадии порождает чувство социальной неудовлетворенности, поспранной справедливости. В странах Периферии, где, практически, полностью огосударствлена вся общественная жизнь, регулирование процесса сменяемости госслужащих является важной задачей верховной власти. В противном случае в системе, являющейся фундаментом социума («вертикаль»), возникает напряжение, способное привести к ее полной деградации, а, значит, краху социума. Наиболее успешные режимы авторитарного (или тоталитарного) толка, просуществовавшие длительный срок, четко регулировали социально-возрастные отношения внутри «вертикали». Наиболее показательные примеры: Китай при Мао Дзе-дуне, когда «великий кормчий» сместил старшее поколение бюрократии по всей стране руками «революционной молодежи» (хунвэйбинов), освободив тем самым дорогу «молодежи». Это, безусловно, продлило режиму жизнь. В Танзании Дж. Ньерере, авторитарный режим которого также был одним из самых стабильных на континенте, и вовсе периодически обращался к бюрократии с настоятельной просьбой уйти в отставку, ссылаясь на африканские доколониальные традиции, о которых я выше упоминал. В СССР обновление аппарата осуществлялось посредством механизма репрессий, когда физически уничтожались целые поколения бюрократии на все уровнях иерархии. В результате «молодежь» удовлетворяла свои социальные амбиции.

Подобный конфликт в рамках партийно-государственной машины резко обострился в СССР в 80-е гг. Эпоха застоя «создала тромбы» в каналах, обеспечивавших социально-возрастную динамику, тем самым предопределила крах системы. Последнее масштабное обновление «вертикали» было после снятия Н. Хрущева. С этого времени стала нарастать геронтократизация бюрократической системы, когда на всех уровнях иерархии находились пожилые люди, практически дряхлые старики. Поэтому призыв Горбачева к «перестройке» был поддержан на всех уровнях партийно-государственного аппарата прежде всего «вторыми», которые увидели в этом наконец-то возможность занять место «первых», причем на легальных основаниях, в «русле решений...» [Бочаров 2001: 62]. Неудивительно, что «перестройка» в свое время получила название «революция 40-летних»,

именно люди этого возраста, который по традиционным нормам как раз связывался с наделением управленческими правами, продолжали повсеместно «ходить в мальчиках». Поэтому система взорвалась изнутри, от чрезмерного напряжения, которое она долгие годы испытывала, вследствие неурегулированности социально-возрастных отношений внутри себя. Любые другие причины не имели фатальной неизбежности ее столь быстротечного краха, о чем и писали советологи [The Strange...1993].

В Чечне шли аналогичные процессы. Городская молодежь стремилась прежде всего к карьере чиновника («стать начальником») как в рамках госслужбы, так и других сферах деятельности. В.А. Тишков абсолютно прав, когда пишет: «Довоенная Чечено-Ингушетия была динамичным обществом, в котором люди были прежде всего озачленены материальным преуспеванием, получением образования и карьерным продвижением, профессиональными службами, включая военную и государственную». Однако именно наиболее динамичная часть молодежи, даже получив образование (приобщившись к Культуре!), не имела, как правило, возможности карьерного роста, так как места были заняты старшим поколением «начальников». Она и была инициатором конфликта. В книге приводятся слова одного из лидеров Ичкерии Хож-Ахмед Нухаева, который рассказывал как, будучи в 1980-х гг. студентом МГУ он проникся новыми «антисоветскими идеями», в последующем был одним из главных рэкетиров в Москве, «собирая деньги на дело освобождения Чечни».

Он отмечает, что именно эта категория выпускников московских, грозненских и других вузов 1970–1980-х гг. составила наиболее просвещенную и радикально настроенную часть населения, которая повела себя крайне политизированно, используя для сугубо утилитарных целей ссылки на традицию, религию, историю и чеченскую исключительность [Тишков 2001: 300]. Еще более точно определил данный процесс Ю. Сослабков: «Если говорить кратко, то в Чечне выросла новая элита – в основном активная и образованная молодежь – и ей нужно место под солнцем» [Там же: 27].

Выводы. Одним словом, «чеченская война» имела вполне объективные причины. Это вариант «периферийной революции», которая является константой для стран Востока. Истоки данного революционизма в противоречиях, характерных для традиционного общества, которые «раскрываются» при воздействии на него западной *Культуры*. Это воздействие неотвратимо порождает социально-возрастной конфликт в традиционных социальных структурах, но, главное, в самой «вертикали», которая в нерыночных государствах является их становым хребтом. Там конфликт протекает в форме противостояния «интеллигенции» и «власти», в котором первая («невостребован-

ные умы» или социальная молодежь), в попытке обрести власть (социальную полноценность) апеллирует к молодежи традиционного сектора (сельской), ориентированной вследствие своего психологического статуса на экстремальное поведение. Именно это объясняет и появление лидеров харизматического типа, поведенческие модели которых конгруэнтны ее психологическим запросам. Эти лидеры используют в качестве мобилизационного ресурса западные политико-культурные символы: демократия, свобода, правовое государство, национальное самоопределение, права человека, борьба с коррупцией, nepотизмом и т. д. Отметим также, что психологии харизматиков свойственна такая черта как самообожествление, не способствующая договороспособности (несомненно, что не только Дудаев, но и Ельцин также был харизматиком).

В распоряжении чеченских лидеров был и такой мощный мобилизационный ресурс («этнографический мусор») в виде чеченских военных традиций и, в частности, Кавказской войны XIX столетия. При достаточно высокой конкуренции среди самих лидеров «революции», даже договорись Дудаев с Ельциным, этот ресурс наверняка был бы задействован конкурентом Дудаева. Опять же финансовое обеспечение извне, давало хорошие возможности лидерам, хорошо выполнять функции «отцов», мотивируя молодежь на вооруженное противостояние. Конечно, нельзя утверждать, что вооруженный конфликт был неизбежен, но вероятность именно такого развития событий, учитывая приведенные выше объективные доводы, была чрезвычайно высока.

Литература

Адамопулос Д., Лоннер У. Дж. Культура и психология на распутье: историческая перспектива и теоретический анализ // Психология и культура. СПб., 2003.

Бочаров В.В. Власть. Традиции. Управление. Попытка этноисторического анализа политических культур современных государств тропической Африки М., 1992.

Бочаров В.В. Антропология возраста. СПбГУ, 2000.

Бочаров В.В. Тишков В.А. Общество в вооруженном конфликте (этнография

чеченской войны). М., 2001. 552 с., ил. // Этнологическое обозрение. 2003. № 3.

Бочаров В.В. Интеллигенция и насилие. Антропологический аспект // Антропология насилия. СПб., 2001. С. 39–87.

Бочаров В.В. Истоки власти // Хрестоматия по политической антропологии. Власть в антропологическом дискурсе. СПбГУ, 2006. С. 172–219.

Бочаров В.В. Россия: молодость против старости? Антропологический аспект // Хрестоматия по политической антропологии. Власть в антропологическом дискурсе, СПбГУ, 2006. С. 360–376.

Бочаров В.В. Россия: Культура против Цивилизации // Социологический диагноз культуры российского общества второй половины XIX – начала XXI вв. Материалы Всероссийской конференции. СПб.: Интерсоцис, 2008. С. 10–22.

Бочаров В.В. Антропология, социология и востоковедение // Введение в востоковедение. СПб., 2011. С. 85–99.

Бочаров В.В. Экономика Востока в антропологической перспективе // Введение в востоковедение. СПб.: Каро, 2011.

Гиренко Н.М. Взаимодействие культуры и общества // Социология племени. Становление социологической теории и основные компоненты социальной динамики. СПб.: Carrilon, 2004.

Дэвид Р. Различные концепции общественного порядка и права // Отечественные записки. 2003. № 2.

Калиновская К.П. Возрастные группы народов Восточной Африки. Л., 1976.

Калиновская К.П. Формы брака у нилотов: традиции и современность // Обычай, символ, власть. М., 2010.

Карачайлы И. Статьи и очерки. Вопросы атеистической работы и борьбы с пережитками. Черкесск, 1984.

Саид Э.В. Ориентализм: Западные концепции Востока. СПб., 2006.

Сурков В.Ю. Русская политическая культура. Взгляд из утопии. Июнь 2007 г. www.edinoros.ru

Тишков В.А. Общество в вооруженном конфликте (этнография чеченской войны). М., 2001.

Altricham R. Kenya's opportunity. L., 1955.

Jerman E. Between Five Lines: The Development of Ethnicity in Tanzania with Special Reference to the Western Bagamoyo District. Saarijarvi: Transactions of the Finnish Anthropological Society. № 38 and Uppsala: The Nordic Africa Institute, 1977.

Kuper A. The invention of primitive society: Transformation of an illusion. London & New York: Routledge, 1988.

The Strange Death of Soviet Communism // National Interest. 1993. Special issue.

МЕХАНИЗМ ПЕРЕПИСИ: БАЛАНС БЮРОКРАТИЧЕСКОГО И НАУЧНО МЫШЛЕНИЯ

Поскольку за последние годы российская статистика отказалась от иных источников информации об этническом составе населения [Степанов 2007], и современная перепись фактически стала безальтернативным ресурсом «официальных знаний» по данной тематике. Причем какими бы ни были эти «знания», с ними не в состоянии конкурировать по своему охвату социологические, этнографические и любые другие наблюдения, связанные с выборочными опросами населения. Опыт работы Института этнологии и антропологии РАН и других научных центров, накопленный за многие десятилетия, свидетельствует о том, что данные переписей представляют собой уникальный источник, равноценных которому просто нет. Поэтому каковы бы ни были мнения некоторых исследователей и представителей управленческих структур по поводу того, что якобы вопросы о национальности усложняют процедуру переписи (или даже противозаконны), необходимо осознавать, что именно эти данные, наряду с основными демографическими сведениями, являются важнейшим итогом общегосударственной переписи.

Во время переписного опроса трудно добиться высокой точности учета, особенно в отношении малочисленных национальностей¹ [Ямсков 2006]. Однако важно осознавать, что данные переписи являются во многом уникальным источником, а также и важнейшим ориентиром для изучения этнического состава населения Российской Федерации.

Мнение о том, что в других государствах переписями не учитываются национальность или языки, во многом ошибочно. Соответствующие виды учета осуществляются во многих странах, однако при этом используются свои концепции и методики. Наглядным

¹ Здесь и далее используется термин «национальность» как часть инструментария современных российских переписей. Далее в тексте будет показано, что применительно к переписной методике и интерпретации результатов переписи термин «национальная принадлежность» не сводится к понятию «этническая принадлежность», т. к. вмещает большее разнообразие вариантов персональных оценок и идентификаций.

примером служит программа переписи в США, предусматривающая учет расово-культурной идентичности населения, при этом возможно указание в анкете множественной идентичности. В структурах ООН уже в течение ряда лет обсуждаются варианты рекомендаций, которые могли бы способствовать развитию форм статистического учета категорий населения, которые относятся к культурным и языковым меньшинствам. Это, в частности, продиктовано требованиями международных норм о защите прав меньшинств. Многие из этих норм признаны и действуют на территории Российской Федерации.

Не только само направление «национальность и язык» должно быть сохранено во всероссийских переписях, но необходимо усовершенствовать их программу и методы. Одним из таких шагов должно стать предоставление возможности каждому жителю страны указать сложную национальную (этническую) принадлежность. Таковая потребность существует у части потомков смешанных браков, которым затруднительно указать какую-либо одну национальность. Незнание жителей страны о наличии такой возможности еще не означает, что в ней нет потребности. Шагом вперед могла бы быть и формулировка вопроса (вопросов) о языке, если за исходный критерий будет взят принцип выяснения реальной языковой ситуации (какие языки знают и используют граждане) в стране.

Следует преодолевать расхожее мнение, распространенное и среди научных работников, о том, что перепись подсчитывает количество народов. Сама переписная процедура дает лишь сумму ответов населения. Данные переписи всегда требуют сопоставления, анализа, интерпретаций, и все это находится за пределами компетенции самой переписи.

В Федеральном законе «О Всероссийской переписи населения»¹ указывается, что перепись населения является источником федеральных информационных ресурсов, в частности, о национальном и языковом составе населения (преамбула ФЗ), а в перечне собираемых сведений о населении содержится пункт «национальная принадлежность» (ст. 6). Таким образом, в законе нет указания на подсчет народов. Нет каких-либо норм об учете народов и в Федеральном законе «Об официальном статистическом учете»².

Перепись также не создает и не упраздняет национальности. Какие-либо списки, как, например, Перечень коренных малочислен-

¹ Федеральный закон «О Всероссийской переписи населения» от 27.12.2001 г.

² Федеральный закон № 282 «Об официальном статистическом учете и системе государственной статистики в Российской Федерации» от 29.11.2007 г.

ных народов Российской Федерации, формируются и утверждают Правительством Российской Федерации¹. Позиция Росстата по данным вопросам нейтральна, и он не наделен соответствующими полномочиями. Поэтому и ученым, и статистическому ведомству необходимо стремиться разъяснять тот простой факт, что переписная процедура позволяет получить лишь сумму ответов населения на вопрос о национальной принадлежности и что эти данные в дальнейшем могут быть использованы для научных обобщений. Необходимо также давать разъяснения по поводу того, что учет ответов населения в переписи не является актом государственного признания национальности и не связан с решением каких-либо правовых вопросов. Однако сегодня, как и накануне переписи 2002 г., в Росстат поступает большое количество корреспонденции с просьбами и требованиями о «присвоении государственного кода». Таковы были требования в прошлой переписи со стороны общественных активистов *кряшен, бесермян, челканцев* и многих других. Сегодня свои пожелания направляют общественники от *поморов, буртасов, булгар*.

В официальных документах, публикациях, разъяснениях следует избегать употребление терминов «народы» («этносы», «нации», «национальности» и т. п.). Как и в предыдущих переписях, включая Всероссийскую перепись населения 2002 г., уместно использовать термины: «национальный состав населения», «население по национальности и владению языком». Очень верно, что в публикациях итогов переписи 2002 г. заголовки таблиц, как и названия томов, не содержат каких-либо упоминаний о народах или национальностях Российской Федерации. Используются термины: «национальный состав населения», «население по национальности и владению русским языком». Понятие «национальный состав населения» применялось и в переписи 1989 г., и в предыдущих переписях, исключая материалы переписи 1926 г. По итогам переписи 2002 г. впервые были опубликованы все закодированные варианты ответов населения (всего 779 единиц). И озаглавлен этот список был вполне корректно: «Перечень встретившихся в переписных листах вариантов самоопределения населения по вопросу «Ваша национальная принадлежность»». Таким образом, при официальной публикации итогов прошлых переписей не было ни «списка народов», ни «списка основных национальностей» или же «списка национальностей РФ».

А вот в научной литературе ситуация совершенно иная. Стоит привести только один пример. В энциклопедическом томе «Народы

¹ Постановление Правительства Российской Федерации от 24 марта 2000 г. № 255 «О едином перечне коренных малочисленных народов Российской Федерации».

России» (1994: 433) имеется известная таблица «Народы Российской Федерации (по данным переписи 1989 г.)», смущающая наличием в ней американцев, голландцев и др. Но сама перепись и Госкомстат тут ни при чем. Если отказаться от шаблонного (и неверного) представления о том, что сумма ответов на вопрос о национальности – это и есть список народов России, тогда отпадает необходимость заранее и произвольно корректировать этот список, урезая какие-то варианты ответов. *Ведь перед переписчиками не ставится задача выявлять принадлежность к народам или национальностям России.*

Что же фиксируют переписчики, задавая вопрос о национальности? Не то, чего хотелось бы академическим исследователям. Это не сведения о принадлежности к «группе» или «народу», хотя, конечно, в анкетах есть информация и об этом. На бланках переписи значатся ответы о том, как респонденты причисляют себя к неким категориям (или наименованиям), которые в общественном дискурсе принято называть «национальностями», «нациями», «народами» и проч. При этом важно учитывать, что респондент может ассоциировать себя не с группой, а с наименованием, со «словом»¹. Что стоит за такой категорией? Очень разные явления и не обязательно – этнические. Когда человек указывает в переписной анкете, что он – русский, то, возможно, он отвечает на вопрос о лояльности: ты чей? – русский. Такая ситуация характерна для многих городов, особенно столиц республик. Например, житель Сыктывкара, оба родителя которого – коми, говорит, что он русский, и это нельзя рассматривать как ложную информацию или как свидетельство полной ассимиляции. Просто в обстоятельствах переписного опроса и в условиях большого города (формирующего мотивацию на то, что следует считать престижным, выгодным и т.п.) респондент оказывается перед выбором и делает его (хотя такой выбор, возможно, не является окончательным). В Сибири, отвечая переписчику, опрашиваемые причисляют себя к татарам, поскольку их восприятие подготовлено: в школах – учебники из Татарстана, литературный язык – язык казанских татар, известны и другие пропагандистские усилия властей Татарстана. Но указывая в переписи принадлежность к татарам, сибиряки проявляют не лояльность именно к этой республике, а прежде всего лояль-

¹ В отечественной научной трактовке понятий «национальность», «этническая идентичность» принято говорить о (само)причислении индивида к референтной общности, группе. Но упускается из виду вариант идентичности, базирующийся на референтном «слове». В то же время хорошо известно, что ассоциирование собственного «я» со словом, например, со словами «храбрый», «умный», «добрый» является важной составной частью человеческого самосознания. Слова-термины, определяющие «национальность» по самоопределению, не являются в данном случае исключением.

ность к идее татарской нации, демонстрируют приверженность к самому слову «татары». Если бы люди указывали в переписи свою причастность к «группам», то среди сибиряков было бы больше не татар, а эуштинцев, барабинцев, калмаков и т. д. Многие российские белорусы ассоциируют себя с государством Белоруссией, а не с «группой» белорусов. Отчасти то же характерно для украинцев. А если учесть, что многочисленные иностранцы в переписи заявили, что они – нигерийцы, алжирцы, индийцы и т. д., то тем более не стоит думать, что во всех случаях речь идет об этнической принадлежности или принадлежности к группе.

Академическим работникам, не имеющим опыта организации и проведения переписи, может казаться, что однотипные ответы получить легко, достаточно лишь правильно сформулировать вопрос на переписном бланке. Логика вроде бы очевидна: если существуют исследовательские задачи, значит, их можно выразить в вопросах анкеты. На самом деле, при формировании переписной анкеты исследовательские задачи далеко не всегда играют ведущую роль (хотя статистики в этом вряд ли признаются). Перепись – дорогостоящее государственное мероприятие, которое охватывает всю страну. Значит, нужно, чтобы в первую очередь не было каких-либо огрехов с правовой точки зрения. Отечественные этнологи и антропологи практически не учитывают этот фактор в своих исследованиях, а для переписи он – ключевой. Поэтому сотрудники Института этнологии и антропологии РАН могут сколько угодно доказывать, что переписной вопрос «ваша национальная принадлежность» не адекватен и не дает возможности получить однотипные ответы, но последнее слово остается не за специалистами в области этнологии. Прав окажется чиновник, который скажет, что словосочетание «национальная принадлежность» взято из Конституции Российской Федерации. Можно также доказывать, что в переписи необходимо задавать вопрос не о владении языками, а о пользовании ими. Но опять же сила аргументов оказывается на стороне тех, кто говорит, что в Федеральном законе, посвященном переписи, сказано «владение». Заметим: перепись – это такое действие, которое совершается в любом случае, вне зависимости от того, существует научная задача или нет, ведь государство должно показывать остальному миру свою дееспособность. Проведение переписи – одна из форм демонстрации такой дееспособности. Слабое государство себя переписать не в состоянии.

Все это я пишу для того, чтобы показать: перепись коренным образом отличается от сугубо научного исследования или социологического опроса. Я бы даже сказал, что перепись – это ненаучное исследование. Кто проводит перепись на низовом уровне? Полмиллиона слегка (а частью, и вообще не) обученных людей, которые ника-

кого научного или исследовательского интереса не имеют, да и результаты переписи для них остаются недостижимыми. Поскольку перепись по своим методам, количеству и качеству исполнителей не вписывается в исследовательские каноны, нельзя и ожидать того, что результаты переписи представляют собой прямые ответы на научные вопросы. Конечно, перепись может сказать, сколько в стране мужчин и женщин (хотя для некоторых наблюдателей и это не очевидно). Но разве это научный вопрос? «Научность» возникает в ситуации неопределенности, когда требуются дополнительные сведения и интерпретации. Например, какова численность населения России – это уже научный вопрос, ведь чтобы на него ответить, нужно преодолеть большое количество неопределенностей. Хотя считается, что перепись дает прямой ответ на вопрос о численности населения, этот ответ связан не с точностью подсчетов, а с высоким авторитетом самой переписи. Переписная цифра о численности населения, таким образом, существует, но разве она воспринимается специалистами как абсолютно достоверная?

Что же касается более сложных обобщений переписных итогов, то здесь еще меньше определенности. Не случайно Пенсионный фонд не пользуется данными переписи о численности пенсионеров, а налоговые органы – данными о количестве лиц, применяющих наемный труд. Впрочем, эти и другие вопросы, при всей своей неопределенности (из-за краткости формулировок, отсутствия уточняющих сведений и прочего) тем не менее гораздо более определенны, чем вопросы переписи о национальности и языке. Если на один единственный пункт анкеты можно получить не два, как в случае с принадлежностью к полу, а свыше тысячи разных ответов (столько было получено во время переписи 2002 г. на вопрос о национальной принадлежности), то о какой же определенности может идти речь? Адресованный каждому жителю страны вопрос о национальной принадлежности оказывается отнюдь не универсальным и понимается в разных культурных, политических и семейных обстоятельствах по-разному. В итоге мы получаем некие обобщающие цифры, которые требуют тщательных интерпретаций. Следует ли такие цифры рассматривать как непосредственные данные о народах, сообществах, группах? Очевидно, нет.

Сотрудникам Российской академии наук и специалистам Росстата необходимо окончательно преодолеть заблуждение по поводу того, что цифры переписи напрямую отражают количество и численный состав народов России. Если бы это было так, можно было бы говорить о практическом исчезновении в одном только Дагестане *кайтагцев, кубачинцев, арчинцев* и других. Арчинцев переписчики насчитали только 100 человек, а по наблюдениям этнографов, их не

менее тысячи. Кубачинцев должно быть около 6 тыс., а учтено менее сотни. Огромное несоответствие в отношении кайтагцев: ожидалось, что таковыми назовут себя чуть ли не 30 тыс., а получилось 5 человек – двое мужчин и три женщины.

Не нужно (и даже вредно) требовать от Росстата интерпретации переписных данных по вопросу о национальности. Это дело ученых, политиков, общественности, но никак не государственного статистического ведомства. Не только студент-переписчик не компетентен выявлять, какова принадлежность человека к какому-либо народу, но не обладает такой компетенцией и сама перепись. Повторим, однако, что данные переписи о национальной принадлежности жителей всей страны – уникальны и во многом безальтернативны.

Но еще необходимо решить проблему общественного восприятия переписи. Обыденное сознание еще более чем специалисты, ожидает, что перепись укажет, сколько в России народов. Но на сакраментальный вопрос «сколько?» отвечает не сама перепись, а те, кто использует и анализирует ее итоги. Чтобы не давать повода думать иначе, в программе переписи следует предусмотреть решение двух проблем, а именно:

- переименовать так называемый словарь национальностей для кодирования,
- повысить точность комментариев, которые публикуются вместе с итогами переписи.

Необходимо изменить название и терминологию словарей национальностей и языков, предназначенных для кодирования материалов переписи. В названии словарей значится «национальности», а нужно указать «возможные ответы на вопрос о национальной принадлежности». Упомянутый словарь национальностей представляет собой инструментарий для кодирования информации в анкетах. Этот документ не является объектом широкой публикации, но в наше время доступность материалов переписи обеспечивается Интернетом, поэтому термины, применяемые в словаре, немало способствуют тому, что результаты переписи воспринимаются искаженно. Применение словаря в программе переписи 2002 г. вызвало критику со стороны политиков, общественных деятелей, литераторов, а также и научных работников. Были высказаны претензии в адрес государственных статистических органов и в адрес Института этнологии и антропологии РАН по поводу того, что неоправданно подробные «списки национальностей» разрушают саму суть российских народов, и даже ставят под вопрос их существование. Особо бурные дебаты происходили в связи с опасениями «уничтожения» (посредством переписи) целостности татар и аварцев.

Дело, конечно, не в самом словаре как инструменте кодирования, а в том, какие термины в нем используются. На сегодняшний день

наименование словаря для переписи звучит так: «Словари национальностей и языков для кодирования материалов Всероссийской переписи населения 2010 г.». Подчеркнем, что в названии значится «национальности». А нужно бы указать: «возможные ответы на вопрос о национальной принадлежности». Если не вникать в суть дела, можно думать, что кодировочный словарь действительно содержит списки народов России. Обывателя особенно впечатляет список из многих сотен наименований, упорядоченный по алфавиту. В этом списке, например, наряду с татарами равноправно значатся десятки этнографических названий татар. Для кодировщика – это оптимальная последовательность, а для обывателя – нет, ведь он судит по названию списка, а список озаглавлен «национальности». Некорректная терминология из этого словаря частично проникла и в официальные итоги переписи. В упомянутой выше таблице «Перечень встретившихся в переписных листах вариантов самоопределения населения...» [Национальный состав, т. 4, кн. 1] ключевой столбец озаглавлен следующим образом: «Национальность, этническая группа или их самоназвание». А следовало бы указать более точно – «варианты самоопределения» или вообще ничего не указывать, поскольку общего заголовка таблицы вполне достаточно.

Необходимо повысить точность терминов и комментариев, которые публикуются в итогах переписи. При опубликовании итогов переписи 2002 г. в четвертом томе (кн. 1) помещены «Методологические пояснения». В этом документе приводятся сведения, каким образом были получены данные о национальном составе населения. Сказано, что в соответствии с Конституцией Российской Федерации, национальность записывалась со слов опрашиваемых, а затем анкетные данные «систематизированы в 142 национальности и 40 входящих в них этнических групп». Сказано также, что такая группировка осуществлена «согласно Списку национального (этнического) состава населения Российской Федерации, разработанному Институтом этнологии и антропологии» [Итоги Всероссийской переписи... 2004: 929].

Действительно, такой список, точнее, основа списка была выработана нашим институтом. Но в нем не употреблялся термин «этническая группа», не было и рекомендации делить ответы на 142 национальности и 40 этнических групп, или в какой-то иной пропорции. Причем национальности в указанном официальном томе по какой-то причине названы «основными национальностями». Следовательно, можно думать, что в России, несмотря на провозглашенное конституционное равенство, есть неосновные или второстепенные национальности. В указанном тексте имеется упоминание и о «народах». В частности, говорится, что в итоговый список национальностей вне-

сены «народы, выделенные в качестве самостоятельных национальностей». Таким образом, официальные итоги переписи предстают в комментариях именно как сведения о количестве «народов». Но поскольку всегда существует альтернативное мнение о количестве народов и их численном составе, данные переписи воспринимаются в обществе как некорректные.

Но в переписи 2002 г. не было вопросов о народе или народах, не было упоминания об «основных» национальностях, не было там и этнических групп. Согласно инструкции и формулировке под номером семь, отпечатанной на бланке, каждый переписчик должен был задать вопрос: ваша национальная принадлежность. И полученный по самоопределению ответ заносился в графу, состоящую из единственной строки. Других источников переписных данных о национальной принадлежности не предусматривалось. Следовательно, и комментарии в официальных итогах переписи должны соответствовать методу переписи. Поэтому предельно точным термином для комментариев является тот, что используется в заглавиях таблиц – «национальный состав населения», тогда как такие понятия, как «народы» или «этнические группы», в данном случае неуместны.

О методе переписного учета ответов на вопрос о национальной принадлежности

На этапе подготовки пробной переписи населения 2008 г. Росстатом, по предложению Института этнологии и антропологии РАН, предусматривалось использовать метод более подробного учета ответов населения на вопрос о национальной принадлежности. Суть нового подхода состояла в том, чтобы опрашиваемые могли дать не только единичный, но и множественный ответ в том случае, если они определяют свою национальную принадлежность как двойственную или как более сложную. По этнографическим и социологическим данным, такие ситуации характерны для национально-смешанных семей, особенно в крупных городах, а также для некоторых регионов Российской Федерации. К сожалению, итоги переписи 2002 г. не позволяют судить о количестве населения с двойной национальной принадлежностью. Однако используя данные переписи 1989 г., можно оценить число лиц с двойной национальной принадлежностью на уровне 7–15 % [Степанов 2003].

Задача более точного учета переписных категорий населения вроде бы является очевидной для статистики. Осталось только признать, что *точность учета и единичность учета – это не одно и то же*. Если национальная принадлежность человека не является однозначной, то, следовательно, фиксирование единичного ответа, вместо множе-

ственного, является некорректным. Следовательно, и итоги переписи будут менее достоверными. Если бы перепись была способна учитывать двойную национальную принадлежность, можно было бы избежать многих конфликтных ситуаций. Например, менее острыми были бы политические отношения в Башкирии, где накопилась масса жалоб на нарушения конституционных прав башкирских татар, не учтенных переписью. После переписи 2002 г. татары в Башкирии даже сделали попытку провести самоперепись [Габдрафиков 2003]. Известны скандальные примеры с кряшенами в Татарстане [Беляков 2002; Беляков 2006].

Если бы перепись была способна учитывать двойную национальную принадлежность, не было бы такого большого количества лиц, не указавших свою национальность – почти 1,5 млн человек. Применение нового метода учета национальной принадлежности могло быть революционным для переписи 2010 г., и вариант переписной анкеты, разработанный Росстатом в 2007 г., как раз предусматривал такую возможность: «Ваша национальная принадлежность (*по самоопределению опрашиваемого; если опрашиваемый называет несколько вариантов ответа, то запишите не более трех*)»

Однако этот вариант даже не дошел до пробной переписи. Предварительно разосланные переписные вопросы в территориальные статистические органы вызвали в ряде случаев неприятие самих статистиков. Но такая реакция вполне закономерна и это не должно быть поводом для шага назад. Нужно учесть, что в нашей стране, как и в других бывших советских республиках, *люди привыкли* указывать национальность не по самоопределению, а просто одну национальность. Это результат пропаганды советского времени, мол, все граждане СССР подразделяются на нации и народности, и человек не может «находиться» сразу в двух нациях. Подтверждением тому служили паспортные данные, где указывалась только одна национальность. Обязательно найдутся те, кто будет возражать против возможности дать ответ о национальности по самоопределению. Однако это не должно становиться поводом для отказа государства от желания получить более адекватную картину национального самоопределения в стране.

Исследования показывают, что российское общество более восприимчиво к идее учета множественной национальной принадлежности, чем это может показаться. Весной и в начале лета 2008 г. Институт этнологии и антропологии РАН и Сеть этнологического мониторинга опросили столичных жителей в 14 субъектах Федерации – по два в каждом федеральном округе [Российская нация, 2008]. Был задан вопрос: «*Может ли человек иметь две или более национальности?*» Почти половина респондентов дали отрицательный ответ:

«нет» – 36 %, ответ «такого не должно быть» – 12 %. Но другая половина дала утвердительный ответ: однозначно «да» – 21 %, «в некоторых случаях, да» – 21 %. Десятая часть опрошенных не дала никакого ответа. Это намного больше, чем ожидалось.

Примерно равное соотношение тех, кто приемлет, и тех, кто не приемлет множественную национальную принадлежность, естественно, проявляется не повсеместно. В одних регионах преобладают те, кто считает, что такая принадлежность у человека может быть только одна. Особенно много таких высказываний в Грозном (78 %), Якутске (64 %), в Горно-Алтайске (53 %). В других регионах больше тех, кто считает, что национальная принадлежность у человека может быть неоднозначной. Особенно заметна доля таких ответов в Сыктывкаре (49 %), в Омске (48 %). А в таких городах, как Москва, Оренбург, Пятигорск, Екатеринбург, Хабаровск, распределение мнений примерно равное и соответствует общероссийской картине. В целом по российским регионам доля тех, кто настаивает на однозначной национальной принадлежности (48 %), оказалась намного ниже, чем представлялось специалистам.

В ходе того же исследования респондентам был задан вопрос: «Возможно ли, что в течение жизни человек меняет свою национальность»? Твердое «нет» дали 46 %, затруднились ответить 19 %, но треть опрошенных ответили на вопрос утвердительно. Все это свидетельствует о том, что понимание национальной принадлежности как единичной и неизменной категории не является в России абсолютно доминирующей идеей.

Конечно, количество людей, причисляющих себя сразу к двум национальностям, сравнительно невелико, но они должны иметь возможность реализовать свое конституционное право на самоопределение. До настоящего времени таким правом в отношении переписи они не обладают. Институт этнологии и антропологии РАН проанализировал по заказу Росстата нераспределенные данные, отнесенные во время переписи 2002 г. к категории «другие национальности». Было выявлено, что записей двойной национальности было значительное количество¹, но им не нашлось места при подсчетах переписных итогов. В программе переписи 2010 г. был удален подсказ о том, что опрашиваемый может указать свою национальную принадлежность полностью, т. е. в любом приемлемом для него варианте. На бланке опроса размещена единственная строка для записи ответа. Все это означает, что была сохранена старая методика.

¹ Например, заметное количество тех, кто был причислен к категории «другие», назвали себя карело-финнами, русскими немцами, русскими татарами, русскими украинцами, крышено-татарами, курдами-езидами, мари-русскими. Кто-то заявлял, что многонационален, или метис и т. д.

При подготовке переписи важно учесть и то, что донные сохраняются обыденные представления о том, что государство и государственный чиновник «разрешает» указать только одну национальность, причем только такую, которая «узаконена». Этот стереотип все еще укоренен среди большей части населения, вне зависимости от того, что уже более десяти лет в России, согласно Конституции, каждый человек вправе указывать национальную принадлежность без ограничений. О том, что в гражданском паспорте советского образца существовала запись о национальности владельца документа, помнят 87 % респондентов (естественно, что среди них наименьшую долю составляет молодежь). Это показали результаты исследования, проведенного Институтом этнологии и антропологии РАН весной-летом 2008 г. Но вместе с тем общественное понимание того, что такое национальность и принадлежность к ней, в значительной мере выходит за рамки «паспортной отметки». В том же исследовании на вопрос, как вы понимаете слово «национальность», только 16 % респондентов связали ее с паспортной записью, тогда как 62 % сказали, что под национальностью понимают происхождение по родителям и предкам, и значительная часть из них (42 %) склоняется к тому, что национальность определяется по языку и культуре. Поскольку в рамках упомянутого опроса респонденты могли давать несколько вариантов ответа, заметная часть из них (17 %) указала и на то, что для них национальностью является гражданство, причем особенно характерны такие ответы среди молодежи.

Следует еще учесть, что во время переписи 2002 г. некоторая часть населения указывала национальность «россияне». Такие ответы не были подсчитаны Росстатом, однако материалы были переданы в Институт этнологии и антропологии РАН для анализа, благодаря которому выяснилось, что категории «россиянин» и «россиянка» не являются эпизодическими и могут быть учтены наряду с другими вариантами ответов. Имеется много признаков того, что количество людей с такой идентичностью будет увеличиваться, но это не означает, что этот процесс связан с вытеснением прочих вариантов самоопределения. В ходе вышеупомянутого опроса, один из пунктов анкеты звучал так: Не отрицая своей национальной принадлежности, могли бы Вы также сказать о себе: «Моя национальность – россиянин»? Ответы были следующими: «да» – 58 %, «да, если нахожусь в другой стране» – 17 %, «нет» – 17 %, «затрудняюсь ответить» – 8 %. Это, что касается данных по стране в целом. А вот, например, в ходе опроса в г. Грозном практически все опрошенные указали, что их национальность – чеченцы. Полностью согласны, что они также по национальности россияне 24 % опрошенных и еще 36 % ощущают себя россиянами, если находятся за рубежом. Не ощущают параллельной

идентичности 29 %. Конечно, специалисты могут спорить между собой о том, действительно ли принадлежность к россиянам является «правильным» ответом на вопрос о национальности (хотя у большинства из них не возникает сомнений, если в российской переписи есть «испанцы», «французы», «голландцы»).

Таким образом, общественные представления о том, что такое национальность, очень различны. В то же время существует явное противоречие между массовым стереотипным представлением об «официально разрешенной» («паспортной национальности») и о том, что является «настоящей национальностью». Если бы во время переписи учитывалась множественная идентичность, то в этом случае, очевидно, на бланке вопросника последовало бы уточнение. В частности, там должно быть напечатано о том, что возможен не только один, но и два ответа на вопрос о национальной принадлежности.

Проблемы учета в переписи языковой ситуации

Как известно, языковой блок вопросов в переписи 2002 г. существенно отличался от вопросов, применявшихся в советских переписях. Для сравнения приводим соответствующие формулировки.

Перепись 1989 г.

№ 9. Родной язык _____
 Указать также язык народов СССР,
 которым свободно владеет _____

Перепись 2002 г.

№ 9.1. Владеете ли Вы русским языком? _____ да/нет
 № 9.2. Какими иными языками Вы владеете? _____
 [возможны несколько вариантов ответа. При этом в инструкции для переписчика указывается, что первым следует записывать родной язык]

О владении иными языками, кроме русского, заявили 35,9 млн. человек. По данным советской переписи, таковых было 21 млн. Столь колоссальная разница объясняется не увеличением действительного знания, а тем, что в переписной анкете 2002 г. для заполнения было на две строки больше, чем в анкете 1989 г. [Степанов, Тишков 2007]. Упомянутые 35,9 млн человек указали на владение 156 языками, помимо государственного русского языка. К сожалению, в таблицах не приводится распределение ответивших по числу названных языков, и нет возможности понять, насколько упомянутые выше миллионы отражают реальное количество людей.

В вопроснике переписи 1989 г. задавался вопрос о *свободном* владении языками *народов СССР*. Отвечая на вопросы переписи 2002 г., где эти уточнения отпали, надо было просто сообщить о знании иных, кроме русского, языков. Стоит ли удивляться, что на первом месте оказалось владение английским, о чем указали в анкете почти 7 млн человек, видимо, многие школьники и студенты. Кроме возможного удовлетворения у работников Министерства образования, больше ни для какой цели эти данные служить не могут. Также не представляют интереса сведения о том, что на третьем месте в России числится немецкий язык. Им якобы владеют не только российские немцы, которых менее 600 тыс., но также еще 2 млн 200 тыс. прочих россиян.

Если не учитывать знание «школьных» языков, следует указать на закономерную тенденцию наибольшего распространения в России тех языков, которыми в обиходе пользуются самые многочисленные в стране национальности. Более всего в стране людей, говорящих по-татарски (5,3 млн) и по-башкирски (1,4 млн). Причем полученные переписью о численности носителей названных языков цифры представляются заниженными. Поскольку различия между обоими языками незначительны, статистическое соотношение тех, кто знает татарский и башкирский языки, отражает в большей мере политические различия, нежели действительную лингвистическую ситуацию. Многие башкиры и татары могли бы указать во время переписи владение обоими языками одновременно. Однако переписью зафиксировано, что менее трети башкир владеет татарским языком (31,3 %), а доля татар со знанием башкирского языка – еще меньшая (2,5 %).

Закономерным является распространение в России знание украинского языка, о владении которым в переписи заявило 1,8 млн чел. Далее по количеству носителей следуют языки чеченский, чувашский, армянский, аварский и т. д. Вместе с тем численность знающих украинский язык заметно ниже тех, кто назвался в ходе переписи украинцем – последних на треть больше, нежели первых. Это известное явление проявляется и в отношении других языков: меньше примерно на четверть тех, кто владеет удмуртским языком, нежели удмуртов, меньше владеющих мордовскими языками по сравнению с теми, кто причисляет себя к мордве. Аналогичным образом (примерно на 20 %) меньше людей заявило о том, что знает языки чувашский, башкирский, армянский. В то же время невелики расхождения при самооценке населением владения языками даргинским, чеченским, аварским, татарским, что, очевидно, повторяет картину прошлых переписей¹.

¹ Уже указывалось, что сопоставимость между данными советских переписей и Всероссийской переписью 2002 г. по языковому блоку очень низкая.

Проблемой, однако, является то, что графа «владение языками», в силу методической ошибки, допущенной при подготовке переписного бланка, оказалась заполненной ответами на разные вопросы. В одних случаях переписчики, согласно инструкции, просили опрашиваемых указать «родной язык», в других – каким языком владеют. Поэтому приведенные численные соотношения, по всей видимости, содержат значительные искажения.

Состояние нерусских языков в России является важной информацией для оценки этнокультурной ситуации. Что-то из данных переписи можно получить, с оговорками по части вышеотмеченной путаницы и местных манипуляций с данными в республиках. Крупные народы показывают высокий уровень владения языками своих национальностей. Однако заметим, что сюда же Госкомстат добавил данные по тем, кто указал родной язык без указания его знания или незнания! Фактически цифры о реальном знании, и, тем более, об использовании должны быть ниже. По нашим наблюдениям, не может быть столь высоким знание армянского языка среди российских армян (73,2 %) и соответствующих языков среди башкир (71,3 %), бурят (79,3 %), татар (80,8 %), среди всех финно-угорских народов.

В декабре 2007 г. Институт этнологии и антропологии РАН направил в Росстат предложения, в которых была такая структура вопросов о языке:

* Язык детства (родной язык). Можно указать несколько языков

[В инструкции для переписчика следует дать разъяснение: указать язык (или языки), на котором опрашиваемый начал говорить в детстве; период детства ограничен возрастом 14 лет]

* Владеете ли вы русским языком? Да/нет

* Какими иными языками вы [обычно] пользуетесь?

В «Заключении» Института этнологии и антропологии РАН указывалось, что слово «обычно» (на чем настаивал Росстат) особого значения не имеет, оно ничего не уточняет, но может дезориентировать отвечающего. Например, человек большую часть года говорит по-русски, а уезжая в отпуск к родственникам, использует карельский язык (или украинский, или белорусский, или башкирский и т. д.). Очевидно, что в этом случае, человек пользуется в жизни не одним языком, но слово «обычно» заставляет его указывать только русский язык. В инструкции для переписчика во время переписи 2010 г. следовало бы написать, что речь идет о языках повседневного общения (в семье, на работе, с родственниками, в общественных местах).

Главным достижением Института этнологии и антропологии РАН могло бы стать то, что предложена более точная категория – пользование языками, а не владение. В переписи миллионы людей указывали, что владеют иностранными языками. Новая формулировка имела бы прорывной характер в технике переписи. Этот подход Росстат воспринял, формулировка была сохранена и в самой последней версии программы переписи. Но 17.12.2008 г. на селекторном совещании Росстата руководитель ведомства В.Л. Соколин заявил, что данные о том, сколько людей у нас знают английский и французский, очень важны. В итоге Росстат в последней версии программы переписи-2010 вернулся к старому вопросу о «владении» языком. Кроме того, в вопросе о языке детства Росстат оставил формулировку «Ваш родной язык», опять же сделав шаг назад в своей методике.

Осуществляя сбор информации о языках, нужно исходить из того, что перепись не может выяснить, насколько человек хорошо владеет тем или иным языком. Изучение языковой компетенции – это не задача переписи. Для чего же нужен в переписи вопрос о языке? В дореволюционной переписи вопрос о языке заменял вопрос о национальности, а в предвоенных переписях он служил дополнением к этому вопросу. Поэтому переписчики спрашивали не о языках, которыми люди повседневно пользовались, а только о родном языке. В те годы родной язык расценивался как синоним национальности и служил ее подтверждением. Такой подход в 1920-е гг. был во многом оправдан, ведь еще не было огромного притока людей в города и промышленные центры, еще не было массового смешения культур и языков. Распространение языков виделось как простое повторение картины национальностей или народностей – так в те годы было принято говорить. Таким образом, назначением вопроса о родном языке было уточнить национальность опрашиваемого, если полученные итоги опроса недостаточно определены. *Язык в тех переписях не имел самостоятельной ценности для статистики.* Но уже в те годы ученые понимали, что язык и национальность – это не одно и то же, и что распространение языков может отличаться от географии национальностей. Уже тогда были попытки сделать язык отдельным объектом изучения переписи. В переписи 1920 г. инструкция переписчику гласила: «Под родным языком разумеется тот язык, на котором говорит семья опрашиваемого (а в многоязычных семьях – мать)». Эта инструкция вкладывала новый смысл. Если сам вопрос переписной анкеты – «Родной язык?», фактически означал «Кто ты? Какого роду-племени?», то в инструкции просматривалось стремление учесть не эмоции, а языки, «на которых говорят».

В переписи 1926 г. вопрос о языке не изменили, но инструкция для переписчиков была еще более уточнена: «Родным языком при-

знается тот, которым опрашиваемый лучше всего владеет или на котором обыкновенно говорит». Далее, в переписях 1937 и 1939 гг., а также в послевоенной переписи 1959 г. упомянутые инструктивные указания были убраны. Однако итоги переписей о родном языке стали рассматривать как сведения о знании и распространении языков. *Язык превратился в самостоятельный объект переписи, но инструментарий оставался прежним.* Этот инструментарий позволял учесть в основном только тот язык, который совпадал с национальностью опрашиваемого. Между тем реальная языковая ситуация уже в те годы была иной – быстрыми темпами распространялся русский язык и доминирующие в республиках СССР языки. Развивалось двуязычие. Все указывало на то, что языковые практики населения шире, чем показывает перепись. Однако, только начиная с переписи 1970 г. стали задавать вопрос о знании языка. Причем записывалось знание одного языка: «Указать также другой язык народов СССР, которым свободно владеет». *Но при этом в качестве главного остался старый вопрос о родном языке.* Что же получилось в итоге?

Вопрос о родном языке не давал картину знания языков. Как и по старинке, получалось, что если якут назвал родным языком якутский, а калмык назвал родным языком калмыцкий, то считалось, что эти языки действительно в ходу. На самом деле, знание того же калмыцкого среди калмыков было намного ниже знания русского языка. Тем не менее переписные итоги по родному языку суммировались с итогами по второму языку владения. Нужно ли говорить, что общая картина, представляемая переписью, была далека от действительности.

Что произошло в переписи 2002 г.? Здесь намечался подлинный прорыв, ибо программа впервые была полноценно ориентирована на изучение языка как самостоятельного объекта переписи. Предполагалось задать вопросы о владении русским языком, а также о владении другими языками. При этом разработчики программы переписи-2002 испытывали давление. Им было трудно уйти от вопроса о родном языке, который в советскую эпоху *хотя в значительной мере и утратил статистический смысл, но приобрел значение символа.* Понятие о родном языке попало в российскую Конституцию и в Конституции российских республик, а также во многие правовые документы. Поэтому в короткие сроки перед переписью, когда бланки уже были отпечатаны, последовало решение вернуть вопрос о родном языке и записывать его первым в графе ответов о знании иных языков. Такова была инструкция для переписчиков. Но поскольку на бланке переписи реанимированного вопроса не было, оказалось, что он был задан далеко не везде. В одних регионах и населенных пунктах были просуммированы родные языки и языки владения, а в других случаях получены только данные о языках владения. В результате получился прежний вариант, но в менее качественном исполнении.

На бланк переписи 2010 г. было решено вернуть вопрос о родном языке. Разработчики мотивировали это положениями Конституции. Кроме того, сведения о родном языке действительно помогают разобраться в сложностях подсчета национального состава населения. Однако напомним, что сведения о родном языке не будут отражать действительного распространения языков в Российской Федерации.

Очень важно тщательно подойти к разработке прямых вопросов о языке. Вспомним инструкцию для переписчиков 1926 г. В ней говорилось о языке, которым опрашиваемый «лучше всего владеет или на котором *обыкновенно говорит*». В более поздних переписях в качестве прямого вопроса стали использовать термин «владеет». Предполагалось, что владение языками автоматически означает их использование.

На самом деле, «владение» и «использование» – не одно и то же. Если человек знает какой-либо язык, то необязательно он употребляет его в повседневной жизни. Это, в частности, касается иностранных языков, изучаемых в школах и вузах. Чтобы исключить учет неиспользуемых языков, в советских переписях записывали только владение номенклатурными языками, их называли «языки народов СССР». Но и такой подход не давал гарантии, что язык владения действительно используется в повседневной жизни. Вот характерный пример, который дал повод националистам из бывших советских республик обвинять советское руководство в фальсификациях и плохой национальной политике. Последняя советская перепись 1989 г. показала в Белоруссии и Украине якобы широкое распространение белорусского и украинского языка. В обеих республиках на тот период 78 % всего населения (т. е. не только украинцы и белорусы) указали, что знают эти титульные языки. Но по многим исследованиям было известно, что использование этих языков было гораздо меньшим, и поэтому данные переписи называли фальсификацией.

Перепись должна предоставлять не только точные данные, но и отвечать на актуальные вопросы современности. Как известно, Генеральная конференция ЮНЕСКО еще в 1999 г. провозгласила Международный день родного языка, который отмечается 21 февраля. Это было сделано для привлечения международного сообщества к проблеме защиты исчезающих языков и тех языков, позиции которых ослаблены. Очевидно, что если в переписи использовать прежние подходы, то мы не получим знаний об устойчивости или угасании языков. Следует напомнить, что Россия подписала Европейскую Хартию региональных языков и языков меньшинств¹, и предполага-

¹ Европейская хартия региональных языков и языков меньшинств (Страсбург, 5 ноября 1992 г.).

ется ратификация этого документа. Согласно ему, государство обязуется представлять отчеты международному сообществу о выполнении норм. В указанном документе важнейшим является термин «региональные языки или языки меньшинств». Под ними понимаются языки, которые традиционно *используются* жителями государства. *Подчеркнем, речь идет не о языках владения, а именно о языках пользования*, т. е. активных, действующих языках.

В рамках выполнения международных обязательств, России необходимо показывать на цифрах, какова доля жителей страны, которые *используют* региональные языки. Однако по данным прошлых переписей такие цифры представить невозможно. Если применять метод переписи 2002 г., тогда придется приравнять «владение языком» к «использованию языка». Но тогда получится абсурдный результат, ведь, если руководствоваться данными переписи 2002 г., в России к языкам меньшинств нужно причислить английский и французский языки. Мы предлагаем усовершенствовать тематический блок о языках, дополнив его вопросом об *используемых* языках. После вопроса о языках *владения*, уместен, например, такой вопрос:

«Какие языки вы используете для общения?»

(вопрос задавать, если имеется ответ на вопрос 9.2. о владении другими языками)

Дополнительный вопрос лишь незначительно усложнил бы переписную процедуру, но полученные в комплексе сведения впервые в истории отечественных переписей позволили бы получить полноценную картину об языковой ситуации в Российской Федерации.

Участие в переписи: обязательно или добровольно?

Опыт показал, что далеко не все население согласно принимать участие в переписи. Прежде всего, речь идет о жителях крупных городов, трудовых мигрантах, а также иностранцах, прибывших из стран дальнего зарубежья. В связи с этим Росстат предпринял попытки по внесению дополнения в федеральный закон о переписи, которое предусматривало обязательное участие в переписи граждан. По поводу «обязательности» существуют разные точки зрения. Судя по обсуждениям на декабрьском 2008 г. совещании в Росстате, руководство ведомства, а также многие специалисты по миграции, демографии, экономике, социологии выступают за то, чтобы участие населения в переписи стало обязательным. При этом, как бы само собой разумеется, что законодательная норма автоматически обеспечит полный охват жителей переписью. Желая обязательности, никто не опирается на какие-нибудь исследования. Считается, что достаточным аргументом обязательности участия является зарубежный опыт.

Если иметь в виду страны Запада, то там участие в переписи, как правило, действительно обязательное, и понуждение к участию предусматривает наложение внушительных штрафов на нарушителей. Но насколько действенны установленные законом требования? Примеры присуждения штрафов за уклонение от переписи в западной административной практике отыскать трудно. Но при этом, например, в Британии, где штрафы за уклонение одни из самых высоких, статистики, по завершении переписи, стали бить тревогу: остался неучтенным почти миллион британцев. Объяснили это тем, что значительное количество соотечественников находилось в момент переписи за пределами страны. В США анализ переписи всегда сопровождается изучением территориального распределения данных о количестве тех опрашиваемых, кто не вернул переписные анкеты. Жесткие требования, предъявляемые к населению во время переписи в Турции, согласно которым, переписываемые должны находиться в домах и не появляться на улице, также нарушаются, свидетелем чему мне довелось быть в октябре 2000 г. Видимо, исполнение предписаний обязательного участия в переписи определяется не столько нормами закона, сколько гражданским сознанием и гражданской культурой.

В нашей стране общественная активность закономерно различается в городской и сельской среде, в больших и малых городах, в центральных и периферийных регионах. Различия особенно заметны по данным об активности населения на выборах в органы власти. Участие в выборах, согласно Конституции Российской Федерации, является гражданским правом, но не является обязанностью. Если учитывать различия в выборной активности, тогда легко предположить, что в крупных городах участие населения в переписи не может быть сплошным, поскольку жители крупных городов территориально более подвижны, им свойственен больший индивидуализм, они менее подвержены влиянию властных структур и менее от них зависят. Стремление Росстата сделать процедуру переписи обязательной не повысит степень участия в ней жителей крупных городов, а участие в переписи сельских жителей и без того достаточно полное. Но обязательность участия может отпугнуть сомневающихся, а также и тех, кто склонен к протестному поведению из-за социальной или бытовой неудовлетворенности, а также иных причин. Требование обязательного участия в переписи отпугнет от нее иностранцев, прежде всего, трудовых мигрантов.

Важно также понимать, что контроль обязательности участия в переписи на практике сильно затруднен. Опыт переписи 2002 г. (хотя перепись не была обязательной) показал, что, как и в случае с голосованием на выборах, власти стремятся использовать административный ресурс, понуждая всякими способами, зачастую неправовыми,

население к участию. Подобные методы не способствуют тому, чтобы опрашиваемые испытывали большое желание сообщать переписчикам данные о себе и своих близких. Методы жесткого контроля не заставят также граждан лично явиться в переписной пункт для прохождения процедуры опроса. Вопрос об обязательности участия в переписи в значительной мере перечеркивается развитием в Российской Федерации законодательных норм о персональных данных. Причем имеется в виду даже не столько недавний Федеральный закон о персональных данных (2007 г.), сколько положения Конституции Российской Федерации. В Основном Законе сказано: *«Каждый имеет право на неприкосновенность частной жизни, личную и семейную тайну» (статья 23)*.

Заполнение бланков переписи, где указаны имя и фамилия опрашиваемого, а также код счетного участка (фактически адрес), безусловно, является вторжением в частную жизнь. Мы, конечно, можем заявить, что собранная информация будет храниться в «агрегированном виде». Однако чтобы обобщить информацию, нужно обработать первоисточники (переписные вопросники), а это требует времени. Как известно, для осуществления полной процедуры требуется год, и лишь затем бланки переписи уничтожаются. Значит, конфиденциальная информация практически о каждом жителе страны хранится довольно продолжительный срок. А это противоречит соответствующим положениям Конституции Российской Федерации: *«Сбор, хранение, использование и распространение информации о частной жизни лица без его согласия не допускаются» (статья 24, пункт 1)*. Это означает, что, какими бы ни были поправки к закону о переписи, положения об обязательном участии будут неконституционными.

Полнота сбора данных зависит не от буквы закона, а от уровня подготовки и технических качеств самой переписи. Существенным недостатком переписи 2002 г. было как раз то, что переписчики попросту не посещали всех жителей, хотя жители были готовы дать ответы на вопросы анкеты. Чем грамотнее переписной персонал и лучше организована переписная процедура, тем выше качество переписных результатов. По опыту личного участия в переписи, мне и моим коллегам представляется очевидным, что массовость участия населения напрямую зависит от того, насколько переписчики и иные исполнители взаимодействуют с жителями вверенного им дома, улицы, квартала. Если такое взаимодействие было вялым или его не было вообще, степень осведомленности местных жителей оказывается крайне низкой. Телевизионная и газетная реклама, а также уличные плакаты играют в подготовке общественного мнения незначительную роль. Именно личный контакт с населением переписной «команды» во время пред-

варительного обхода¹ обеспечивает тот необходимый уровень доверительных отношений, который только и может обеспечить полноту сбора данных, а в конечном итоге – успех всего мероприятия.

Каково же потенциальное желание самого населения принять участие в переписи? Действительно требуется полицейский надзор по турецкому образцу? В марте 2009 г. мы провели еще одно исследование. Опрос был всероссийским, корректная выборка охватила жителей городских центров во всех субъектах Федерации². Мы посчитали необходимым уведомить респондентов, что закон не требует обязательного участия в будущей переписи, а затем спрашивали, будут ли респонденты участвовать в этой переписи. Вопрос социологической анкеты был сформулирован следующим образом: «По закону, давать ответы в переписи – дело добровольное. И никакие документы предъявлять не нужно. Будете ли вы участвовать в переписи?» Результаты оказались такими: «да», то есть будут участвовать – 92 % опрошенных, «нет» – 3 %, затруднились ответить – 5 %. Заметим, что никакого предварительного обсуждения о том, что перепись имеет важное значение, не было. Следует обратить внимание и на то, что опрос проводился в неблагоприятный период, когда в российском обществе важнейшей была тема глобального экономического кризиса. Руководители Росстата обычно опасаются низкого участия жителей в больших городах, прежде всего в Москве и Санкт-Петербурге. Действительно, участие населения мегаполисов в массовых мероприятиях бывает относительно низким. Тем не менее жители двух столиц проявили достаточно большую заинтересованность в будущей переписи. В Москве 86 % заявили, что будут участвовать и только 5 % сказали, что не будут. В Санкт-Петербурге 89 % – «за» и 4 % – «против». Конечно, следует учитывать, что реальное участие в переписи, как и в случае с выборами, может быть ниже заявленных намерений, но все же результаты опроса показывают, что готовность населения достаточно высока и она выше, чем в западных государствах.

Сказанное не означает, что закон не должен предъявлять требования обязательного участия в переписи. Но это требование должно быть адресовано не населению, а различным государственным и муниципальным службам, бездеятельность которых зачастую и является камнем преткновения. Опыт переписей 2002 г. и 2010 г. показал,

¹ Предварительный обход осуществляется в течение нескольких дней накануне переписи.

² Опрос был выполнен «Агентством социальных технологий “Политех” (Москва). Опрошено пропорционально численности жителей городов 2248 чел. в возрасте 18 лет и старше. Опрос не проводился в Чечне, Ингушетии, Ненецком автономном округе и в Камчатском крае.

что такого сотрудничества не доставало для эффективной работы переписчиков. Известно, что в Москве переписчики тратили много времени не на то, чтобы произвести опрос, а чтобы добиться возможности получить номера телефонов тех, к кому они должны были прийти с вопросниками. Много времени и усилий было направлено на выяснение дверных кодов для проникновения в подъезды московских многоэтажек. Так что именно участие чиновников в переписи должно быть не добровольным, а обязательным.

Литература

Беляков Р. Кряшены – поворот исторической судьбы? // Бюллетень Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. 2002. № 41.

Беляков Р. Положение кряшен // Бюллетень Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. 2006. № 68.

Габдрафиков И. Предварительные итоги переписи населения. Башкортостан // Бюллетень Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. 2003. № 49.

Народы России. Энциклопедия / гл. ред. В.А. Тишков. М.: Изд-во БРЭ, 1994.

Национальный состав и владение языками, гражданство. М.: ИИЦ «Статистика России», 2004. (Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г. В 14 т. // ФСГС. Т. 4. Кн. 1, 2.)

Российская нация. Становление и этнокультурное многообразие. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2008.

Степанов В.В. В защиту этнической статистики // Этнографическое обозрение. 2007. № 5.

Степанов В.В. Этническая идентичность и учет населения (как государство проводило Всероссийскую перепись – 2002) // Этнография переписи – 2002 / ред.: Филиппова Е., Арель Д., Гусев К. М.: «Авианздат», 2003.

Степанов В.В., Тишков В.А. Этническое измерение России // Этнокультурный облик России. Перепись 2002 г. / отв. ред.: Степанов В.В., Тишков В.А. М.: Наука, 2007.

Ямсков А.Н. Этногеография и география религий (программа учебного курса) // Этнология общества. Прикладные исследования в этнологии / отв. ред. С.В. Чешко. М.: «Оргсервис-2000», 2006.

К. Хамфри

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА ПРОТИВОСТОЯНИЯ РАСИЗМУ: ДИСКУРС БУРЯТСКИХ ИНТЕРНЕТ-ФОРУМОВ

Тревожным явлением, характерным для постсоветской истории России, стала волна жестоких нападений на молодых людей неславянской внешности в крупных российских городах. И в России, и за рубежом подобные нападения рассматриваются как действия, совершенные по этнорасовым и политическим мотивам. Молодежные банды, осуществляющие данные нападения, принадлежат к широкому кругу ультранационалистических группировок правого толка [Umland 1997; Levieyeva 2005]. Они выкрикивают «Россия для русских!», помечают освоенное своей группой пространство при помощи граффити с изображением свастики или лозунга «Слава белой победе!» [Абдулова: 241–243]. Предметом данной статьи являются не эти банды, а скорее, возмущенный ответ на события со стороны людей, чьи молодые соотечественники стали жертвами таких нападений. Я взяла на себя смелость обратиться к этой проблеме, прочитав работы В.А. Тишкова о Центральной Азии и Чечне [Тишков 1997; Тишков 2001], где автор убедительно показал, как антропология (этнография), а не только политические науки могут внести вклад в понимание сложных и продолжающихся этнических конфликтов. В своей статье я не берусь анализировать социально-экономические, политические, демографические и другие факторы, лежащие в основе подобных насильственных действий, а обращаюсь к тем выражениям беспокойства, которые исходят от большого количества людей, наблюдающих за этими явлениями со стороны и принимающих участие в их обсуждении. Обращаясь к данному дискурсу, кто-то может и в самом деле выявить некоторые случаи «пожара в умах» [Tishkov 1998], но возмущение, порой выливающееся в оскорбления – это не всегда призыв к отмщению, но наоборот, оно может принять форму здравомыслящей, осторожной и рациональной самокритики.

Нападения происходят главным образом в крупных российских городах, большей частью в Москве¹. После каждого инцидента волна

¹ По данным информационно-аналитического центра «Сова» в 2008 г. в Москве в результате нападений, совершенных по этническим или расовым

негодования проносится по тому региону России, уроженцем которого является жертва. Через Интернет такие волны распространяются, пересекаются, находят сочувствующих в других отдаленных регионах. На протяжении 2009–2010 гг. проводились мемориальные встречи как дань памяти жертвам нападений, устраивались публичные дискуссии, направлялись призывы к политикам, но отсутствие эффективных мер и снисходительные высказывания в адрес арестованных, вызывали почти такой же всплеск ярости и отчаяния, как и непосредственно сами акты насилия. Споры в Интернете о нападениях и последующих действиях, предпринятых семьями пострадавших и официальными лицами, постепенно сформировали основу, на которой оттачивалась критика разных позиций. Поэтому, когда в декабре 2010 г. в центре Москвы произошли массовые демонстрации националистически настроенной русской молодежи, объявившей себя жертвами преступных, грубых, занимающихся наркотрафиком и т. д. мигрантов из республик Северного Кавказа и Центральной Азии, и, воспользовавшись случаем, избивла несколько напуганных ребят не-славянской внешности до приезда милиции, которая затем защитила пострадавших – все это было заснято и сфотографировано – множество зорких наблюдателей из числа национальных меньшинств были готовы проигнорировать официальные сообщения и сделать свои собственные выводы.

В данной статье, в центре внимания которой находятся буряты, сделана попытка определить характер рассуждений представителей пострадавшей стороны – разочарованной из-за ощущения своего бессилия, упорно пытающейся дать рациональное объяснение. В ней будет показано, как использование причастными к трагедии людьми интернет-форумов в качестве основной коммуникационной технологии между всеми участниками дает им возможность не только создавать новую внутриэтническую солидарность, но и вырабатывать собственную политическую логику. Создавшаяся ситуация воскресила взаимопонимание между отдаленными этническими группами, к которым принадлежали жертвы нападений, – группами, которые в советское время мало взаимодействовали друг с другом. Однако удивительно то, что среди таких народов как буряты, алтайцы, калмыки, башкиры, хакасы и др., негодование *не* столько побуждает к жестокому отмщению, сколько призывает их *подумать*. В ходе общения начинает формироваться новая (воображаемая) политическая

мотивам, было убито 87 человек, ранено 378; в 2007 – 86 человек убито и 599 ранено [цит. по <http://www.buryatia.org> Сайт бурятского народа, раздел форума Ниигэм улас турын шуулган, тема «Это касается каждого! Убийства наших должны закончиться», далее – СБН НУТШ: тема ЭКК, с. 7. Прочитан 20 июня 2010г.]

география Российской Федерации, по сути, происходит переосмысление космогонии «Россия» в глобальных сегодня терминах вместе с мобильными представлениями о гражданстве и ответственности государства.

Логика и интернет

Было бы ошибкой рассматривать обычные политические акции, как, например, митинги протеста, в качестве «реальных», а интернет-коммуникации – в качестве «виртуальных» или несущественных дополнений к первым. В настоящее время Интернет является важным средством политической активности. Нападения на почве этнической нетерпимости часто организуются по Интернету, равно как и массовые митинги в память об убитых¹. Иногда преступники снимают свои действия на видео и выкладывают эти записи на портале YouTube. В интернет загружается все: отчеты, газетные статьи, фотографии, сделанные свидетелями, плакаты, призывающие людей на митинги. Бурятские наблюдатели следили за декабрьскими событиями в Москве и через Twitter. По всей России значительная часть городской молодежи посещает и принимает участие в дискуссиях на бесчисленных форумах. Принципиально важным для данной статьи является тот факт, что жители одного российского региона читают сайты других регионов и, таким образом, происходит распространение знаний и критических замечаний².

¹ СБН НУТШ: тема ЭКК, с 7. Прочитан 20 июня 2010 г.

² В случае с бурятским народом, численность которого сегодня в России составляет около 463,000, существуют два основных «бурятских» веб-сайта: *Buryatia.ru*, функционирующий в Улан-Удэ и *Сайт бурятского народа* (СБН) в Москве. Основная дискуссия о нападениях, ксенофобии и т. д. происходит на СБН в различных разделах форумов, общее количество которых составляет несколько сотен. Обсуждение на форуме ведут как буряты, так и другие участники, проживающие в России и по всему миру. Представляется невозможным описать насколько репрезентативны высказанные мнения, особенно с учетом того факта, что количество людей только просматривающих форум, намного превышает количество его активных участников. Тем не менее следующие цифры дают некое представление об участниках форума. В теме форума СБН НУТШ: тема ЭКК отражает 199 постов и 38,912 просмотра (30.09.2009 – 19.12.2010); в теме форума СБН «Бритоголовые (славянские фашисты)» – 1,303 поста и 242,333 просмотра (03.10.2003 – 29.12.2010); в теме форума СБН «Россия только для русских!» – 1,705 пост и 362,418 просмотров (14.04.2006 – 28.12.2010); в теме форума СБН НУТШ «Антифа» 84 поста и 22,395 просмотров (18.11.07 – 15.11.2010). Можно сравнить эти цифры с другими темами на форуме, вызывающими общественный интерес, например, «Ваше мнение об Айдаеве?» (мэр Улан-Удэ) –

Как антропологи, мы должны различать разнообразные интернет-стили. То, как используются форумы причастными к трагедии в российской глубинке, существенно отличается от наполненных ненавистью блогов и фанатичных монологов, размещенных на шовинистических и националистических веб-сайтах, действующих как в России, так и на Западе. Далее в своей статье я попытаюсь объяснить особенности бурятских веб-форумов, но сначала стоит в целом оговорить ту роль, которую играют серьезные интернет-дискуссии в России. Хотя форумы и находятся под пристальным вниманием властей, они все же остаются относительно свободными и открытыми для выражения всего многообразия взглядов по сравнению с печатными СМИ¹. Более того, многие пользователи форумов высокообразованны, тщательно следят за своей речью (они поправляют друг друга в случае грамматических или фактологических ошибок), и, очевидно, также унаследовали позднесоветскую / постсоветскую склонность к необходимому дистанцированию от партийных / государственных дискуссий [Yurchak 2006], фактически ничего не принимая на веру. Вследствие этого понятие «Интернет форум» на самом деле может обозначать форум, что делает его особенным исследовательским полем для специалистов по политической антропологии. Участники форумов, даже если кого-то из них специально «подсадили» для пропаганды определенных взглядов, и чья анонимность не безусловна, вынуждены придерживаться неформальности и демократичности, принятых в этой среде и не могут возражать против присутствия различных точек зрения. Здесь невозможно быть в центре внимания и избежать вызова от других участников, несогласных с твоей точкой зрения. Все это выделяет подобные форумы от других политических площадок, всецело предоставленных в распоряжение лидера, как например, в аудитории, на газетной полосе или в телевизионной передаче. Может быть, это и не Афинская агора, но в ходе длительных дискуссий, после бесконечных вмешательств и отступлений на форуме начинает преобладать неуверенная, но набирающая силу логика.

Взгляды, выражаемые возмущенными людьми, далеки от консенсуса, не сведены к единому заключению и, следовательно, не могут

333 поста и 71,320 просмотров; «Политика Китая» – 303 поста и 67,930 просмотров (18.05.04 – 09.12.2010), «Wikileaks» 36 постов и 1,827 просмотров (01.12.2010 – 26.12.2010). Прочитано 30 декабря 2010 г.

¹ Harkin (2010) тем не менее дает обзор публикаций об использовании форумов и социальных сетевых сервисов в различных странах, включая Иран, Ирак и Белоруссию, указывая на ограниченность ресурсов как инструментов выражения свободного мнения. Важно отметить, что одни и те же медийные средства широко используются как репрессивной / империалистической властью, так и обычными гражданами.

быть описаны как сложившаяся идеология. Когда я предполагаю, что все-таки они составляют политическую *логику*, я имею в виду, что те взгляды, которые приобретают влияние, имеют логический характер: они требуют определения существа дела, заслуживающих доверия выводов, а также методов аргументации, которые делают одни выводы более убедительными, чем другие. Моей целью не является попытка разгадать многогранный, универсальный характер этой логики; представляется более важным с антропологической точки зрения рассмотреть саму логику рассуждений в конкретном контексте, т. е. каким образом она создает и определяет положение предметов, действий, причин и последствий¹. *Политическая* логика всегда подразумевает использование лексики, нагруженной ценностями и воспоминаниями, и является, по определению, спорной. По этой причине целью данной статьи не является (и не может быть) оценка правдивости аргументов, важно определение особенностей дискурса и относительной открытости споров, в которых формируются «логические выводы». интернет-форумы в действительности не опираются на существующие и разделяемые многими политические ценности, они признают только то, что из идей других людей и более или менее рациональной полемики можно позаимствовать определенные вещи.

Если интернет в целом способствует распространению «мобильных слов» – слов, которые переходят из контекста в контекст через время и пространство [Tsing: 11–17], то такие форумы – это арены, на которых подобные слова проверяются и оцениваются. Что произойдет, если, например, тем или иным способом вы обозначите толпу воинственной молодежи, тех, которые убивают ваших братьев и сестер из-за их темной кожи или другого разреза глаз? Эти ключевые слова, используемые в определениях, как правило, имеют иноязычное происхождение, у каждого из них есть своя история употребления и свое семантическое поле, отражающее понимание окружающего социального мира. Что же произойдет, когда мы выясним определения, которыми наделяют нападающих официальные СМИ (например, «хулиганы» или «футбольные фанаты» в случае массовых беспорядков в Москве) и вместо этого назовем их «ультранационалисты»? Весьма показательным является то, что в период с 2008 по 2010 г. распростра-

¹ Подобный подход похож на тот, который использует Венди Браун [2006: 4] в своих рассуждениях о толерантности. Она не задает вопрос: «Что такое толерантность?», но спрашивает: «В каком политическом дискурсе, с какими социальными и политическими результатами идут в США дискуссии о толерантности? Какое понимание дискурсов может дать аналитическое исследование рассуждений о либерализме, колониализме и империализме, распространенных в западных демократиях?»

ненное обозначение «скинхеды» в значительной мере было замещено словом «фашисты» или разговорным *фашики* или *фаши*.

Подобные слова являются не просто описаниями или инструментами анализа, но средствами создания политического феномена. Как утверждал Дуглас Холмс, следуя за толкованием «перформативного характера экономики» Мишелем Калоном (2007), слова – это действие – они создают экономику как коммуникационное поле и эмпирический факт [Holmes: 384]. Применение такого подхода к традиционной политике отнюдь не новая идея [Latour: 143–164], но она не применялась относительно поставленных в статье задач. Мы исследуем пока неясное, только зарождающееся явление, а не уже существующие (и потому относительно понятные) политические движения, лобби, партии или идеологические концепции, поэтому даже наблюдение за этим новым явлением представляется важным. В статье Латур выражалась озабоченность игрой со словами – неизбежно ненадежные формулы и уклончивая риторика – что помогает политикам представлять фактически разрозненных людей как объединившихся. Случай, который я привожу в статье, не рассматривает этот момент: участники не стремятся всерьез организовать массовое движение, а просто пытаются осмыслить утрату молодых людей, которые так бессмысленно погибли на улицах столицы. Это включает радикальную интерпретацию лозунгов, выкрикиваемых славянскими националистами, и наделяет слова твердой функцией *создания* новых контекстов [Holmes: 383]. В противоположность нелепым историческим теориям заговора, используемым множеством групп в России с целью оправдать свой героизм / агрессию [Гусейнов: 184–185, Oushakine: 68–71], объяснения людей, которых я называю «оскорбленные», склоняются главным образом к мрачной рациональности, самоанализу и иронии. Я предполагаю, что такое осторожное состояние не случайно, поскольку оно является крайне важным для создания «разумной» оппозиции разгорающемуся националистическому воображению.

Убийство по национальному признаку

Вечером 22 сентября 2009 г. в Москве молодой IT-специалист Баир Самбуев был убит по дороге от станции метро домой. Он был один; он умер от девяти ножевых ранений; нападавшие ничего не украли – деньги, мобильный телефон и другие ценные вещи валялись рядом на земле. Эти признаки позволили отнести нападение на Баира к серии подобных нападений, и вскоре на форумах участники пришли к выводу, что преступление совершено из-за неславянской внешности Баира. Хлынувшие потоком посты призывали власти принять меры против подобных «терактов» и признать существование «на-

ционалистических партий и неонацистских движений, управляемых экстремистскими террористическими группами» и уничтожить их¹. Нечеткость формулировок, смешавшая в одну кучу националистов, неонацистов и террористов, отражает специфику общественного знания в России и требует некоторого предварительного исторического экскурса.

В ряде западных работ полагают, что экстремизм правого толка является угрозой в российской политической жизни с царских времен, и что традиционные интересы Советского Союза как образования левого толка привели к игнорированию многих экстремистских проявлений как во внутренней, так и во внешней линии поведения – соображение, которое, возможно, позволило Роберту Такеру отнести Сталина к «радикально правым большевикам» [Umland: 53, цит. по: Tucker: 14]. Если продолжить эту мысль, то возникновение в постсоветский период ксенофобных идеологий и неонацистских объединений является в России не иначе, как продолжением векового подъема правых настроений².

Однако существует и альтернативный взгляд, проистекающий из широкого контекста русской мысли. Ранкур-Лаферрьер утверждает, что у русских есть давняя привычка преодолевать настороженность к представителям другого народа путем приглашения этих других в свой круг. Эти другие тогда становятся *своими*, а не *чужими*. Таким образом, русская идентичность может быть как «приобретенной», так и прирожденной. Ибо важным является не внешность человека, а то, что он становится русскими в душе (в варианте XVII в.) или, что они «впитали русскую культуру сердцем и душой» (в варианте начала XX в.) [цит. по: Rancour-Laferrriere: 131–133]. Было общепризнанно, что рожденный нерусским (*инородец*) может находиться на любой стадии подобного культурного погружения – другими словами, ассимиляции; но тех, которые настойчиво отказывались, ненавидели и обвиняли в том, что они «прирожденные грабители и разбойники», «фанатики», или что еще хуже, притворщики, надевшие личину русского человека [Ibid.: 139–140]. Советским ценностям». Консервативная социально-философская мысль в России понятие ассимиляции заместила идеей «цивилизаторской миссии» русского народа. Это существенным образом отличалось от «бремени белого человека» английского, французского и др. колониализмов своим «интерактивным» характером в противовес «иерократическому» [Тишков

¹ СБН НУТШ: ЭКК. Р 4. Здесь и далее стиль, пунктуация и орфография оригинальных сообщений интернет-форумов сохранены полностью. – *Примеч. пер.*

² Полный обзор публикаций по крайнему правому крылу в России см.: Umland. 1997.

2005: 77]. Многие ссылаются на таких религиозных философов, как Бердяев, и настаивают на множественном по своей природе, гетерогенном, внутренне непоследовательном и даже «хаотическом» характере цивилизации, приносимой русскими¹. В любом случае, и ассимиляционный, и цивилизаторский подходы являются *инкорпорирующими* процессами, что противоположны радикально *исключающим* расистским тенденциям в спектре современного русского национализма. В целом, если мы принимаем подобные самоописания России, то недавние нападения, как например, на Самбуева, несомненно, имеющие под собой расистскую почву, представляются новым явлением, появившимся в постсоциалистических условиях.

Одним из преимуществ этих последних теорий в том, что они объясняют, почему буряты и калмыки так глубоко восприняли оскорбление, поскольку полагают, что они вполне интегрированы в русскую цивилизацию и духовность. Эти народы, в значительной степени утратившие свой родной язык в пользу русского, считают Россию (всю Российскую Федерацию) своей страной, а себя – ее верными гражданами. Тогда на каком основании, гневно/отчаянно вопрошают они, происходят нападения на молодых людей в Москве? Одной из первых реакций было предложение определить действие как внешнее для страны и дегуманизировать угрозу – такие нападения не характерны для нашей страны, какую мы знаем, они, должно быть, имеют своего идейного вдохновителя за рубежом. «Нацисты», «террористы» или просто бесчеловечные существа («бешеные собаки», «пещерные люди» и «животные») – вот эпитеты, которыми награждают преступников [СБН НУТШ: ЭКК: 1, 5].

Однако много значений и у термина, используемого для обозначения понятия «русский». В царской России различие проходило между узким понятием русская этничность (*великорусский*), более широкой русской восточно-славянской этнокультурной идентичностью (*русский*), православной идентичностью (*русский*) и российским гражданством вне зависимости от языка и культуры людей (*российский*), хотя и тогда велись споры, что «наше национальное сознание» должно одновременно включать все три категории [цит. по: Rancour-Laferriere 2000L 140–141]. Это разделение было официально отброшено в социалистический период в пользу всеохватывающей советской идентичности, но дифференциация между *русский* и *российский* возникла с удвоенной силой в наши дни. Владимир Путин говорит включительно о «*российском народе*»², но это выражение

¹ См. дискуссию в [Шемякин и Шемякина: 35–36].

² «Где бы мы ни родились, где бы ни выросли – все это наше отечество. Все вместе мы уникальный, единый, сильный *российский* народ», речь В.В. Путина 12 июня 2003 г. [Тишков 2005: 73].

еще должно укорениться, и сейчас его игнорируют те, кто предпочитает сохранить идею дифференцированных групп, различных «народов России» [Тишков 2005: 73]. Что же касается банд, выкрикивающих «Россия для русских!», то они намеренно используют слово *русские*, которое подчеркивает этническую принадлежность и исключает все остальные народы такие, как буряты, калмыки или татары, которые могут быть только *россиянами*.

Некоторые буряты убеждены, что даже в понятии «гражданство» им теперь отказано: «В Москве, я не *россиянин* и для большинства русских я не *россиянин*. Для большинства из них, для 60–80 % русских мы – люди второго сорта», написал на форуме один из его участников¹. Это объясняет, почему на публичном митинге памяти Долгана Никеева, молодого калмыка убитого в Москве, соблезнующие несли плакат: «Мы не *русские*, мы *россияне*». [Иллюстрация 1–2] Молодые калмыки отрицали русскую идентичность, но заявляли о верности российской гражданской идентичности.

Однако на бурятских форумах многие подвергают сомнению все, что связано с таким пониманием «России» – ее ценности, политическое пространство, и права, предоставленные ее гражданам. Некоторые споры возникали раньше, после распада СССР. Дарима Амоглонова отмечает, что этнорегионализм, поддерживаемый в годы правления Ельцина, принял форму священной игры (*мистерия* романтизированной этнической идеологии), в которую играли элиты для низших слоев общества с целью политизировать этничность и усилить собственные региональные позиции. Они не добились больших успехов, и в любом случае, их полномочия были урезаны путинским возрождением «вертикали власти». По утверждению Д. Амоглоновой, на деле оказалось, что в 2008 г. именно рост числа нападений на почве расовой неприязни стало тем политическим фактором, который фактически спровоцировал этническую мобилизацию в Бурятии [Амоглонова: 68–70].

В Москве шумят, сибиряки, хитро щурясь, наблюдают за процессами

«В Москве шумят, а сибиряки, хитро щурясь, наблюдают за процессами» как написал один из участников форума, возможно, с небольшой долей злорадства². Практически все блоггеры позициониру-

¹ СБН НУТШ: тема «Россия только для русских», 2010. С. 105. Прочитан 19.10.2010 г.

² СБН НУТШ: Тема «*Бритоголовые* славянские фашисты». 2010. С. 86. Прочитан 20.12.2010 г.

ют себя в качестве наблюдателей, а не физических участников этнополитических конфликтов. Так за чем же они наблюдают? Краткий обзор сложного спектра современных враждующих групп в столице объясняет, почему «нерусские» не могут идентифицировать себя с какой-либо из этих групп и почему этническая мобилизация, упомянутая Амоглоновой, в том масштабе, в котором она существует, присутствует в основном в головах людей.

СМИ склонны называть преступников, прибегающих к насилию на почве расовой нетерпимости, без разбора – нацистами, неонацистами, фашистами, ксенофобами, ультранационалистами и скинхедами. В действительности, эти термины охватывают широкий набор различных группировок, лишь некоторые из которых применяют насилие. Рядом с их идеологами, которые полагают, что славяне являются прямыми потомками «белой арийской расы», существует постоянно меняющаяся совокупность небольших фашистских организаций, члены которых носят униформу, схожую с нацистской, размахивают флагами с изображением свастики, отдают салют, как нацисты, и отмечают день рождения Гитлера [Shnirelman 1997]. Другие, более многочисленные реакционные организации являются русскими по своему характеру, и не поддерживают программные положения фашистского режима Германии, даже если их идеи (например, о «генетической чистоте русского народа» или «языческих верованиях наших предков»¹) очень похожи [Umland 1997: 57]. Сторонники правых взглядов – журналисты, писатели и публицисты уstraиваются в различных сферах, от политических партий до служб безопасности, организаций казаков, клубов футбольных болельщиков, сетей бывших армейских сослуживцев и бывших заключенных. Некоторые активисты поддерживают контакты и даже содержат лагерь для подготовки молодых людей с улицы [Ibid]. Даже наименее фанатичные представители этих групп склонны считать, что России угрожает опасность со всех сторон: НАТО, МВФ, потоки мигрантов и наркотиков из других стран, мусульманские террористы, антагани-

¹ В период с конца декабря 2008 по 19 января 2009 г. члены группы ультранационалистов, провозглашающих уникальность России и ее родных языческих верований, называющие себя «Автономное славянское сопротивление» убили 4 человека неславянской внешности и ранили 11 человек в Москве. Среди пострадавших был бурят, которому была нанесена дюжина ножевых ранений, две девушки из Южной Кореи, которых посадили на огонь, и граждане Вьетнама, Китая, Габона и Кабо-Верде – все с ножевыми ранениями. Большая часть нападений была заснята на видео и выложена на националистических веб-сайтах, а организация нападений происходила по интернету (СБН НУТШ: тема «*Бритоголовые славянские фашисты*». 2010. С. 77, прочитан 10.10.2010 г.).

стические и презрительные западные карикатуры на Россию, а также такие внутренние враги, как пьянство и вырождение. Их шаблонные призывы к сплочению в своей основе сходны с теми, что повторяют правые националисты по всему миру, и особенно сильно вызывают ощущение жертвенности и посягательства [Candea: 370]. Находясь под влиянием подобных взглядов, в ежедневной бытовой ксенофобии улицы, граждан России неславянской внешности могут запросто называть такими словами как «узкоглазые оккупанты», которые заняли наши рабочие места и «наводнили» наш город.

Продемонстрированные намерения ряда неонацистов позволили крупной молодежной организации «*Наши*», финансируемой Кремлем, называть себя «Демократическим антифашистским молодежным движением». Военный стиль их тренировочных лагерей, социальная работа и националистическая риторика заставляют российские и западные СМИ провести аналогию с комсомолом советских времен, однако они более непредсказуемы и менее собранны, чем крепкий институт комсомола. «*Наши*», организация, возникшая из недр более раннего движения «Идущие вместе», основанной в ознаменование первой годовщины инаугурации В.В. Путина в 2001 г., чувствует, куда дует ветер и называет своим врагом любые силы, личности или действия, оппозиционные государственной власти: будь то Оранжевые революции, либеральные оппозиционеры, посол Великобритании или недавние претензии Эстонии к российской интерпретации исторических событий. Отколовшаяся группа, создавшая противодействующее движение «Идущие без Путина» была обвинена в том, что подверглась влиянию фашистов [Ozerov: 139; 151]. В 2007 г. на бурятском форуме появился пост о том, что, возможно, вступление в ряды «*Наших*» было бы хорошим способом противостоять ксенофобии, т. к. похоже, что ребята в этой организации умные и смелые. Это предложение было с презрением отвергнуто из-за своей наивности («О, господи, вы совсем не в курсе...») и уже никогда не появлялось вновь¹.

Совершенно отличным от движения «*Наши*» с его централизованной организацией и десятками тысяч участников является разнородное городское движение, называемое «*Антифа*». Созданная для борьбы с ультраправыми отрядами «*Антифа*» поддерживает связи с похожими группами в Европе, но слабо представлена в российских регионах. Даже в Москве многие группы действуют более или менее подпольно (используя секретные интернет-сайты), поскольку осуществляют прямые, иногда насильственные оппозиционные действия против фашистов и, в целом, движение отмечено властями

¹ СБН НУТШ: тема «*Антифа*». С. 1. Прочитан 14.10.2010 г.

как экстремистское¹. Ситуация, когда использование термина «скинхеды» – образцового «слова в движении» – для обозначения преступников, совершающих насильственные действия против нерусских, становится проблематичной. Поскольку большинство «Антифа» – это тоже скинхеды, которые слоняются по улицам, скрывают свои лица под масками и получают при посвящении особые имена (*noms-de-guerre*), как и враги («Мы те же скины, только боремся за другое» – сказал один из членов, стремящийся восстановить достойную историю термина «скинхед»²). Теперь термин «фашист» для обозначения лиц, совершающих нападения на почве ксенофобии, также вводит в заблуждение, и, в особенности, в отношении разнородных групп, которые утверждают, что оппозиционны фашизму, но при этом два наиболее значительных движения («Наши» и «Антифа») не приветствуют в своих рядах жертв нападений. Активисты «Антифа» оказывают поддержку по различным мотивам (например, армянам, еврейскому лобби, лесбиянкам, геем...). Но никакого вливания нерусских в ряды групп «Антифа» не будет. Они существуют для борьбы с расизмом, но им приписывают определенную категоричную логику, поскольку «фашисты» обвиняют их в том, что они нерусские, они отвечают тем, что возвещают о своей русскости. Участник бурятского форума писал: «“Антифа” позиционируют как исключительно русское движение, борющееся против нацистов и фашистов. Типа спасают честь нации перед мировым сообществом. Если бы в рядах “Антифа” было бы более половины кавказцев, азиатов и т. д., нацисты могут утверждать о типа противостоянии русского

¹ «У нас очень сложные отношения с властями, т. к. они думают, что антифашизм – это экстремизм. Мы не только не можем ожидать помощи от них, но даже наоборот: антифашистов загнали в подполье, наши митинги разгоняют, они запрещают нам какую-либо деятельность. В сущности, они объявили на нас “охоту”, парней арестовывают, для судебного дела пишут фальшивые материалы, и т. д., хотя сами позволяют ультраправым проскальзывать у них между пальцев» (интервью со студенткой – членом антифашистской группы. Москва. Сентябрь 2010 г.).

² «*Боны* – борцы с фашизмом, которые считают себя скинхедами; но многие скинхеды отказываются признавать *бонов* в качестве членов их групп, заявляя о том, что: «для настоящих скинхедов раса, национальность и внешность не имеют значения. Движение скинхедов возникло в Англии в конце 1960-х гг. главным образом среди трудовой молодежи из рабочих районов [...] с определенным стилем, музыкой, и, конечно, бритыми головами. А потом, когда возникли неонацисты, они скопировали их стиль, черт возьми. Русские, которые думают, что скинхеды это – исключительно нацисты-скинхеды, просто невежды и ни черта ни о чем не знают» (интервью с мужчиной, молодым служащим, 21, членом «Антифа», Москва 2010 г.).

населения засилью оккупантов со всеми выводами, вплоть до привлечения на свою сторону колеблющегося большинства»¹.

В 2009–2010 г. участники бурятских форумов все еще старались разобраться во множестве антифашистских группировок, например, они загрузили информацию центра «СОВА» – московской НПО по правам человека, которая проводит социологические исследования о развитии национализма и расизма в России². Примечательно, что «Черные ястребы», добровольная дружина студентов, выходцев из Кавказа, являются своего рода зеркалом фашистов, поскольку совершают нападения на русскую молодежь исключительно по этническому признаку, в то время как Красные скинхеды – это обширное объединение антифашистских групп с различными идеологиями от анархизма до коммунизма, общим для которых является только одна цель – избавиться от *бонов* (другое название для неофашистов)³.

Негодование, но ответные действия в рамках закона

Наблюдая за столичными битвами из провинции, некоторые участники бурятских форумов симпатизируют «Антифа», что видно из их постов. Но похожие агрессивные группы малочисленны в самой Бурятии. Причина этого в редких нападениях в провинции по националистическим мотивам⁴, а также в широко распространенном в регионе дискурсе об осторожности и толерантности. Большинство участников форума рассматривают насильственную конфронтацию как деградирующую и приводящую к обратным результатам. Группа самообороны, организованная в Москве, является строго неконфронтационной и неполитической⁵. По существу, гнев направлен на причины расизма, политические условия в целом, а также на национализм, поддерживаемый государством. По мере знакомства с разнообразными веб-форумами создается впечатление, что расисты находятся под защитой, в то время как ответившие им с применением насилия

¹ СБН НУТШ: тема «Антифа» 2007. С. 1. Прочитан 14.10.2010 г.

² Центра «СОВА» в Москве выпускает отчеты о преступлениях на почве ненависти, которые широко используются такими международными организациями как ОБСЕ, «Международная амнистия» и др.

³ СБН НУТШ: тема ЭКК 2009. С. 7. Прочитан 20.06.2010 г.

⁴ Дело не в том, что в Улан-Удэ, столице Бурятской Республики, нет уличных банд. Как мне рассказали, они не появляются на национальной почве, и буряты не выступают против русских, однако поскольку местное население представлено двумя этими национальностями, они объединяются вместе против приезжих (азербайджанцев), которые захватили местный рынок.

⁵ Веб-сайт группы рекламирует занятия по самообороне и боевым искусствам для мужчин и женщин, а также выполняет ряд социальных функций.

несправедливо наказаны¹. Все чаще и чаще в течение 2009–2010 гг. реакция на подобные случаи менялась с комментариев типа «Надо действовать и отомстить, хватит бумагу марать!» до использования Интернета с целью привлечь внимание государства и изучить его ответственность перед гражданами.

Действия, предпринятые после убийства Баира Самбуева, поучительны. Сначала отец Баира написал сообщение на бурятском форуме под названием «Это касается каждого! Убийства наших должны закончиться!» (СБН НУТШ: ЭКК) и попросил поддержки. После этого один из участников форума подготовил письмо (от имени отца), адресованное Генеральному прокурору Российской Федерации и Председателю Следственного комитета при прокуратуре РФ. В письме было описано нападение, объяснялось, почему оно должно расследоваться как преступление, совершенное по мотивам межнациональной ненависти, также были указаны статьи Уголовного кодекса Российской Федерации, по которым возбуждено уголовное дело. Письмо заканчивалось фразой: «Просим вас, уважаемый генеральный прокурор, уважаемый председатель следственного комитета, взять данное дело под личный особый контроль». Стремительный поток комментариев, хлынувших после публикации письма, продемонстрировал, как негодование может открыть критическое обсуждение новых концепций взаимоотношений государства и гражданина с учетом международной практики. Например:

«По-моему, очень и очень мягко. Считаю, что писать надо жестко, они зарплату получают из твоих и моих налогов, мы платим деньги этим дармоедам в МВД, ФСБ, Прокуратурах, Госдумах, и Кремлях, а они еще за наши деньги нанимают и тренируют скинов. Не просим, а требуем. Напишите, что информация попала в западные новостные агентства, которые заинтересованы сделать репортажи о серии убийств российских граждан бурятской, тувинской и др. национальностей. Чтобы сохранить лицо государство ОБЯЗАНО в кратчайшие сроки расследовать и обнародовать результаты следствия, следствие и последующий суд должны быть публичными».

«Поддерживаю это замечание», – написал другой респондент, «в тексте недостает указания на ответственность государства за безопасность национальностей, проживающих на его территории и несущую

¹ Ранее в этом году в Москве группа хоккейных болельщиков напала на безработного калмыка. Он сумел дать им отпор, нанеся нападавшим легкие ранения. Их госпитализировали в больницу, но после оказания помощи отпустили по домам, в то время как калмык был задержан. «Почему этих п... отпустили? Они – нападавшие, на них нужно завести дела и посадить. а их понимаешь по домам...», – гласил гневный комментарий бурятского участника форума. СБН НУТШ: тема «*Бритоголовые*» 2010. С. 74, прочитан 11.10.2010 г.

щих гражданские повинности. Стоит указать, что квалификация заведомо расистского убийства как внерасового с самого начала делает органы следствия соучастником этнических чисток»¹.

Следом за этими постами в Интернете было размещено по меньшей мере два других письма, изложенные более строгим языком, адресованные депутатам Бурятского Парламента и Президенту России². Последующие безрезультатные дебаты в Думе со всеми подробностями обсуждались на форуме. Внезапное волнение было вызвано приездом в Москву специального докладчика ООН по вопросам прав коренных народов – к нему планировалось срочное обращение. Затем появились сообщения с неутешительными результатами: с официальным лицом ООН нельзя связаться лично («отправьте Ваше письмо в Женеву»), а обращение к Президенту России получило отписку от Управления Президента РФ по работе с обращениями граждан: «...Ваше обращение... в соответствии с ч. 3 ст. 8 Федерального закона от 2 мая 2006 года № 59-ФЗ ...направлено на рассмотрение в Прокуратуру г. Москвы»³.

Аргументы и контраргументы

Какие дискурсивные закономерности и логические планы возникают в ходе обсуждения произошедших событий на интернет-форумах? В оставшейся части статьи я рассматриваю этот вопрос относительно трех направлений дискуссии: а) как квалифицировать подобное преступление, очевидную предвзятость властей, и вытекающие отсюда заключения о гражданстве; б) новые представления о России и ее народах; в) формирование ненационалистической и нерасистской реакции на ксенофобию.

а) Преступление и власти

Власти объявили, что калмыцкий студент Дольган Никеев был убит в результате обычной уличной драки, и дело было юридически отнесено именно к такой категории⁴. Бурятские участники форума сомневались в этой версии, наоборот, они указали на явные призна-

¹ СБН НУТШ: тема ЭКК. С. 1. Прочитан 17 июня 2010 г.

² Президент Бурятии также направил свое обращение в Следственный комитет при Прокуратуре РФ с призывом к более серьезным мерам. Комсомольская правда <http://www.kp.ru/daily/24374/556347/> (Прочитан 21.10.2010 г.).

³ СБН НУТШ: тема ЭКК. С. 4. Прочитан 17 июня 2010 г.

⁴ Вот один из комментариев: «Ну что за легизм. В формальной войне, признаваемой обеими сторонами, нормы права и правда не действуют. А в фактической между нацистами и нацменами – иначе: федеральный центр войны

ки, свидетельствующие о характере совершенного преступления¹. Так, один из участников уточнял: «Всем давно известно, а уж сотрудникам МВД и подавно, что окрестности территории РУДН (где произошло нападение. – К.Х.) являются лакомым куском для наци. То, что убийство произошло именно 20 апреля (День рождения Гитлера. – К.Х.), уже должно навести сотрудников МВД на кое-какую мысль. То, что смерть наступила в результате ножевого проникающего ранения в грудь (отмечу единственного) тоже кое о чём говорит – именно одним ударом в жизненно важные органы учат убивать в так называемых тренировочных клубах наци. Касательно того, что кто-то из студентов-калмыков похлестал ремнем по лицу одного из молодчиков, что и послужило поводом к потасовке, полный абсурд! Интересно, сколько времени понадобилось пострадавшему, чтобы вытащить этот ремень? Даже, предположив, что так оно и было, то тем самым студент пытался отбиться от нападавших, ведь противники были вооружены»².

После таких сообщений все признали, что нельзя верить официальной версии события. Но встал другой вопрос – что же делать? Одним из предложений было, как говорится, расшаркаться перед властями. «Давайте отставим вопросы типа «напишите резкое письмо протеста». Этот вариант обращения, возможно, пойдет через органы власти Республики Бурятия, поэтому и стоит оставить «просительные» формулировки». Большинство ответов были достаточно смелыми, с осознанием значения общественного мнения в новой России.

«Надо завалить их обращениями. Нужно показать, что молча, как овцы сносить такое мы не будем. Надо создать мощный резонанс».

«Верно, только среди кого резонанс? чего колебание – жировых складок президентских тел? Нужны ПУБЛИЧНЫЕ обращения. Пусть и к президентам, но открытые, в общем доступе».

Внезапное циничное вмешательство: «Эх святая простота, не знаешь какие там особи наверху сидят. Их подобными письмами, слезами и соплями не прошибешь, люди каменные. Еще и посмеются про себя над подобными посланиями. Система их такими воспитала, кто не прошел через этот фильтр, те за бортом. Соответственно и мыслят другими категориями – выгодно или не выгодно, будут проблемы или не будут проблемы. Только это их заставит шевелиться».

не признает и на всей территории РФ прекрасно применяет необходимые нормы мирного времени. Нормы победителя». СБН НУТШ: тема ЭКК. С. 5.

¹ В последующих диалогах я опустила отдельные аргументы относительно других вопросов и (редко) изменила порядок постов, поскольку не все респонденты имеют одновременный доступ к сайту в момент размещения первого сообщения.

² СБН НУТШ: тема ЭКК. С. 11. Прочитан 11 октября 2010 г.

Никто не стал оспаривать это мнение, но большинство голосов звучало в пользу необходимости предпринимать действия: мы должны систематизировать ключевые идеи всех открытых писем, распространить манифест с опорой на международные законы, права человека и историю, должны организовывать публичные акции. Это покажет, что мы не намерены безропотно все принимать, но в то же время не бьемся в истерику наподобие парижских поджигателей автомобилей. Из сообщений видно, что в постсоветское время появилось что-то новое: люди задаются вопросом, в каком государстве они живут, что за система создает такие правила, и начинают судить об этом с точки зрения международных и общечеловеческих норм. Давайте рассмотрим, как сложно протекала дискуссия.

Кто-то написал: «Власти, даже если захотят (в чем есть большие сомнения), не смогут остановить распространение нацистских настроений «великороссов», потому что это стихия. Это нужно менять всю государственную политику, потому что когда есть умеренно националистические настроения, всегда будут и экстремистские. Они могут напичкать фашистские стаи провокаторами и агентами, но не поймешь, двойными или тройными. Проблема в том, что интернациональной идеологии больше нет (даже в том искаженном виде, как в позднем СССР), а в массовом сознании РФ (бывшая РСФСР) и есть страна и государство «великороссов» (по старому прозвищу), которые избавились от всяких “нацменов”, но не от всех, остальные вынужденно в составе. И не понятно, что с этим делать вообще, отвечать экстремизмом на экстремизм – не выход из положения, а путь к растущему беззаконию».

На это ответил некто Sanj: ‘Как-то странно вы рассуждаете, да нужно менять гос политику. власть сама не будет ничего менять если ее не дергать. дергать должен тот кто хочет жить. в данном случае мы. иначе просто выбьют. Вон медведу (Медведеву. – К.Х.) с его самодовольной мордой глубоко нас.... на каких-то там бурят или калмыков. если ничего не делать, то кранты. вот многие тут свидетели тому что буряты в прошлом году были активны, причем активны в законном поле... реально это к чему-то привело? это приводит к мысли о том, что действовать по законам этого государства в этом государстве не имеет смысла. кстати неизвестно чем закончатся движения калмыцких чиновников после убийства студента. но если ничем, то будет ясно, что смысла обращаться к чиновникам всех рангов нет. тогда остается только силовой путь. выбрать день скажем 9 мая и резать лысых п..... и покрывающих их ментов ...’

«Так вас-то как раз и арестуют, господин Санжи, и у вас не найдется покровителей в МВД и ФСБ. Для вас у них законы найдутся, это государство существует, оно полицейское и криминальное одно-

временно. Я как раз о вас думаю. И о себе тоже. Ничего не могу придумать, кроме как попытаться описать реальную ситуацию, она очень тяжелая. [...] Если на органы сильно нажмут, ну посадят они в тюрьму юного выродка – это только сделает из него квалифицированно-го кадра уголовного мира. Органы это вполне устраивает, потому что при засилии криминала их роль существенно возрастает, иначе от кого они «крышевать» будут? Террористами можно разжечь ксенофобию и повысить рейтинг, а нацистами пугать либералов и Запад, мол вон смотрите, если не мы, то кто [вас защитит]?»

Далеко не все участники форума разделяли цинизм при взгляде на отношения между государством и бандами, но все же понимание скрытой связи между «органами» и расистами сохранялось. Возникла обычная тема – держитесь подальше от Москвы: «волков бояться – в лес не ходить!». К этой характеристике добавился пост: «У дорогих Вам бурят (!) и калмыков (и других неславянских народностей РФ) есть своя голова на плечах. Они едут учиться и работать туда, куда хотят, и будут бороться за то, чтобы для них не было запретных территорий (что вообще за бред – не жить в столице родного государства), и чтоб в любом уголке страны их знали и уважали за то, какие они люди, а не какой они национальности».

Тут же нашелся остроумный ответ: «А территория ни для кого не запретная, я тоже могу в Грозный купить билет и поехать, но куда там, мягко скажем, не совсем благоприятная ситуация, не поеду»¹.

Рассказы о том, как граждан выдворяют из столицы своей собственной страны, уже вызвали резонанс: этот вопрос был поднят Президентом Бурятии в его письме Прокурору в 2009 г., где прозвучали слова: «Родители боятся отправлять своих детей на обучение в ВУЗы Москвы», которые затем были неоднократно перепечатаны в региональной прессе. Эта точка зрения разожгла очередную серию дебатов не столько о характере государства и его «органов», сколько о русскости, территории и идентичности.

Новая воображаемая территория: их земля и наша земля

«Как чужие в своей стране живем. Видимо, наша раша уже не наша». Наряду с такими комментариями, участник другого форума, где «меньше эмоций, более качественная информация и содержательный анализ», разместил карту России после предполагаемой ликвидации Республики Бурятии и слияния всех национальных республик и этнических регионов в гомогенные суперрегионы, управляемые из Москвы. Напряжение в этом вопросе вызвал процесс губернизации

¹ Ряд аргументов можно обнаружить на форуме СБН НУТШ: тема ЭКК. С. 10. Прочитан 11 октября 2010 г.

после 2000 г., в ходе которого два бурятских национальных округа вошли в состав более крупных областей [Амоголонова: 69].

Размещение карты вызвало «логическую» реакцию: «Легко составить план, как русских в Сибири “растворить” в национальных республиках». Другие участники форума написали, что на форуме следует обсуждать реальную ситуацию, а не некий выдуманный сценарий и что размещение карты это просто повторение антирусской риторики¹. Однако несмотря на подобные аргументы, количество постов, ставящих под сомнение концепцию «России» на форуме, посвященном нападениям по мотивам расовой неприязни [СБН НУТШ: ЭКК] только увеличивалось.

Один из участников выразил свой гнев в отношении того, «что русские называют “добровольным вхождением” (нерусского населения в состав империи. – К.Х.), “освоением Сибири” и “первопроходцами”, как будто до них тут никто не жил. [...] И все это подается официальной “историей” как само-собой разумеющееся, это где-то там, не здесь, не у нас, безжалостные конкистадоры творили геноцид, а русские – это самая миролюбивая нация !?» «Русские живут на чужой земле, многие с пренебрежением относятся к народам, издавна населяющим эту землю, часть из них ненавидит бурят, калмыков, чеченцев, якутов, людей других национальностей, могут в глаза оскорбить, сказать «понаехали», совершенно не понимая что это наоборот, они здесь пришлые, понаехали ... [...] Никто вас сюда не звал! Вы должны жить где-то там, в районе рязани, ярославля, новгорода!»².

Нужно понимать какими раздражающими были такие сообщения даже для постоянных обитателей сайта, поскольку образовательные программы в Бурятии не отражают антиколониальный дискурс, в то время как у народов, проживающих в сообществах с расовыми проблемами, антиколониальный дискурс впитывается с детства. Вопреки всему, что буряты изучали в школе, появились посты, изображающие первых русских как пришлое скандинавское население, которое, следовательно, не является автохтонным на большей части западной России³, и тем более не может быть законным правителем обширных пространств Азии. Вместо этого сложился образ русских как людей исконно населяющих, в сущности, только небольшую территорию вокруг Москвы⁴.

¹ СБН НУТШ: тема «Наша информационная компания: буряты плюс калмыки плюс ...». С. 1. Прочитан 11 октября 2010 г.

² СБН НУТШ: тема ЭКК. С. 6. Прочитан 17 июня 2010 г.

³ СБН НУТШ: тема ЭКК. С. 5. Прочитан 17 июня 2010 г.

⁴ См.: Амоголонова [2008: 76], которая рассматривает «установленную мифологию» среди бурят, согласно которой вся территория России принад-

Незамедлительно последовал контраргумент: «Правильно! Русские варвары врывались в *кишлаки, аулы и улусы* и оставляли после себя заводы, театры и библиотеки».

В конце концов, всплыло «слово в движении» *колониализм*: «Ты правильно заметил, что оставляли после себя... особенно в *кишлаках* и *аулах*, которые там в принципе были построены только под русских колонистов и только для нужд русских колонистов. Библиотеки, а также театры и заводы и предприятия оставила нам **Советская власть**, а никак не русские».

На что последовал ответ: «Если мы ... не нужны со своими *кишлаками, аулами и улусами*... отпустите нас от себя и не нужны нам ваши библиотеки с пропагандой великорусской. будем петь и танцевать ... на траве зеленой, а заводы такие как ЦБК на Байкале¹ можете забрать собой... Ну а нефть и газ попытайтесь добывать у себя где нить под брянском или владимиром. И дотации... ваши не нужны, так как вы уже забрали из региона по данными Кудрина, 60 % доходов!! зачем, что бы вернуть их дотацией ... не надо такого»².

Таким образом, обсуждение гибели одного человека быстро переросло в широкие дебаты и возникновение критических «встречных нарративов». Хьюит определяет встречный нарратив, как сообщение, которое «имеет форму представленного в ответ на более раннюю историю или истории, и ожидающее дальнейшего продолжения другими рассказчиками» [Hewitt: 57]. В этом случае карта предполагаемой территориальной ассимиляции породила нарратив о том, что русские, действительно, обособлены от бурят и должны жить на своей далекой родине. Также русских вычленили из такой всеобъемлющей категории как *Советская власть*, которая, по мнению участников форума, исключительно сама принесла блага бурятам. Впрочем, это ушло навсегда, а логические размышления привели к вырисовыванию образа России как обширной территории, поделенной и населенной отдельными «автономными» народами (новый предмет обсуждения), владеющими по существу ресурсами своего надела.

В то же время на этих бурятских форумах калмыки, татары, якуты, тувинцы, алтайцы, башкиры и др. стали оставлять сообщения и публиковать материалы о себе. Один из форумов даже называется «Буряты плюс калмыки плюс...», и таким образом создавалось впечатление, что формируется своего рода круг людей неславянского

лежит русским, в то время как бурятам принадлежит лишь их собственная земля.

¹ Целлюлозная фабрика, известная своими выбросами, загрязняющими Байкал.

² СБН НУТШ: тема ЭКК. С. 10. Прочитан 11 октября 2010 г.

происхождения, которые схожим образом стали жертвами русских националистов. Совсем необязательно, что это приветствуемая картина¹, и публикуемые материалы разнообразны и переменчивы: например, калмыцкие блоггеры более тактичны в отношении уязвимых мест русских людей², в то время как татарские посты более агрессивны и фиксируют каждую угрозу национальной автономии. Не представляется возможным детально разобрать все эти дискуссии, но стоит отметить, что подобная кросс-региональная солидарность помогла совершить следующий важный шаг. Нет ничего удивительного в том, что буряты будут симпатизировать калмыкам, с которыми имеют общие монгольские корни и являются последователями той же религии – буддизма. Но сейчас они находят точки соприкосновения с другими народами, отличными в культурном отношении, включая и тех, кто традиционно исповедует ислам. Значительное количество страниц на бурятском форуме посвящено борьбе татар за сохранение доли суверенитета, включая, например, долгую дискуссию о политическом смысле инициированного Москвой предложения изменить титул Президента (Республики Татарстан), понизив его ранг до Главы (*глава республики*), равнозначный Главам регионов (с преобладающим русским населением)³. Некоторые бурятские посты защищают текущую политику государства⁴ и утверждают, что попытка спро-

¹ «Теперь Россия делится на русских и нерусских. Это приведет к краху. [...] Знали бы мои деды не русской национальности, которые погибли на Белорусском фронте, что фашизму будут подвергнуты его потомки в стране, которую защищали! А Путин в это время поет песенки в Питере. Какие власти, такой и народ» (СБН НУТШ: тема ЭКК. С. 13).

² Значительно большая часть калмыков, нежели бурят зависит от работы и денежных переводов из российских городов, и они имеют более тонкое понимание различий, существующих между русскими людьми. Характерный ответом на вопрос «Почему обычные люди в Москве иногда плохо относятся к выходцам из Азии?» стало «Вы знаете, москвичи, они ведь не только нас ненавидят, они и русских ненавидят, тех которые приехали из провинции. Но, конечно же, эти люди [которые ненавидят других] в основном, бедны и неграмотны. Если ты работаешь в солидной крупной компании, к тебе относятся совершенно нормально» (Баасанджав Тербиш, ПМА, Калмыкия, 2010 г.).

³ СБН НУТШ: тема «Россия только для русских». С. 109. Прочитан 19 октября 2010 г.

⁴ Например, практика назначения славянина (*варяга*) из другого региона Президентом Бурятии, с параллельным назначением бурята на должность мэра является вполне оправданной, хорошо выдержанной мерой для борьбы с клановостью и коррупцией. Правда, ответное сообщение гласило: «*Варяги* не коррумпирувань?» (СБН НУТШ: тема «Россия только для русских». С. 110–111. Прочитан 30.12.2010 г.).

ектировать будущее в оппозиции к России приведет к катастрофе, но многие хвалят татар за их «логические действия» в отстаивании своей позиции перед Москвой¹. Прослеживается даже понимание по отношению к чеченцам, так очерняемым в СМИ. На форуме их называют «бедные чеченцы», когда задерживают «Черных ястребов», на бурятском форуме появляются длинные цитаты из сообщений кавказцев, объясняющие их состояние².

Возможность сплочения потерпевших прослеживается и в совершенно другом измерении – гендере. В конце 2010 г. на одном из разделов форума на СБН началась дискуссия о нападениях на женщин, должны ли они теперь изменить свой стиль жизни в Москве, и должен ли быть особый ответ от женщин³.

Посмотрите на себя

Отличительной чертой дискурса на бурятском форуме является то, что конфронтационные посты наводят на другие размышления, поскольку отчасти «быть логичным» подразумевает исследование собственных исходных идей. «Я в Москве живу 7–8 лет, за это время я НИ РАЗУ не встречал *скинов*... [...] Вот все говорят в Москве одни нацисты, а вы посмотрите, что происходит дома. У нас в Улан-Удэ как-то презрительно относятся к приезжим из районов, грубо называя их *головарами*. У меня есть несколько знакомых, которые иногда избивают «головаров», а на мой вопрос «почему?», отвечают: «да ... понаехала деревня»⁴.

Последовал обмен еще более резкими сообщениями. Кто-то разместил копию письма в Государственную Думу, призывая оказать противодействие неонацизму и выступить с законодательной инициативой по более строгому наказанию за убийства, совершенные по мотивам межнациональной ненависти.

«Подождите, это ошибка», – был ответ. «Вы уверены, что второе предложение не противоречит первому? В первом речь о неонацизме. Во втором – уже о любых преступлениях, связанных с делами нацио-

¹ Например, бурятские участники форума сочли «логичным», когда в конце 2010 г. татарские активисты угрожали уничтожением памятника русским солдатам, павшим при взятии Казани в 1552 г., до тех пор, пока их предложение установить похожий памятник погибшим татарам-защитникам Казани не было принято. СБН НУТШ: тема «Россия только для русских». С. 113. Прочитан 3.1.2011 г.

² СБН НУТШ: тема «Бритоголовые». С. 84 и след. Прочитан 20.2.2010 г.

³ СБН НУТШ: тема «Ксенофобия в России». Форум басагадай сесерлинг. Прочитан 29.12.2010 г.

⁴ СБН НУТШ: тема ЭКК. С. 11. Прочитан 11 октября 2010 г.

нальностей: даже совершенных *нацменами*, в т. ч. и по необходимой обороне. [...] Т. е. любые «массовые беспорядки» на антифашистском или национальном митинге в защиту своих прав [...] Стерты различия между нападающей стороной и обороняющейся. [...] Да, они будут объединены критерием насильственности. Но достаточно ли этого для приравнивания ответственности за то и за другое?»

На что ответили: «Неужели вы серьезно думаете, что кто-то из *нацменов* или *антифа* будет УБИВАТЬ на почве политической борьбы?»¹

В декабре 2010 г. были арестованы убийцы Баира Самбуева, и вскоре открылся новый форум. Кто-то поспешно заметил, что по его/ее мнению это еще ужаснее, когда нерусские расисты нападают на нерусских. Последующий ответ передал всю нравственную значимость, с которой обсуждаются подобные вопросы. «Видимо, ваше сознание ассоциирует такую социальную болезнь как расизм, исключительно с лицами славянской национальности, в принципе понятно почему это у вас, но это не правильно. и это дает понять что у вас «туннельный» взгляд на эти вещи. каждому из нас так же нужно следить за своей ментальностью, ведь нередко и кто-то из нас может себе позволить испытывать неприязнь по национальному признаку например к китайцам или представителям кавказских народностей. Т. е. из данного случая нужно взять и для себя урок, и внимательно следить за своей ментальностью и ментальностью своих близких. Не дай бог, если какой-нибудь бурят однажды окажется на месте обвиняемого [в убийстве Самбуева]»².

Далее последовали вопросы по порядку: как мы сами относимся к чужакам, и если вступаем на путь насилия от лица нашего народа, значит ли это, что в нравственном отношении мы лучше, чем другая сторона?

Длинная дискуссия по этому поводу имела место на форуме «Россия только для русских» после того, как кто-то предложил бурятам учиться у дагестанцев, которые яростно сражались против уничтожения в XIX в. Кто-то добавил, что даже если агрессивные даги и избивали бурят, когда они вместе служили в армии, то нет сомнений в том, что слабаки буряты того заслуживали.

«Железная логика!» – был ответ. «Следуя этой логике, и русских националистов оправдать – как два пальца об асфальт. Сразу оговорюсь, для меня что националист, что нацист – один х...». «Да», – написал другой участник, «вроде как защищаешь дагов, а тут такое

¹ СБН НУТШ: тема ЭКК. С. 3. Прочитан 13 июня 2010 г.

² СБН НУТШ: тема «Поймали уродов – убийц Баира!». С. 2. Прочитан 26.12.2010 г.

вопиющее проявление нетолерантности! Надо уважать чужие традиции»¹.

Здесь я рискну предположить причину этих осторожных рефлексирующих ответов от бурятских участников форума. Каждое нападение на молодого человека – это одновременно трагедия для его семьи и родственников, и в то же время это жестокое оскорбление, нанесенное самооценке бурят как народа. Поэтому мое объяснение относится к стереотипам о «свойствах» того или иного народа, которые распространяются как неприятное изображение. Реагируя на происходящие события, буряты оказываются в ловушке между двумя противоположными, надуманными представлениями: с одной стороны яростные ожесточенные националисты, олицетворяемые дагами (чьей редко упоминаемой тенью являются, конечно, чеченцы, завуалированные ненавистные исламские террористы). С другой стороны, стоит бесчеловечный образ *манкурта*. Следующее «слово в движении» – *манкурт* обозначает бездушное рабское создание, потерявшее связь со своими корнями, забывшее о своем родстве. Термин произошел из турецкого мифа, популяризированного киргизским писателем Чингизом Айтматовым. В романе Айтматова описывается жестокий способ превращения пленника в зомби-*манкурта*, которому надевали на голову шапку из освеженной шкуры верблюда, высыхая, она выжимала из человека разум, превращая его в идеального раба своих хозяев. *Манкурт* был весьма популярным образом в СССР². Затем слово вновь возникло на интернет-форумах, главным образом в качестве оскорбительного высказывания в адрес людей, которые производят впечатление бездумно отказавшихся от бурятской культуры, или которые признают, что не особенно сожалеют о незнании бурятского языка³. Между крайней агрессией и крайней пассивностью существует территория неопределенности, где бурятам еще предстоит найти свой голос.

Заключение

Развивая упомянутую в начале статьи идею Холмса о том, что слова составляют важную часть понимания и так создают современную экономику, доводы данной статьи показывают, что слова играют похожую роль и на начальных этапах формирования политики. Не-

¹ СБН НУТШ: тема «Россия только для русских». С. 108. Прочитан 10 октября 2010 г.

² См. дискуссию о *манкуртизме* в современном Казахстане: [Bhavna Dave 2007: 50].

³ СБН НУТШ: тема «Буряты плюс калмыки...». С. 2.

определенность событий – вот что объединяет эти два примера. Холмс говорит об экономике как о разработке методов для контроля сдвигов и меняющейся динамики мировых рынков, где информация не полна и искажена, где сосуществуют рациональное и иррациональное [Holmes: 384–385]. Аналогично буряты, калмыки и др. пытаются решить, что же делать с удаленными в пространстве, непредвиденными событиями, информации о которых можно с трудом доверять. Холмс утверждает, что в подобных ситуациях слова, которые люди используют, служат для обозначения контекста, и они стремятся придать им устойчивость, так чтобы случившееся уже не было накатывающей волной новых наблюдений, а стало понятным сценарием, вполне ожидаемым и предсказуемым [Ibid: 385–386]. Данная статья наводит на мысль, что дискуссии интернет-форумов могут выполнять функцию определения контекста, исходя из чего, я выделила три такие темы: критика государства и его политики в отношении расистских банд; представление новой политической географии Российской Федерации и обсуждение способов защиты национального интереса без риска превращения в националиста.

Безусловно, интернет-форумы не всегда работают подобным образом, и поэтому я считаю, что необходимо выйти за пределы понятия «слова» в варианте Холмса, или, в сущности, любого другого объекта, будь то карты, мультфильмы, видео и т. д., и исследовать жанр или *стиль аргументации*, которым пользуются люди. В случае с *нацменами*, на чьих земляков было совершено нападение – вопреки тому, что можно было бы ожидать – их негодование не свелось только к простой ярости. Наоборот, их ответ смог быть в стиле более или менее рациональной дискуссии, где высоко ценилась «логика». В случае с бурятами за такой формой реакции могло стоять множество факторов, включая их длительную историю в России, или опасения последствий, или буддистские аспекты их культуры. Тем не менее я выделила две взаимосвязанные особенности политики знаний в постсоветской ситуации.

Одна из них – это избегание двух популярных, но чрезвычайно непривлекательных крайностей, которые для удобства я обозначила как 'даги'-борцы за независимость / террористы и *манкурт* – зомбированный раб. Другая особенность – в случае, если кто-то согласен с нежизнеспособностью таких крайностей, то он действует в умеренном поле, и ему стоит знать, что для противостояния националистическому насилию он должен сам избегать такого яростного национализма.

Нелегко прийти к такой позиции, и отнюдь не все участники форума ее разделяют, поскольку в конечном счете существуют другие преобладающие и угрожающие нарративы ассимиляции, оккупации,

распада и искажения, которые вызывают в некоторых людях гневный отклик. Стоит отметить, что в своей книге «Сопrotивление жертвенности на Корсике» [Candea: 369–384] Матеи Кандея писал, что когда подогреваются националистические настроения, схожие преувеличенные истории появляются с обеих сторон. Например, в 2008 г. радикальные русские националисты заявили, что их оскорбили, и они обратились в прокуратуру с заявлением на художницу Хейдиз за искаженное представление русской души, что могло привести по их словам к русофобии. На картине под названием «Химера загадочной русской души» изображено двухголовое чудовище, одна голова которого одета в кокошник, другая в шапку-ушанку; в лапах чудовища топор, флажок с антисемитской надписью и бутылка водки. На второй картине «Welcome to Russia» изображен скomorох, слева от него нецензурная надпись, справа – слова из молитвы¹.

Эта борьба с образами врага напоминает шаманские битвы, использующие образы духов, и поэтому удивительно то, что один из бурят прокомментировал в своем, приведенном ниже сообщении, которое имело обратный смысл: не надо бороться за свою исчезающую культуру. Он/она отвечал кому-то на обвинения в беспринципности и пренебрежении к его народу, языку и культуре.

«Прочитай мои прошлые посты в этой теме. С пустых обвинений ты можешь перейти на доводы? Вот объясни мне беспринципному, зачем нужно охранять культуру от других культур и безкультурия? *Важно*. Если культура устраивает конкретное поколение людей в конкретном регионе, они ей следуют и почитают, то как она вымрет? *Напротив*, люди перестают ее соблюдать – значит им она не нужна, так ведь? Приходит заморская культура, люди начинают следовать ей, значит она им больше подходит, ну че за старое держаться то? только потому что она наша?»²

Судя по множеству интернет-постов, немногие готовы полностью принять такую радикальную позицию, но реалистичный, почти сдержанный стиль аргументации привычен и достаточно распространен на подобных форумах. Это наводит на мысль, что этнополитическая мобилизация, включающая митинги протеста, обращения партийных лидеров, марши, развевающиеся баннеры, и т. д. [Амоголонова: 70–71] не всегда оптимальна для образованных бурят, многие из которых заняли позицию, которую можно назвать «пост-националистической».

¹ В свое оправдание художница заявила, что обе эти работы ни что иное, как иллюстрации теории Бердяева о двойственности русской души! СБН НУТШ: тема «Бритоголовые...». С. 76.

² СБН НУТШ: тема «Наша информационная компания...». С. 2. Прочитан 11 октября 2010 г.

Именно такая позиция делает их строгими *гражданами* – действительно рациональными относительно политической подоплеки декабрьских волнений в Москве¹ и имеющими в своем арсенале аргументы, а не лозунги.

Авторизованный перевод с англ. Е. Питерской

Литература

Абдулова И. 2002. Политические граффити Иркутска. Байкальская Сибирь: фрагменты социокультурной карты. Проект Этнополитическая ситуация в Байкальском регионе: мониторинг и анализ. Вып. 4. Иркутск: Иркутский государственный университет.

Амоголонова Д. Д. 2008. Современная Бурятская этносфера: дискурсы, парадигмы, социокультурные практики. Улан-Удэ: Издательство бурятского государственного университета.

Гусейнов Гасан. 2005. Карта нашей родины: идеологема между словом и телом. М.: ОГИ.

Тишков В. 2001. Общество в вооруженном конфликте: этнография чеченской войны. М.: Наука.

Тишков В. 2005. Российский народ как европейская нация и его евразийская миссия. Политический класс. № 5 (Май). 73–78.

Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д. 2004. Специфика формообразования в российско-евразийской цивилизации // А. О. Чубарьян (ред.) Цивилизация. Том 6. Россия в цивилизационной структуре евразийского континента. М.: Наука. С. 32–64

Brown, Wendy. 2006. *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Callon, Michel. 2007. *Performative economics* // Donald MacKenzie, Fabian Muniesa and Lucia Siu (eds.) *Do Economists Make Markets?* Princeton: Princeton University Press. P. 311–357.

Candea, Matei. 2006. *Resisting victimhood in Corsica* // *History and Anthropology*. Vol. 17. № 4.

Dave, Bhavna. 2007. *Kazakhstan: Ethnicity, Language and Power*. London: Routledge.

¹ См. развернутую дискуссию на форуме СБН НУТШ: «Бритоголовые...». С. 82–86, где говорится о том, что волнения на почве ксенофобии были спровоцированы проправительственными элементами с целью отвлечь население страны от реальных экономических/политических проблем, переключить гнев народа на беззащитных приезжих, а также усилить шансы политических лидеров на предстоящих выборах, демонстрируя необходимость в «твердой руке» в правительстве.

Harkin, James. 2010. Cyber-con // *London Review of Books*. Vol. 32. № 23, 2nd December 2010. P. 19–21.

Holmes, Douglas R. 2009. Economy of words // *Cultural Anthropology*. Vol. 24. № 3. P. 381–419.

Latour, Bruno. 2003. What if we talked politics a little? // *Contemporary Political Theory*. 2003. Vol. 2. № 2. P. 143–64.

Leviyeva, Elina. 2005. The changing face of the Russian democracy: racism and xenophobia in Russia – foreign students under attack in Russia and U.S. *HeinOnline* – 7 Rutgers Race & L. Rev. P. 229–288.

Oushakine, S. 2009. *The Patriotism of Despair: Nation, War and Loss in Russia*. Cornell: Cornell University Press.

Ozernoy, I. 2009. Nashi: “ours” as in “not yours” // in Mort Rosenblum and Gary Knight (eds.) *Dispatches – on Russia*. London: Simba Gill.

Rancour-Laferrriere. 2000. Assimilationism in relation to ethnic hatred among Russian nationalists // *Ab Imperio*. 2000 (1). P. 131–145.

Shlapentokh, D. 2010. Kondopoga – ethnic/social tension in Putin’s Russia // *European Review*. Vol. 18. № 2. P. 177–206.

Shnirelman, V.A. 1998. Russian neo-pagan myths and anti-Semitism // *Acta*. № 13. Analysis of current trends in anti-Semitism. <http://sicsa.huji.ac.il/13shnir.html>

Tishkov, V. 1997. *Ethnicity, Nationalism and Conflict in and After the Soviet Union: The Mind Aflame*. London: Sage Publications.

Tsing, A. Lowenhaupt. 2009. Words in motion // Carol Gluck and Anna Lowenhaupt Tsing (eds.) *Words in Motion: Towards a Global Lexicon*. Durham and London: Duke University Press.

Umland, A. 1997. The post-Soviet Russian extreme right // *Problems of Post-Communism*. Vol. 44. № 4. P. 53–61.

Yurchak, A. 2006. *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*. Princeton: Princeton University Press.

Раздел V
АНТРОПОЛОГИЯ: РАЗНОЕ

О.Ю. Артемова

НИЖНИЕ СЕРГИ. СТРАНИЦЫ ПОЛЕВОГО ДНЕВНИКА*

Предварительные замечания

Волею судеб автору этих строк после тридцати лет изучения традиционных культур охотников и собирателей экзотических южных стран – Австралии, Африки, Южной Азии – после многолетних попыток проникновения в процессы ранних этапов социальной эволюции, после нескольких экспедиций в удаленные уголки пятого континента, где коренные жители все еще сохраняют многие ценности своего традиционного «первобытного» наследия – мне привелось обратиться к изучению городской антропологии и начать полевые исследования в одном из малых городов Среднего Урала. Город Нижние Серги, имевший в течение двухсот лет мощное металлургическое производство, ныне же превратился в одно из самых, как сейчас выражаются, депрессивных мест современной России. В.А. Тишков, побывав недавно на своей малой родине, написал о нем небольшой очерк, с горечью озаглавленный «Убитый город» [Тишков 2010]. Он и подал нам идею провести специальное исследование в Нижних Сергах.

Город был основан в 1743 г. Как и многие другие уральские города, он сформировался вокруг металлургического завода, который был создан Никитой Демидовым. Первоначальное население заводского посада состояло преимущественно из крепостных крестьян, строив-

* Публикация отражает наблюдения, полученные во время работы, выполнявшейся в рамках научно-исследовательского проекта «Социальная антропология современного Российского города: изучение и подготовка специалистов» в Российском государственном гуманитарном университете и Институте этнологии и антропологии РАН под руководством В.А. Тишкова. Финансирование по Федеральной целевой программе Министерства образования и науки РФ «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» 2009–2013, государственный контракт 02.740.11.0352.

Выражаю огромную благодарность за содействие в нашей работе всем жителям Нижних Серг, которые не пожалели времени для бесед с нами, а также сотрудникам районной и городской администраций, которые любезно нам помогали.

ших завод и в дальнейшем обеспечивавших его производство. Люди, считающиеся потомками первых насельников Нижних Серег, до сих пор зовутся гамаюнами и воспринимаются как некая культурно-обособленная, своеобразная общность русских. Так именовались в XVIII–XIX вв. крестьяне Калужской губернии, принадлежавшие к Ромодановской вотчине и насильственно переселенные на Урал. Существует несколько версий, объясняющих происхождение названия «гамаюны», ни одна из них не считается достоверной [см. подробнее: Артемова О.Ю., Артемова Ю.А., Вьюев, Тишков 2010].

С конца XVIII в. и до начала Первой мировой войны завод сменил целый ряд владельцев, переходя от периодов спада производства к периодам его интенсификации. В 1889 г. были пущены две мартиновские печи, они были в десятке первых на Урале. В 1891 г. было создано прокатное производство. Перед революцией 1917 г. на металлургическом заводе трудилось около 2300 человек. Нижнесергинский завод по количеству жителей превосходил все города (за исключением Екатеринбург), находящиеся на территории Среднего Урала, и уступал только Нижнетагильскому и Невьянскому заводам. В 1910 г. в Нижних Сергах проживало 16,6 тыс. человек; в поселке имелись больница, четыре школы, 51 торговое заведение, две церкви [Анимица 1975: 102–103].

В период революционных событий и Гражданской войны завод не работал. Но позже был восстановлен и его производство медленно, но неуклонно наращивалось. «Значительным предприятием стал также Нижнесергинский леспромхоз» [там же: 104]. В 1943 г. указом Президиума Верховного Совета РСФСР поселок Нижние Серги – ровно через 200 лет после своего возникновения – был переведен в разряд городов районного подчинения, стал городом Нижние Серги.

При всех известных пороках советская эпоха для нижнесергинцев была во многих отношениях куда более благоприятной, чем эпоха постперестроечная. Завод поддерживался и расширялся за счет огромных государственных дотаций. Он обеспечивал нужды сотрудников и их семей. Финансировались медицинское обслуживание, детские сады, клубы, кинотеатр «Авангард», Дворец культуры металлургов, библиотеки [там же: 104]. Велось строительство многоквартирных домов (двух-трех-пятиэтажных, кирпичных и блочных). Качество домов было, конечно, низким, но множество семей обрело собственное жилье, более комфортабельное, чем у них было в прошлом. В конце 1970 – начале 1980-х на средства завода был построен комплекс домов улучшенной планировки. Квартиры в них предназначались для молодых семей, а весь микрорайон получил название Молодежного жилищного комплекса – МЖК. Там были детский сад, магазины, спортивные клубы. Молодежь, поселившаяся в новых

домах, была энергична, инициативна в усовершенствовании быта, и в организации досуга. Это было самое успешное время в послереволюционной истории города, внушавшее его жителям надежды на будущее, – надежды, которым не суждено было исполниться. В 1979 г. в городе насчитывалось 15,5 тыс. человек.

В 1990-е начался спад производства. В 2004 г. было остановлено мартеповское производство, признанное устаревшим. Это повело к неуклонному сокращению и объема продукции завода и рабочих мест. В настоящее время на заводе работает лишь стан «250», выпускающий стальную арматуру для строительных нужд, а количество людей, занятых в его производстве сократилось к 2010 г. примерно до 800 человек (а в лучшие времена там, по непроверенным данным, трудилось до 4000 человек).

В 2001 г. завод перешел в руки крупного промышленного магната Н. Максимова, а в 2009 г. его владельцем стал другой магнат – В. Лисин. К настоящему времени положение завода серьезно ухудшилось даже по сравнению с кризисным 2007 г. За спадом производства последовал и отток населения. Кроме того, ухудшение уровня жизни и медицинского обслуживания повело к уменьшению рождаемости и увеличению смертности людей. В настоящее время, численность жителей снизилась примерно до уровня 1931 г., весьма тяжелого для Среднего Урала и для России в целом, и город пришел в упадок не только по сравнению с относительно стабильным периодом конца 1970 – начала 1980-х, но и с кризисными 1990 гг.

Страницы полевого дневника

Мы (участники экспедиции – доцент Учебно-научного центра социальной антропологии РГГУ Ю.А. Артемова, студент того же вуза М.И. Вьюев и автор этих строк) приехали в Нижние Серги 15 августа 2010 г. Нас встретил на станции Дружинино (примерно в 30 км от города) Виктор Иванович Кривошеев – художник–дизайнер, краевед, эрудит, ставший нашим главным помощником и информантом. Дорога от Дружинино до Нижних Серг очень красивая, воздух чистый, солнечный. Вокруг горы, поросшие пихтовым, еловым и лиственным лесом, небо ярко-голубое, легкий ветерок. Проехали специально через Атиг (Тиг – название реки), где бывший завод «оккупировали» китайцы, делают там обувь, носа оттуда не кажут, сидят взаперти (по словам Кривошеева и водителя Юры). Командует ими «какой-то армянин». Конечно, мусор, заброшенные дома и все такое, но и храм, и красивые ухоженные дома с крытыми дворами, и наличники резные, и ворота с резьбой затейливой, и краски разные, вплоть до ярко лиловой и желтой используются для домов (потом говорили, что кра-

ски воровали на атигском велосипедном заводе, а завод встал, и стало нечем красить). Правда, часто только фасады ярко выкрашены. Цветы с занавесками на окнах красивые у многих, и цветов полно в палисадниках самых разных, в том числе и совсем не северных. Даже мальвы, типичные для Украины, выращивают. Люди, в основном, вполне достойного вида на улицах, хотя есть и опустившиеся. Последние почти исключительно мужчины.

То же и в Нижних Сергах, но природа еще красивее. В чаше они, вокруг внушительные горы, поросшие хвойным и смешанным лесом. Город необычайно красит пруд, созданный еще при Демидове для нужд заводского производства. Зеркало воды огромное, дома, раскиданные по горным склонам, и сами горы – чудно в нем отражаются. Улицы, застроенные частными домами, пусть даже многие из домов и заброшены, выглядят живописно и уютно, но в так называемом Городке – тоска. Пятиэтажки серые, унылые до ужаса. Поселились мы в маленькой квартире. В доме из серого кирпича вставлена секция из красного, был взрыв газа лет шесть назад. Погибла пожилая женщина, по вине которой это и произошло. Очень сомнительный балкон. Стараемся на него не выходить. А вообще интерьер – как окунулись в жизнь семидесятых. Машина времени толкнула нас лет на сорок назад.

На следующий день бродили по городу. Прошли вверх до конца нашей улицы – Розы Люксембург – на гору. Красиво очень. Дома всякие – кирпичные многоэтажные, деревянные заброшенные, ухоженные с резьбой, средние. У многих огороды и сады, цветники на каждом шагу. Очень хорошенькие окошечки с занавесками, по пять окон, герань на окнах или фиалки. Это стиль, чтобы занавески тюлевые с видными рисунками, одинаковые на всех пяти окнах, а цветы одной породы, в однотипных горшках, но разной окраски: фиалки белые, фиалки розовые, фиалки лиловые. Вот женское досуговое занятие, требующее времени, любви и труда. Много резьбы на окнах, на воротах. Интересные штуки на дверях у замков. Кольца, под ними какая-то разнообразная торежка. Многие горожане до сих пор живут в домах с так называемыми гамаюнскими крытыми дворами: хозяйственные постройки и внутренний двор усадьбы встроены под одну крышу с основным жилым помещением, это помогает сохранять тепло в доме, а когда-то еще и обеспечивало условия для зимнего содержания скота и хранения продовольственных запасов. По словам В.И. Кривошеева, крытые дворы указывали на хороший достаток и солидный статус хозяина. Только зажиточный и рачительный хозяин мог позволить себе крытый двор. Если двор не крыт – значит «хозяин ни к чему не годен». Над воротами дома с крытым двором обычно имеется застекленное окно треугольной формы, чтобы свет

проникал во внутреннее пространство двора. Теперь, конечно, крытый двор не говорит о зажиточности, так как многие просто живут в домах, доставшихся от родителей или даже дедов. Не держат теперь в большей части таких дворов и скота. Однако к большинству домов сзади примыкают довольно обширные огороды, как правило, уходящие вверх в гору. (См. фото 14 вклейки.)

Возвращались по параллельной улице Титова. Встретили В.И. Кривошеева. Он сказал, что намечается перемена погоды к худшему и предложил – пока солнечно и тепло – поехать на берег пруда, где у него дача. Мы зашли в кафе «Асоль», пустое и приличное, вкусно, быстро и нереально дешево. Потом поехали на городском автобусе, В.И. ругал местные автобусы. А по-моему, ничего. Я видала куда хуже. Главное – не битком. Народу мало, можно сесть, дешево, ехать близко. Шли затем вдоль берега. Смотрели на богатые и небогатые дачи, построенные екатеринбургскими «шишками», бизнесменами и т. п., и на ветхие покосившиеся дома, где живут постоянно немногие оставшиеся в живых старики. Побывали у него в малом домике и на участке, который выходит к пруду. Купались в пруду. Вода не показалась чистой, но сносно. Хотя очень раздражает битое стекло у входа в воду и в воде у берега. Первое знакомство с сергинскими дворовыми туалетами. Нет выгребных ям, а емкости. Большой минус строительства деревенских домов на горах, где не выраешь яму. Вернулись на такси за 50 р.

В последующие дни резко похолодало. Дожди. Люди идут под дождем без зонтов. Сергинский стиль не предполагает зонтов. Посетили архитектурное ведомство, чтобы обрести карту города. Это на бывшей главной улице Ленина (сейчас ее главной так не назовешь), идущей вдоль высокого глухого сине-серого заводского забора. Разваливающиеся дома, бывшие купеческие, зияют окнами, между ними пустыри, на которых пасутся коровы и козы. Миновали клуб культуры и отдыха «Авангард», там теперь торгуют шубами, обувью и слуховыми аппаратами, о чем гласят яркие, выполненные от руки, объявления. Здание тоже разрушается. Архитектурное управление располагается тоже в разрушающемся здании, донельзя обшарпанном и внутри, и снаружи. Главная «архитектурная дама» была сурова, направляла к высшему начальству, а то, мол, неизвестно, кто и что и зачем. (см. фото 15 вклейки.)

А в библиотеке нам были рады. С замечательными самоотверженными сотрудницами познакомилась. Уникальный деревянный двухэтажный дом с затейливым эркером. Весь накренился. Идешь внутри по косому полу. Но все ухожено, чисто, покрашено коричневой краской. Зимой, говорят, там лютый холод, сотрудницы сидят в шубах и валенках, воды там нет никогда, за водой для чая, для комнатных

цветов, для уборки, а также и в туалет библиотечные дамы ходят в «Авангард». Там им не рады, но терпят.

Потом мы пошли в заводскую столовую на той же улице. Еда ничего, но туалет не работал. Воды в кране не было, в двери вместо ручки дырка, а об унитазе лучше не вспоминать. Да, а кофе и чай из ведер – как в советские времена: наливают половником в граненые стаканы. Мы отложили чаепитие на другие времена.

Аудиенция у главы района. Единственное новое и безупречно ухоженное здание в городе (нет, есть еще более шикарная налоговая инспекция, но оно и понятно – федеральное подчинение). В «предбаннике» просидели в ожидании не меньше полутора часов. Зачем вставали ни свет ни заря? Но он был вежлив и обещал содействие. Дали для работы кабинет какого-то отпускного чиновника. Чаем поили. Опять ждали без дела четыре часа каких-то еще чиновников для интервьюирования, а они не объявились. К концу дня все же удалось побеседовать с Б.А. Обуховым. Он – зам. главы района по социальной политике. Основной мотив – завод нерентабелен, нет сырья, нет спроса на продукцию. Производство крайне сократилось и будет ликвидировано совсем. Рекреационный бизнес народу ничего не даст. Что делать – никто не знает...

Разговор с А.В. Бандуриным. Раньше он возглавлял Первый отдел в районной администрации, теперь на пенсии. Сказал, что уже ничего не боится в этой жизни. Перспектив у города не видит никаких.

Сразу же нам дали понять, что завод за семью печатями. Нас туда ни за что не пустят. А для беседы о нем прислали к нам в кабинет администрации очень любезного N – представителя заводского управления. На заводе атмосфера страха, о производстве ему запретили говорить. Идут сокращения. Очень печальными кажутся перспективы завода и ему. Прервались династии рабочих, это хуже всего.

Вечером я ходила на выступление бродячего цирка, который давал представление детям на площадке перед «Магнитом» (универсам), где, как говорят, был когда-то рынок. Теперь в городе крестьянского продовольственного рынка нет. Есть лишь вещевой рынок. Моросил дождь, но это никого не испугало. Народу собралось много. Я снимала все представление на видео, потом очереди за сладкой ватой, тир, фотографирование с удавом за 50 р. и другие платные удовольствия, ради которых и давали бесплатное представление. Вроде ничего оно было. Даже клоун смешной. Пробыла там часа три. До темноты. А люди еще оставались, когда я уходила. Такие события у них редкость. Я сначала даже прослезилась: как непритязательно и как даже это их влечет и радует. Но потом просто увлеклась происходящим. Записывала на видео, пока не сел аккумулятор. Все время крутили хорошую детскую музыку, в основном советскую. Дети ухожены, взрослые в большинстве своем хорошо одеты.

В статуправлении мне любезно предоставили важные материалы, переписывала данные из паспортов города за три года. Потом милая дама, начальница, поила меня чаем с вареньем в крошечной комнатке, и поговорили о жизни с нею. Маленькая женщина с гладкой прической и пучком. Облик очень положительный, русский, тихий и мирный. Еще одно подтверждение – хорошая семья, залог достойной жизни даже в столь печальных условиях. Квартира и дом за городом, у мужа-пенсионера пасека, увлечен производством меда, она – огородом. Возит выращенное дочери в Екатеринбург. Когда на машине, иногда на автобусе, хорошо дочери помогает. Там тоже невесть какая зарплата у нее, в Екаринбурге-то. Сын с ними, молодой, только вернулся из армии, мало получает, в строительных бригадах работает. Однако живут, не жалуются.

Затем столовая «Сказка» и прогулка по улице Федотова. Там осмотрели старый дом, расположенный рядом с бывшим домом родителей В.А. Тишкова. Более чем вековые ворота с прекрасной старинной резьбой. Солярные знаки. Потом лазали на гору Кукан (Тишковы жили у ее подножья на берегу пруда), вид оттуда на пруд, город и горы неправдоподобно прекрасный. Воображали, как играл там со сверстниками среди массивных камней маленький Лёра Тiшков (так до сих пор зовут его в Сергах друзья и родственники). Шутили. Вернулись на моментально приезжающем и баснословно дешевом Сергинском такси.

Суббота. Пospали подольше, отоварились. Молоко и огурцы, лук и морковку покупали у разных женщин с ящиков (самостийная торговля напротив «Магнита»). Чтобы никому не обидно было, чтобы со всеми перекинуться словом. Потом пошли в поселок леспромхоза, хоть холодно и дождело много раз, а сильные впечатления. Убожество и красота всюду. Развалины и ухоженные дома соседствуют. Леспромхоз угас или дышит на ладан. Виды на «курорт», на гипсовую скульптуру несчастного лося – рога у него обломаны, хоть и символ Серег и стоит на самом красивом месте.

Да, вспомнила еще, на пути туда в кулинарии напротив разрушенного Крестовоздвиженского храма пили чай с беляшами. Кулинария, кстати, хорошая, там пироги, булки – рядом хлебопекарня – приличные чай и кофе. За соседним столиком угощались, собрав всю мелочь, что была у них, и отдав продавщице, двое мальчишек. Долго выбирали, обсуждали: что бы взять, на что денег хватит. Гуляли, бегали, вымокли и замерзли, пришли погреться и полакомиться с удовольствием. Весело им. Я подумала, что детям, особенно мальчишкам, в Сергах хорошо. Не опасно, гуляют сами по себе, рыбу ловят в пруду и реке, в футбол играют, на тарзанках качаются. Никто их не дергает, не отслеживает. Попадают на улицах и веселые старики, старухи.

Идем около кулинарии, навстречу бабушка с палкою, вдвое перегнутая, маленькая, сморщенная, в платочке, смотрит на Мишу и кричит: «Дядя Ваня, достань воробушку. Видать, мать с отцом сильно друг друга любили, когда тебя делали!». А ведь и правда. Я всегда думала, что такие красивые дети получаются от сильного взаимного чувства, да еще надо, чтобы родители как-то особенно друг другу подходили телесно и психологически. Как бы были спечены из одного теста.

Воскресенье. Поездка в Верхние Серги. Дождило и было холодно. Тоже пруд, может, меньше мусора, чем в Нижних, зато больше «хануриков» на улицах. Машины носятся на огромной скорости, что нетипично для Нижних. В Верхних нет постоянного контроля милиции, в отличие от Нижних (это потом в милиции в Нижних мне говорили). Вот и больше всяких уличных безобразий. Берега у пруда более пологие. У плотины разбит большой парк культуры и отдыха – на входе пасутся козы. Посреди парка на пригорке еще одна скульптура лося. Гипсовый, когда-то был, белый. Рога у него тоже обломаны, но иначе, чем у Нижнесергинского. Они свисают по обе стороны головы как гигантские уши. Глаза у лося выпучены, будто он сам понять не может, что с ним случилось. Обхохочешься. Наши мнения разошлись. Миша думает, что эти рога у него сами так потешено упали. От того, что проржавела арматура, на которой они держались, а я почти уверена, что это местные юмористы устроили в порядке развлечения себе и людям. Можно приходиться каждый день и смеяться до слез. Лось нами запечатлен со всех сторон.

Зато храм большой, красивый, отреставрированный. Потом искали, где бы попить чаю. Местные уверяли, что негде. Музей краеведческий был закрыт. Кажется, в задании бывшего Дома пионеров, рядом с храмом. Потом опять пошел дождь, мы спрятались около хлебопекарни под навесом, там на стене были смешные надписи. Их тоже сфотографировали. Оттуда открывался вид на набережную, меня заинтересовали дома, стоящие вдоль набережной. Очень похожи на немецкие, некоторые даже с переплетами. Прошлись вдоль них. Хорошие были дома. Достойная когда-то, наверное, текла в них жизнь. А вид из них на озеро – и того лучше. Двух- и трехэтажные, крепкие были когда-то дома. А теперь разрушаются. Некоторые, правда, реставрируются. Один, как мы узнали, самый уважаемый, реставрирует для себя настоятель храма, отец Константин. У него пятеро детей и свиноферма. Потом В.И. Кривошеев сказал, что в Верхних было много немцев, некоторые живут там до сих пор.

Замерзли и решили, что пора возвращаться, на пути к автобусу встретили два заведения, где можно попить чаю и кофе, в одном так и остановились. Это была палатка. А снаружи столики. Там сидели опохмелявшиеся мужики, и вокруг них выстроилось множество бу-

тылок. Хозяин заведения очень извинялся. Говорит: была вчера здесь у нас свадьба. Он ужасно старался, обслуживая нас. Вытирал столы и лавки, бегал, чуть не кланялся.

Вот типично. Есть два заведения, а местные не знают. Их как бы не слишком интересует, что вокруг. Оба заведения вполне приличны, люди в них хотят работать, стараются. То же я замечала и в других малых городках. Например, в Лисках две очаровательные великолепно одетые продавщицы в магазине электроники не знали, где у них в городе краеведческий музей. А музей через улицу, прекрасный новый музей. Сотрудники стараются во всю, проводят мероприятия, концерты. На них мало народу ходит. Притом все жалуются на скуку.

Нигде не могли найти расписания автобусов, висело когда-то, говорят, но содрали. А люди и так знают, когда автобус пойдет. И без расписания можно жить. Приспособились.

Во второй половине дня прояснилось. Мы вместе с Кривошеевым ходили на ту гору (уже в Нижних), у которой срезали вершину, чтобы сделать резервуар для воды. Предприятие «Родничок». У них не вышло, стали, кому не лень, даром добывать там щебенку для строительных нужд. Страшное уродство развели. Но вид с горы на город великолепный. На обратной стороне горы прекрасный молодой лес. Высажены кедры.

Понедельник, встречалась с НР. Заместитель мэра, а сам мэр все время болеет. Значит, все на этом НР держится. Он такой благообразный, интеллигентный, бывший инженер, большую должность на заводе занимал когда-то.

А вот столовая «Сказка» (она тоже заводская, но очень далеко от единственного действующего теперь цеха). Беседа с Галиной Ивановной Мартьяновой, заведующей заводской столовой на протяжении пятидесяти лет. Говорили долго. Еще и повар присоединилась, с которой она много лет работает. Очень скорбели, что почти совсем не стало посетителей, после того как закрыли производство. Хорошо у них там, но пусто. Сама Г.И. грустно сидит за кассой. Персонала мало, пятеро, и тем работы не хватает. Можно построить коммунизм в отдельно взятой столовой, но некому вкушать плоды этих трудов.

Были вместе с В.И. Кривошеевым в гостях у А.В. Бандурина. Двухэтажный дом, в котором на первом этаже была когда-то лавка, кондитерская, кажется. Принадлежал дом еще его деду, если не прадеду. Теперь разрушается, хотя Бандурин делает, что может. За домом – обработанный большой огород, красивый вид на гору. Крытый двор внутри оказался на удивление просторным, там и сидели у камина. Это, конечно, новшество.

Была в церкви-часовне при кладбище на молебне Великой княгине Елизавете Федоровне и сестре Варваре, там прибыли ее, княгини,

мощи (вернее их частицы), доставленные на время из Верхнесергинского храма. Присутствовало человек пятнадцать. В основном, женщины. Некоторые с детьми. Потом беседовала с батюшкой, отцом Дмитрием Березкиным. Писала на видео, но он торопился, ожидалась панихида. Договорились, что встретимся еще и в другой день. Шла обратно пешком, было приятно, дождь кончился, светило солнце, даже пригревало, вдоль улицы оно позолотило пожелтевшие кроны березок, дышалось весело и думалось о том, что не все так уж безнадежно. Надо, чтобы люди сами искали выход и сами себя обеспечивали. На завод надежд не надо возлагать, надо присматриваться к тому, что хотят делать люди для своего жизнеобеспечения, что уже делают, и в этом им помогать. Производство всего нужного для жизни и взаимных услуг. Будет содействие властей, и это станет возможным. И налоги должны преимущественно в городе оставаться.

Миграционная служба. Сначала мы приняли за здание милиции другой кирпичный серый дом, во дворе которого мели метлами молодые ребята. Оказалось, они – пятнадцатисуточники на исправительных работах. Позвали нас присоединиться. Юля пообещала: как только отметится в милиции, так сразу. Зеленое оштукатуренное здание милиции, прошли через вертушку без вопросов, узкий мрачный коридор, ни одного стула. Несчастные посетители подпирают стенки. С ними не церемонятся. Начальник Федеральной миграционной службы по Нижнесергинскому району, моя тезка – и по имени и по отчеству – была очень неприветлива, наше «отношение» из РГГУ ее не убедило, отказалась давать какую-либо информацию без специального запроса.

Были в гостях у одной милой семьи. Приняли нас очень радушно. Беляши, молоко, картошка, яблоки, варенья. Мы принесли много винограда, он тоже хорошо пошел. Пожилые родители, взрослая дочь, ее муж и внучка – молодая девушка. Дом смотрит прямо на пруд. Лодка моторная есть. Рыбачат. Ухожено все, прекрасный крытый двор, уютные комнаты. Большой огород за домом, все возделано. А между тем в доме этом живет только пожилая пара, оба они слабого здоровья. Она полная, очень большая и очень веселая. Он, напротив, маленький сухонький, но тоже веселый.

Их внучка работает в парикмахерской, ждет жениха из армии. С юмором, густым басом без всякой застенчивости рассказывала о жизни: работы мало, заработки низкие, вечером некуда податься, пьют пиво и шатаются по улицам, зимой, когда холодно, прячутся по подъездам. Дома родители, поэтому там не посидишь. Звонит матери по «мобиле», та спрашивает: «ты где?» – «Я в подъезде, с ребятами, с девчонками». Был клуб в Леспромхозе, да пожарники закрыли, не соответствует нормам. Молодежь пыталась протестовать, ходили

к зданию районной администрации самостоятельным митингом, их прогнали. Родители и дед с бабушкой слушают эти рассказы с пониманием. Не чувствуется противоречий поколений. Вся семья заодно. Читать она, девушка эта, «терпеть не может, вот мамка, та читает все время, романы про любовь». Брат в Екатеринбурге, там нашел женщину и живет в гражданском браке.

У них – дочери хозяев, зятя и внучки – была квартира в Городке, они ее продали и купили частный дом, в нем жить дешевле, теплее, есть огород. Скучать им – дочери и зятю – некогда, да и работают: она сторожем на заводе, он – в гараже при заводе. Зарплаты до смешного низкие. Но есть машина, взяли кредит в лучшие времена, а теперь выплачивать очень трудно. Денег не хватает, а многого хочется. Да все равно, что тужить-то. И старшее поколение вторит: «что грустить, ведь никто не голодает, не побирается. Была одна побирушка на нашей улице, да и та померла». Все смеются, описывают, какая странная была женщина, как одевалась, как побиралась, не столько из бедности, сколько от чудачества. Много записали интересных слов и выражений, кое-что из этого вечера Миша взял на видео. Они больше в шутку, чем всерьез, выразили испуг. Надавали нам банок с вареньем и компотом. Очень звали еще в гости, но не получилось.

В администрации, в одном из пустых кабинетов, беседа с В.М. Поповой. Замечательная женщина, председатель Городской Думы, раньше работала зав. отделом кадров на заводе, одна из немногих она абсолютно не возражала, чтобы на нее ссылались. Снимали ее на видео. Потом пришел потомственный рабочий С.Ю. Ликанов, его тоже я снимала. Потом мы остались с Поповой вдвоем, еще долго говорили, в том числе и о делах семейных. Она принесла нам яблоки, лук и помидоры со своего огорода. Помидоры многих сортов, в том числе коричневые, очень хорошие. Она заметила, что в Сергах не возделывать огород – совершенно неприлично, даже если неплохо зарабатываешь. Это дело престижа, репутации, а не только экономики.

Встреча с двумя профсоюзными дамами из Ревды и с Н. Основной лейтмотив: завод не может без конца помогать городу, город, т. е. его администрация, должен сам о себе заботиться. Завод не отказывается поддерживать городское хозяйство, но только вкупе с городской администрацией, а та ничего не делает, жалуясь на полное отсутствие денег. Потом разговор с NN. из газеты «Новое время». Оба интервью я только в блокнот записывала. Опасаются. Потом поездка с Кривошеевым в Оленьи ручьи. Чудный вечер.

Опять у батюшки. Разговор очень интересный и обстоятельный. Потом встреча с В.А. Руденко. Он – бывший директор завода. Долго с ним говорили. Уходили, когда в здании никого не осталось. Все о заводе. Как хорошо шли дела при прежнем владельце, и как тяжело

теперь. Атмосфера геноцида там – по отношению к рабочим. А завод вовсе не бесперспективен, был прекрасный план реконструкции, завод будет рентабелен, если правильно поставить дело. Нужен другой владелец.

Пятница, 27 августа. Ужасно суматошный день, потому что последний рабочий. Беседа с профсоюзным деятелем Т. – с завода. Чуть что не плакал. Неправильно, что завод не нужен. Он может быть прибыльным. Просто надо организовать все по-другому. А так людей просто выбрасывают на улицу, им негде работать, нечем кормить себя и семьи. Потом я отправилась к Г.И. Мартяновой в столовую «Сказка», простилась с ней. Подарила ей цветы. А она не взяла у меня денег за еду. Юля же в это время ходила прощаться с библиотечными. Банок с соленьями-вареньями ей надавали, еле дотащила. Мы в поезде этим питались. А я потом пошла в службу соцзащиты, беседовала с ее начальником У. Не хотел ничего рассказывать. Требовал запрос специальный. Но опять иная точка зрения на завод: даже если его административными мерами реабилитировать, некому там будет работать. Молодые не хотят уже быть заводскими рабочими. Прервана связь поколений.

Суббота, 28 августа. Утром я отправилась в Михайловск. Хотелось в церковь, было Успение Пресвятой Богородицы. Храм большой, отреставрированный. Смотрится очень красиво. О Михайловске в Сергах говорили, что в его муниципальное хозяйство вкладываются большие средства, что за ним хорошо следят – в ущерб Нижним Сергам. Потому что в администрации районной много людей из Михайловска. Туда основные средства и уходят. Мои впечатления такие: только главная улица в относительном порядке. Чуть отойдешь – и то же, что в Нижних. И мусора на улицах хватает, и домов заброшенных, горелых – также. Впечатлил туалет на автостанции: красивая новая дверь, а за ней – полный развал. Это символично. А Михайловский пруд поразил невиданным ярко зеленым цветом воды. Что туда спускают? Вернулась в Нижние Серги. Были все вместе остаток дня в Парке Металлургов. Проводился День Города. Снимали на видео. Сложные впечатления. Ухоженные дети, ухоженные женщины. Неплохие выступления самодельных коллективов, пьющие мужчины, пьющая молодежь, неприкаянные, развязные парни. Масса милиционеров.

Наутро уезжали на такси в Екатеринбург. Чем дальше от Серег, тем меньше этой захватывающей горной красоты вокруг.

Несколько заключительных замечаний

Итак, мы увидели город без Храма, без музеев, без кинотеатров, без домов культуры, без центральной площади и без главной улицы,

в нем нет места, которое горожане могли бы назвать сердцем города, куда они сошлись или сбежались бы, чтобы вместе разделить минуты радости и беды. Нет даже продовольственного крестьянского рынка, куда люди из окрестных сел, да и сами горожане, могли бы привезти на продажу избытки того, что вырастили в садах и огородах, где могли бы общаться и обмениваться новостями одним из самых древних способов – лицом к лицу. Нет в городе ни собственного радиовещания, ни телевещания. Мы познакомились с удручающей статистикой, согласно которой уровень смертности людей сильно превышает уровень рождаемости, высок уровень безработицы, молодежь стремится уезжать из города, население стареет, заработки людей низки, муниципальный жилищный фонд и частное жилье находятся в бедственном состоянии, нового жилья почти не строится, медицинское обслуживание горожан неудовлетворительно, имеется и множество иных бед. (См. фото 16 вклейки.)

В таких условиях социально-психологический климат в городе должен был бы также являть угнетающую картину. Но это, по сложившемуся у участников экспедиции мнению, далеко не так. Лицо этого города характеризуется не только плачевным состоянием его муниципального хозяйства, неблагоустроенностью зданий, дурным качеством дорог, большим количеством неприбранного мусора, но в немалой мере поведением, образом жизни его граждан. А люди на улицах Нижних Серг в большинстве своем выглядят достойно. Они по преимуществу прилично одеты, молодые женщины и девушки – часто даже очень стильно, с затейливыми прическами, хорошими стрижками; они культурно ведут себя, они преимущественно вежливы друг с другом в магазинах и других публичных местах. Они в большинстве своем хорошо следят за детьми. Мы нигде не видели нищих, побирающихся людей. Горожане работают в школах, детских садах, больнице, поликлинике, на заводе, в строительных бригадах, дровозаготовительных артелях, на такси, в автопарке, в различных муниципальных службах, на огородах, в частных домах и на дачах. Они заняты, но неторопливы, приветливы и гостеприимны. Они со здоровым возмущением, горько и агрессивно сетуют на убогое положение своего города, на низкие заработки и безработицу, отсутствие возможностей для достойного коллективного досуга и многое, многое другое. Но они развлекают себя сами как могут, радуются редким праздникам, устраиваемым властями, шутят, смеются и в полной мере проявляют удивительную способность российского человека к выживанию вопреки всем напастям.

Нижнесергинцы много говорят о том, что народ, в особенности молодежь, спивается, многие употребляют наркотики. Однако, согласно статистике, в Нижних Сергах ситуация все же лучше чем

в других местах Свердловской области. По свидетельству майора милиции А.Ю. Дайбова, начальника штаба ОВД по Нижнесергинскому муниципальному округу, в последнее время удалось пресечь торговлю наркотиками. «Объективно стало легче, наркоманов на улицах не выдать». Участникам экспедиции их действительно видеть не приходилось, хотя доводилось слышать о них от информантов. Немало ходит по улицам города молодых людей с бутылками пива, но никаких дебошей тоже не пришлось наблюдать. Сильно пьяных людей на улицах мало. На наш вопрос: страшно ли ходить по улицам Нижних Серег ночью, А.Ю. Дайбов и В.В. Еремеев однозначно ответили отрицательно, от горожан мы тоже никаких леденящих душу рассказов не слышали. По словам Дайбова, детей в городе безопасно отпускать гулять одних, и мы много видели самостоятельно гуляющих школьников младшего возраста, а то и дошкольников.

По данным документа «Состояние преступности» (Нижнесергинский МР, январь-июль 2010 г.), преступлений с использованием оружия – 0, убийств – 1, грабежей – в среднем 5 в месяц, разбоев – 0, изнасилований – 0, много краж и экономических преступлений. Возможно, эта статистика лукава, как и всякая официальная статистика. Но все же, нам, социальным антропологам, не кажется удивительным, что в малом поселении, где люди в большинстве своем друг друга знают и до сих пор родственные семьи живут зачастую в одном и том же квартале частных домов, уровень преступности не слишком высок. По официальной статистике, говорил майор Дайбов, в Нижнесергинском районе самый низкий уровень преступности по Свердловской области.

Конечно, плохо обстоит в городе дело с организацией досуга, особенно досуг молодежи. Но это не только вопрос нераспорядительности и небрежения администраций, в частности директоров клуба «Авангард» и Дворца культуры (они, например, не хотят устраивать массовых мероприятий, так как боятся «алкогольных» эксцессов), но и вопрос воспитания в семье. Дети из интеллигентных семей находят себе занятия, имеются кружки, ансамбли, спортивные секции, а энтузиасты-взрослые отдают желающим в них заниматься подросткам много времени и сил. В то же время, у нижнесергинцев есть огороды, которые снимают проблему досуга для множества зрелых людей, и есть великолепные окрестности, где любители туристических развлечений находят для себя массу возможностей; многие мужчины увлекаются охотой, еще больше людей, в том числе женщин, – рыбалкой. Быть может, в какой-то мере более благоприятное по ряду показателей (если верить статистике), чем в области в целом, положение со здоровьем нижнесергинцев как-то связано с близостью к природе и долгими часами работы на свежем воздухе?

И представители разных администраций, и сами горожане много говорят о безынициативности людей в Нижних Сергах, об их индивидуализме, закрытости, необщительности: «эти гамаюны, киржаки угрюмые, закроются в своих крытых дворах и сидят, ничего им не надо». Нам показалось, что люди, даже хорошо образованные и готовые самоотверженно действовать во благо города, плохо умеют договариваться друг с другом, объединяться, снимать противоречия. Одна учительница, с которой участники экспедиции разговорились на улице, бросила такую фразу: «В своей безысходности мы не знаем, что делать». Возможно, люди не проявляют инициативы, потому что не знают к чему стремиться – как в масштабах города, так и в более частных делах. А когда они знают, что делать, то и объединяются и показывают упорство в достижении целей. Например, в 1990-е гг. они создавали территориальные кооперативы для сооружения обогревательной системы, по которой горячий пар с завода поступал во все частные дома. Потом владельцы завода сочли эту систему для себя невыгодной и «отрезали» тепло от города. До сих пор рассказывают о жителях улицы Федотова, которые объединились, устроили охрану своих трубопроводов и отстояли их («ночные дежурства были, вооружались чуть ли не вилами»). И к ним тепло с завода поступает по сей день. Сейчас создаются территориальные кооперативы для проведения газа в частные дома.

Один умудренный жизненным опытом человек грустно говорил автору, что даже если бы появились вдруг крупные денежные средства на развитие города, непонятно, что делать, «нет глобальных идей». Некоторые уважаемые горожане считают, что надо развивать завод, не давать ему заглухнуть. Другие полагают, что опасно рассчитывать на завод, быть моногородом. Слишком уязвимая ситуация. Многие возлагают надежды на рекреационные предприятия. Но коль скоро они в частных руках, а налоги идут куда-то мимо города, вряд ли это сулит спасение городу.

Пока же люди «спасают» себя сами как умеют, и вероятно, в этом им помогает крепкая крестьянская и мастеровая закваска. Заводскими рабочими их предки были 250 лет, а крестьянами – не одну тысячу. По словам священника Димитрия Березкина, – «...здесь крепкие мужики...нет здесь отчаяния... они трудятся, сами не ведая, что не предаются унынию...» (См. фото 17 вклейки.)

Наряду с самыми темными сторонами жизни в этом «убитом городе» мы видели, что многие люди полны энергии, есть тонус, есть некий агрессивный протест, есть огромное трудолюбие и терпение. На них держится жизнь. В отличие от священника, нам кажется, что это не только мужчины, но и женщины. Даже в большей мере женщины среднего и пожилого возраста, в меньшей степени мужчины тех

же лет. Самая страдающая, самая уязвимая, самая «несозидающая», неконструктивная часть населения – подростки и юноши, в меньшей мере – девушки. Но и они вступят в зрелость, и многие из них начнут созидать, если жизнь не выкинет их из города навсегда. А наша задача понять: что хотят и что могут они делать. На Западе антропологам удается воздействовать на власти и находить внушительные государственные средства, которые направляются в помощь тем, с кем антропологи работают в поле. А что можем мы? Можем ли мы хоть как-то способствовать преодолению бед нижнесергинцев?

Литература

Анимица. 1975. – Анимица Е.Г. Города Среднего Урала. Свердловск, 1975.

Артемова, Артемова, Вьюев, Тишков – Артемова О.Ю., Артемова Ю.А., Вьюев М.И.

Тишков В.А. Нижние Серги // Социальная антропология современного российского города. Итоги полевых исследований. М., 2010.

День завода. 2009. – День завода в Нижних Сергах. Историческая справка // Металлургический холдинг. Корпоративная газета. 2009. № 16. Ноябрь.

Состояние преступности. 2010. – Состояние преступности. Нижнесергинский МР, январь-июль 2010 г. Подписано: Начальник штаба ОВД по Нижнесергинскому муниципальному округу майор милиции А.Ю. Дайбов.

Тишков. 2010. – Тишков В.А. Малая Родина // <http://www.valerytishkov.ru/>.

Трубецкой. 2007. – Трубецкой В.С. Сергинские заводы // История Нижнесергинского района: документы и факты. Екатеринбург, 2007. С. 45–116.

С.В. Соколовский

ИЗ ДЕТСТВА – С ПРИВЕТОМ¹ АВТОЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ЭТЮДЫ

Из всех точек зрения по поводу нашей дисциплины мне ближе всего та, в которой утверждается, что этнография – это истории. Не История той части человечества, которая не пользуется письменностью, и не истории разнообразных сообществ, которые привычно считаются «объектами» этнографического интереса, но истории, услышанные, пережитые и записанные этнографами от наших собеседников в поле.

Из всех версий «этнографического поля» – в джунглях и прериях далеких континентов или в тайге и тундре собственного, в индустриальных дебрях современных городов или в милой сердцу ностальгирующего горожанина пасторально-романтической деревне (кишлаке или ауле – по вкусу) – мне более всего по душе самая домашняя и «экологически чистая», а именно автоэтнография, с небольшим таким биографическим уклоном, где голос и знания Другого, если и похищаются, то вряд ли могут быть отняты и присвоены, и где почти все риски «обнародования истины» несет сам повествователь, поскольку объект и субъект его внимания здесь оказываются близнецами-братьями, хотя, быть может, и слегка сиамско-шизофреническими.

Главный виновник нашего Festschrift'a тоже был замечен если не как откровенный почитатель, то все же как «по-писатель» в этом жанре², и, признаюсь, написанные строки кажутся мне в его творчестве наиболее интересными, хотя, читатель видит, что как «болельщик за автоэтнографию» я не могу судить ни беспристрастно, ни, не дай бог, объективно.

Сейчас я намереваюсь (за счет твоего времени – читатель) немножко позанудствовать. Есть такая академическая игра, сделать вид, что твой читатель/слушатель – дитя малое, стало быть, почти ничего не слышал и совсем ничего не знает. В издательской практике эта фигура известна как «средний читатель». По условиям игры, средний читатель туп, даже более того, предполагается, что он ничего

¹ Инструкция применения: «Не читать как диагноз».

² <http://valerytishkov.ru/cntnt/biografiya/avtobiogra.html>

не читал. И вот это – его первая книга! И автор должен сочувствовать и соответствовать. Такая уловка узаконивает особый стиль введений к академическим статьям, который я для себя обозначаю (наверное, не всегда справедливо) как дидактическую жвачку. Канон этого туго нафаршированного банальностями жанра предполагает начинать с сотворения мира.

Ну и пожалуйста... Сначала было слово... (здесь я пропускаю несколько довольно существенных промежуточных звеньев), потом – слова. Автоэтнография – жанр словесный. Строго говоря, она состоит из графем (нацарапанных знаков, или как это выражал один из уроженцев Папуа Новой Гвинеи, пытаясь уловить механизм памяти белого человека – сока черных ягод на белом пальмовом листе), но вот уже сами эти графемы все же оказываются каким-то магическим образом связанными со словами, а те, в свою очередь, с положением вещей в мире. Поэтому пропуская промежуточные ступени, я могу утверждать, что сначала было слово, а немного позднее родилась автоэтнография.

Теперь приведу краткий перевод вышесказанного¹, предназначенный для среднего академического читателя, которого редакторы, пытаясь сдобрить горькую пилюлю, именуют еще и «грамотным».

Антропология, с самого начала оформлявшаяся как наука о Других – т. е. о незападных обществах экзотических стран и земель, – по мере своего теперь уже более чем двухвекового развития включала в свой предмет все более близкие к метрополии и более знакомые сообщества. Ее взгляд, начав с дальних горизонтов освоенного европейцами мира, медленно, но неуклонно перемещался к центру, пока не охватил в качестве второго своего естественного предела и самих наблюдателей – европейцев, образованных горожан, ученых, собственное сообщество и, наконец, самих себя как наблюдателей и авторов. Так к концу 1990-х гг. родился жанр автоэтнографии, у которого, однако, было множество прототипов, предтеч и истоков. Это исторически неспешное движение антропологического взгляда от периферии к центру, от Других к себе, имело и много иных, не сводимых к пространственно-географическому, аспектов. Его суть, как мне кажется, точнее всего описывается как изменение *градиента инаковости*, в котором, помимо очевидной диалектики близкого и далекого, своего и чужого, особые роли играют отношения внешнего – внутреннего, косного и духовного, варварского и цивилизованного, дикого и освоенного, неприрученного и одомашненного.

Историю термина «автоэтнография» документировать в некотором смысле проще, нежели историю соответствующего понятия, или семейства понятий, тематизирующих самореференцию и саморефлексию в этнографических исследованиях со всеми вытекающими

¹ Переводы на «средне-академический» здесь и далее даны петитом.

следствиями для методологии, теории и жанров письма. Некоторые исследователи, практикующие этот метод и жанр, считали автором термина Карла Хайдера, проинтервьюировавшего 60 новогвинейских школьников из племени *дани* и опубликовавшего в 1975 г. в «Журнале антропологических исследований» на основе их ответов статью с характерным названием Ч»ем занимаются люди? Автоэтнография *дани*» [Heider K 1975].

Другие считают это случайным словоупотреблением, к тому же отклоняющимся от тех основных значений, с которыми этот термин вошел впоследствии в практику антропологических исследований и описаний полевого опыта, и указывают на работу Дэвида Хайано [Hayano. 1979: 99–104.], вышедшую несколькими годами позже, в которой было представлено систематическое обсуждение проблематики, связанной с рефлексивным поворотом и включением в фокус рассмотрения культурных установок самого этнографа. Сам Хайано, однако, утверждает, что термин был введен еще в 1956 г. известным британским антропологом Рэймондом Фёрсом (он же – Раймонд Фирт, а вообще-то от рождения – Raymond Firth, но в русском именно так шепелявить не принято) на одном из его семинаров, где он рассказал ставшую впоследствии знаменитой историю спора Л. Лики с первым президентом Кении Джомо Кеньятой о некоторых практиках *кикуйю* (оба собеседника претендовали на экспертное знание этих практик и спор быстро перешел на язык *кикуйю*). С его точки зрения, именно Фёрс задал основные параметры употребления этого термина впоследствии, а именно – саморепрезентацию антрополога, включающую критику привилегированной «внешней» точки зрения на культуру и сопротивление структурам знания-власти, а также представление о множественности идентичностей пишущего в жанре автоэтнографии антрополога, выступающего одновременно как «местный» (туземец, абориген) и как европеец или африканец, и не вполне совпадающего со всеми этими идентичностями и ролями.

Близкие этому значению понятия впоследствии возникали под разными терминологическими обличьями – авто-антропология у Мэрилин Стрэзерн [Strathern 1987: 16–37], автобиографическая этнография, рефлексивная этнография, этническая автобиография, персональный нарратив, персональная социология, критическая автобиография и туземная антропология (*native anthropology*) – у множества других авторов (см., например, перечень терминов в работе [Ellis, Bochmer: 426–449]).

В представленном в этом «академическом» пассаже историческом смещении антропологического взгляда, концентрическом и центростремительном, нет, по сути, ничего нового, за несколькими существенными исключениями, о которых еще пойдет речь. Что же касается сходств с прежними подходами, возникшими задолго до появления новых экспериментальных жанров этнографического письма, то ближайшими по предмету, стилистике и, если угодно, степени

исповедальности, разумеется, окажутся авто/биографии ученых¹, интервью в жанре «истории науки»², полевые дневники, в которых фиксируются не только наблюдения, но и переживания самого наблюдателя (как, например, знаменитый «Дневник в строгом смысле слова» Бронислава Малиновского³), а также некоторые не вполне стандартные работы по истории науки, в которых личностным факторам уделяется особое внимание⁴.

Ну, и на первый раз довольно. Писание на темы автоэтнографии само автоэтнографией не является, а историография автоэтнографии похоже на известный жест, когда правой рукой – почему-то левое ухо. Однако не станем осуждать, дело вкуса и сноровки. Йоги еще и не то вытворяют.

Приводимые ниже истории могут показаться «среднему читателю», как он иногда выражается, «малопоказательными». Упрек справедлив, но и привычные или традиционные подходы в рамках этнографических исследований имеют свои изъяны. Слабость этих подходов я вижу, однако, не столько в изъянах *научного метода*, сколько в фундаментальных ограничениях человеческого познания *Другого*. В этом смысле шагом к нередукционистским описаниям власти могло бы стать не только предложенное К. Гирцем густое описание, но и жанр автоэтнографии, где *Другой* – это ты сам.

¹ В числе относительно новых публикаций этого жанра в российской этнографии можно упомянуть мемуары М.Г. Рабиновича (Записки советского интеллектуала. М., 2005), Е.П. Бусыгина (Счастье жить и творить. Казань, 2007) и И.С. Кона (80 лет одиночества. М.: Время, 2008). Ср. также статью М. Салинза (Фрагменты интеллектуальной автобиографии // Этнографическое обозрение. 2008. № 6. С. 57–78).

² Из последних публикаций следует упомянуть серию интервью В.А. Тишкова, опубликованных в сборнике «Наука и жизнь» (Спб.: Алетейя, 2008) и интервью, проведенные Г.А. Комаровой (Уважение к респондентам – важнейшая заповедь исследователя // Этнографическое обозрение. 2007. № 2. С. 119–131; Женский портрет в научном интерьере // Антропологический форум. 2007. № 7. С. 312–326).

³ *Malinowski B. [1967] A Diary in the Strict Sense of the Term. Stanford: Stanford University Press, 1989.*

⁴ Чтобы читатель смог лучше понять, какие особенности этого жанра имеются в виду, приведу пару примеров – ср. статью Ст. Даймонда о К. Леви-Строссе, русский перевод которой был недавно опубликован (Неподлинная антропология: миф структурализма // Этнографическое обозрение. 2008. № 6. С. 28–55), или написанную Дидье Эрибоном биографию Мишеля Фуко (Мишель Фуко. М.: Молодая гвардия, 2008).

* * *

Из всего периода собственного детства я выбираю несколько травматических для меня (и потому, видимо, запомнившихся) случаев, которые, как выяснилось (что было для меня самого неожиданностью), продолжают оказывать некоторое влияние на мое восприятие людей и сегодня. Попробуйте вспомнить самое первое свое столкновение с властью. С любой властью. Я задал этот вопрос своим студентам и обнаружил тот же самый обескураживающий результат, что и при обращении к собственной памяти. Самое первое ускользает. Память не хранит ни первого знакомства с насилием, ни первого опыта сопротивления.

Психоаналитики услужливо подсказывают нам – вытеснение, подавление. Мы можем не верить Фрейдю и его последователям, но тогда нам следует отбросить и все рассуждения социологов и этнологов о габитусе: если наш взрослый опыт не несет следов нашей же собственной социализации и вхождения в поле власти, то сами понятия социализации и габитуса как ее продукта становятся избыточными.

«Человек обычно не осознает то, что является продолжением его детства» [Miller 1984:75]. Какими свидетельствами мы располагаем, чтобы согласиться с этим утверждением, либо опровергнуть его? Какими вообще свидетельствами мы можем располагать, если речь идет о том, что по определению недоступно нашему сознанию? Смутные воспоминания, сны, поведенческие автоматизмы, если судить о них вне авторитетных теоретических объяснений – не представляются нам убедительными свидетельствами и свидетелями. Чтобы их таковыми сделать, нужна определенная культура восприятия и интерпретации, например, западная культура, пронизанная психоаналитическим жаргоном. Советская культура никогда не входила в этот мир европейской чувствительности с его градуированием феноменов бессознательного. Следовательно, наши нынешние потуги схватывания и понимания ее особенностей и стоящих за ней стилей жизни и отношений властвования с помощью готовых и заимствованных категоризаций воспроизводят лишь еще одну сторону концептуального захвата, еще одну ипостась аккультурации, еще одну демонстрацию власти интерпретации, еще одно насилие Запада по отношению к стремительно уходящим в прошлое мирам Иного, словом, очередной эпизод в череде побед концептуального империализма. Советская эпоха – уходящая натура, мы уже сейчас начинаем забывать собственный опыт ее проживания, то и дело, путая его с объяснениями этого опыта, приходящими извне. Отторжение собственных, доморощенных объяснений и неверие в них, есть, между прочим, также одно из проявлений власти интерпретации и сложившейся иерархии референтных сообществ в современной мировой науке.

Вернемся, однако, к опыту первых столкновений с властью. Из пятидесяти студентов, которым я предложил описать этот опыт, ни один не смог вспомнить ничего из ясельного периода – самого раннего

столкновения с властью чужих незнакомых людей. Замечу, что студентам было по 17–18 лет, и что эпизоды из «послеясельного» детсадовского детства помнили все, кто ходил в детский сад. Не стану спешить с объяснениями. Мой собственный ясельный опыт был, насколько я помню, весьма травматическим, но я ходил в ясли в суровые 1950-е гг., а мои студенты – в относительно благополучные 1980-е гг.. Дело, стало быть, не во времени и, быть может, даже не в травмах и подавлении травматического опыта, хотя теорию Фрейда именно в этой ее части трудно фальсифицировать. Как уцелевший свидетель истории трансформаций советской системы воспитания и образования, который попал в нее нескольких месяцев от роду и «выпал» из нее лишь в середине 1990-х гг. после окончания докторантуры, могу напомнить, что в начале 1950-х гг. послеродовой декретный отпуск длился всего два месяца, а дальше в семьях, где не было старшего поколения, или где бабушки и дедушки сами еще работали, дети попадали в объятия этой самой системы.

От того периода жизни у меня сохранилась всего одна фотография, где я в костюме зайчика (очевидно, не слишком сплоченный коллектив нашей ясельной группы праздновал встречу Нового года), сижу с поникшими ушами среди «сокамерников», лица и мимика которых находится в шокирующем несоответствии с пропагандой советской версии «счастливого детства», и застенчиво смотрю на фотографа (я жутко стеснялся фотографироваться, поскольку полагал, что сам акт фотографирования превращает тебя в героя, человека незаурядного, выделенного из толпы, а по собственным ощущениям героем этого каземата я не являлся, впрочем, наличие толпы рядом и в кадре нимало не меняло этой раздвоенности между навязываемым геройством и внутренней капитуляцией перед превосходящими силами противника). Не думаю, что угрюмые нянечки церемонились с этой оравой, во всех смыслах, нетвердо стоящих на ногах чад, хотя никаких подробностей «истязательств» память не сохранила. Помню только, что угрюмость лиц персонала повергала меня в рев уже на пороге этого заведения. Уже много лет спустя, читая Диккенса, я отчетливо вспомнил удушливую атмосферу моего первого «учебного заведения». Сопротивляться этой атмосфере активно в том возрасте я не мог, но мой организм реагировал на принуждение с безукоризненной непреложностью, поэтому часть «срока» я «отмотал» в больницах. К счастью, для меня, связь между принуждением и болезнью не успела заматереть до рефлекса – ясельный возраст кончился, а в детском саду я изобрел простейшие техники избегания власти и больше уже никогда в больницу не попадал.

Я не знаю, какое отношение имеет ландшафт к миру властвования с его распоряжениями, правилами, подчинением, сопротивлением, уклонением, борьбой. Может быть, и не имеет никакого. Но почему-

то мне кажется необходимым дать вам представление о том, в каких декорациях разыгрывалась эта серьезная игра, которую впоследствии я опознал как власть.

Универсализм теоретических построений вытесняет подробности места и времени оперирования власти, оставляя скелет, схему отношений и диспозиций, бледную копию пульсирующего страстями оригинала. Встающий перед моим мысленным взором ландшафт определенно играет важную роль в моем нынешнем сопротивлении ставшему дискурсу теоретической редукции. Вообще, должен заметить, что практически все известные мне концептуализации и реализованные на их основе представления о власти я воспринимаю как редукционистские, причем они не просто сводят мой опыт к одной из переживаемых сторон, но и искажают его. Я не стану утверждать, что искажения существенны, поскольку затрудняюсь разделить свой опыт на существенное и второстепенное, имманентное и контингентное. Просто известные мне концептуализации власти оказываются во многом «не про это». Для приближения к тому, что я испытывал в моих «инициациях» в отношении власти и подчинения, требуется не характеристика наличных дискурсов или параметров символического капитала элит, но интимные подробности тел (например, выражения лиц и позы детей на упомянутой выше фотографии) и вмещающих их ландшафтов, своего рода культурная «геоморфология» и стратификационная проксемика – те поля значений, которые определяли и направляли поток моего опыта, если и не столь жестко и непосредственно, как прямое принуждение, то столь же непреложно. То, что представлено ниже, следовательно, остается попыткой остаться на уровне топологического описания власти, в котором ландшафт и вписанные в него тела оказываются важнее телесных практик, раскрываемых феноменологическим анализом.

Но вот проблема. С какой бы лазейки, калитки, ворот, провала в стене, зияния я не попытался бы ввести вас в тот, увы, уже малодоступный и для меня самого мир, все это, уже только в силу линейности повествования и нелинейности нашего восприятия мира, неизбежно становится редукцией. Я вынужден «сплющивать» и «вытягивать» мой опыт в нить, подобную нити Ариадны, раскручивающей перипетии бегства от смерти в лабиринте. Если бы я был чревовещателем, я смог бы, по меньшей мере, воспроизвести пару измерений этого текучего многомерного мира опыта, смог бы столкнуть их, высечь искру, или вызвать эхо. Смог бы, наверное, рифмовать запах и прикосновение, звук и тянущую пустоту внутри, жест и эмоцию. Принуждаемой письмом и линейностью нарратива к одномерности, я оказываюсь способным лишь на произвольный выбор какого-то одного измерения из всей гаммы (палитры? букета?), временно замещающей тотальность опыта.

Воспользуюсь метафорой перемещения во времени. Большинство фантастов и мистиков согласятся со мной, что, путешествуя во

времени, мы летим. Это значительно сокращает круг мыслимых способов проникновения в миры Иного. Не столько перемещаясь сам, сколько перемещая вас в мир моего детства, я заставляю вас впервые и, во-первых, *увидеть* этот мир, и увидеть его, для начала, с высоты птичьего полета. Что же откроется вашему взгляду? Если вы летите с севера, а именно так следует подлетать к этому миру, обрамленному Салаирским кряжем на западе, отроги которого редко достигали 500-метровой отметки, долиной Томи – на востоке, и где-то вдали, на пределе видения с высоты вашего полета, замыкающими горизонт хребтами Кузнецкого Алатау, пики которого гордо именуются среднегорьем. Именно с севера проникали сюда все посланцы иных миров, прилетая на самолетах, приезжая на поездах. Туда, на север, уходило большинство дорог, да и главная река со всеми ее многочисленными притоками несла свои воды тоже на север. Мир моего детства, стало быть, был ориентирован как компасная стрелка, с севера – на юг.

Подчиняясь этой нерукотворной топографии, которую не смогли коренным образом изменить процарапанные на земной поверхности провалы угольных разрезов и котлованов и насыпанные людьми кочки шахтных терриконов, городок, вмещавший тогда около трехсот тысяч обитателей, то есть население одного спального района Москвы, рассыпался чередой поселков, вытянувшихся вдоль основных ландшафтных осей – гряд холмов, речных долин, маршрутов древних и новых кочевий. Даже находящийся в двухстах пятидесяти километрах к северу широтный Транссиб, в своей тщетной попытке опоясать страну железным ремнем, лопался и отпочковывался длинным аппендиксом, уходящим на юг и иссякавшим в тридцати верстах южнее этого городка. Главная его улица, вытянувшаяся параллельно железнодорожному аппендиксу и ориентированная, стало быть, также с севера на юг, носила тогда, в начале 1960-х гг., отнюдь не имя вождя, памятник которому с его вокзальной площади пророчески указывал на запад, но именовалась просто, и, с точки зрения архитектурного диагноза, поставленного ее обитателями – точно: Фасадной¹.

¹ В начале 1970-х гг. она почему-то была переименована в проспект Шахтеров, шаг, продиктованный из высших эшелонов власти, небожителями, обладающими правом именовать вещи. Это был конец одной эпохи, связываемой с чудачествами Хрущева, и начало другой – маразматически вытеснявшей собственное прошлое эпохи Брежнева. Точный смысл переименования я не берусь реконструировать; этот жест власти так и остался неоцененным и неосвоенным краеведами; он символизировал, наверное, смену стилей и практик управления: власть брезгливо отворачивалась от экстастики хозяйственных экспериментов с кукурузой и обращала свой взор в горние выси идеологии и международной политики. Правильность имен приобретала больший вес, чем разумность действий.

Фасадная между тем было названием чрезвычайно удачным не только в смысле архитектурного чутья (все дома с тем, что без натяжки можно было бы именовать фасадами, действительно сосредоточивались на ней), но и с точки зрения ландшафтной, или, если угодно, физиогномической – это было истинное лицо города, здесь находились все его достопримечательности – главные магазины, банк, музей, стадион, и, наконец – краса и гордость, венец городской архитектуры, чей творец, по слухам, был по завершению строительства репрессирован за чрезмерные траты и размах, с которым он оформил театр и театральную площадь, поместив ее в самом центре этой самой длинной улицы города. Удачно расположенный на западном склоне холма, возносящийся над небольшой площадью и улицей белой колоннадой, увенчанной классической фронтоном и обрамленный двумя одинаковыми зданиями со шпилями (см. фото 18 вклейки), он смотрел на облицованную гранитом трибуну, с которой отцы города во время праздничных демонстраций выкрикивали свои здравицы и призывы. (См. фото 19 вклейки.) Трибуна была фланкирована двумя рядами пятиметровых копий ограда, с блестящими на солнце наконечниками, за ней прятался крутой обрыв, переполненный шумящей на ветру тополиной листвой, а где-то на дне обрыва проходила железная дорога, и еще дальше шумела в своих берегах из черной угольной пыли мутная речка Абушка, в которой пацаны ловили черных пескарей-шахтериков. На картах эта речушка гордо именовалась Абой, то ли в честь обитавшего здесь некогда народа – абинцев, то ли в честь медведей, которых шорцы уважительно называли «отец» (*aba*), и один из родов которых по сию пору носит это имя¹.

Однако вернемся на Фасадную и попытаемся понять, куда же смотрит это «лицо города». Если вы оторвете свой взгляд от мутных вод «медвежьей речки», на черных и замусоренных берегах которой я вас покинул, и поднимите его горе, вы узрите коричнево-рыжий склон горы, возносящейся над центром города и как бы замыкающей горизонт на востоке. Повернитесь теперь спиной к колоннаде театра,

¹ Вторжение имперских амбиций в местную топографию и топонимику, видимо, все же имеет свои границы, и специалисты не раз, не без некоторого удивления, отмечали феномен «исторической устойчивости гидронимов». Власть именования в России нередко пасует перед ландшафтными и телесными стихиями. Именно поэтому мне интересней отслеживать ее топологические конфигурации, ее, так сказать, простираение и границы, ее интимное родство с *res extensa*, возникающее, благодаря российской традиции «воплощать» и «овеществлять» всякое понятие до ощутительной плотности, нежели углубляться в феноменологию внутренних переживаний, которая описана и проанализирована куда как подробнее российскими писателями и западными обществоведами...

вон там, на самом верху горы, среди осыпей горельника (так назывался спекшийся щебень террикона), вдруг обнаруживается профиль огромной лысой головы, выложенный большими, видимо, побеленными известью камнями. Если у кого-то и возникало сомнение относительно портретного сходства, то оно разом рассеивалось лаконичной, точнее, лапидарной надписью, выполненной в той же технике инкрустации белеными камнями. Подпись гласила – «ЛЕНИН». Тут обнаруживалось, что Фасадная, будучи лицом города и практически не имея четной стороны, всеми своими фасадами, повседневно и истово всматривалась поверх верхушек тополей в другое лицо, вспыхивающее золотом и пурпуром на закатном солнце – в лицо вождя мирового пролетариата.

Если бы вдруг кому-нибудь пришло в голову проследить направление взгляда вождя и провести мыслимый пунктир от предполагаемого месторасположения глаз Ильича до той точки на местности, в которую этот невидимый взгляд упирался, он увидел бы спину четырех-пятилетнего мальчишки, стоящего у подножия небольшого холмика на заднем дворе какого-то двухэтажного здания и с упоением что-то рассматривающего. Не поручусь, что взгляд вождя сверлил исключительно мою спину. Гора, как я уже говорил, была высокой, и с нее открывался прекрасный обзор. Но я и не подозревал, что, ускользая из-под контроля детсадовских воспитателей и нянь (ибо это был задний двор моего детсада, куда я попал, пройдя огонь и воду крещения если не в яслях, то яслями), я оказываюсь под бдительным оком вождя. Ускользание это, вероятно, может пониматься и как бегство или сопротивление, как одна из осваиваемых ранее других техник и тактик противодействия тотальности надзора – этой, быть может, самой древней антропотехники власти – для меня тогда это не было сознательной практикой. Просто на заднем дворе, у казавшегося мне тогда большим холмика детсадовского погреба, поросшего лебедой и крапивой, лопухами и клевером, известным мне тогда, как «кашка», а также подорожником, польнью и одуванчиками, мне было интересней, чем на вытоптаных игровых площадках. По стеблям трав ползали божьи коровки, легко соглашавшиеся на мою просьбу «улететь на небо» и разнообразные жуки, чьи надкрылья вспыхивали на солнце всеми цветами радуги.

Вождь из своего надмирного далека рассматривал мою спину, а я тем временем был занят рассматриванием одуванчика. Одуванчик вообще играл в моем мире особую роль, которую можно сравнить разве лишь с отношением к племенному тотему. Дело было не только в том, что из его терпко-горьких полых стеблей (как и из недозревших стручков акации) мы делали гуделки, ошеломляя все живое скоморошечьей какофонией, но и в таинстве превращения солнечно-

го цветка в пушистую шапочку «парашютика». Его чары стали еще сильнее, когда к одному из утренников меня заставили выучить стихотворение про одуванчик, из которого память удержала только одну строфу:

Он стоит на самой опушке
он стоит на самой жаре,
и над ним кукуют кукушки,
соловьи поют на заре.

Читать нас учили «с выражением», что в данном конкретном случае означало наличие особой интонации и дополнительного ударения на слове «самой», сопровождаемого еще и выразительной жестикующей. Этот брошенный одуванчиком вызов силам природы, его отважное и отчаянное самостояние «на самой жаре» произвели на меня неизгладимое впечатление, окончательно упразднившее его отличия от тотема. Итак, я разглядывал одуванчик, точнее тонкую геометрию его шапочки, и сам был разглядываем, хотя и не чувствовал этого, из подернутой пылью дали окаменевшим в своем неусыпном дозоре Ильичом.

Разглядеть подробности ленинского прищура можно было бы, вздумай я подняться на холм детсадовского погреба чуть повыше и приблизиться к самой его двери, окованной железом и всегда закрытой. Однако я никогда не приближался к этой двери близко, и тому были свои причины. Видимо, оттого, что я никогда не заставал дверь открытой, и еще оттого, что сам холм соседствовал с глухим забором этого детосодержалища, за которым (и это открывалось мне с самой вершины холмика) раскрывался дикий пейзаж обвалов – так назывались у нас провалившиеся выработки отработанных шахтных полей, буйно заросшие разнотравьем, чередуемым щебнем и глиной обрывов и оврагов, заполненных дождевыми и подземными водами. Все это зазаборное буйство как-то оказывалось для меня связанным с таинственной дверью погреба, поскольку я был абсолютно уверен, что дверь эта открывается только золотым ключиком и что за ней находится вся обширная география волшебной страны, с ее могучими соснами, к смоле которых прилипла борода Карабаса (и в память об этом цвет ее именовался смоляно-черным), с болотами, в которых обитала Тортилла и ловил пиявок Дуримар, с полем чудес, на котором Буратино зарыл свои золотые монеты. Зазаборные обвалы и дверь погреба сливались в единое, заказанное для входа, волшебное пространство, у которого было и более страшное ночное измерение. Там, в смоляно-черной задверной глубине погреба мне мнилось и обиталище жуткой Бабы-яги, сидящей на самом дне и простирающей свои длинные костлявые руки со страшными когтями, чтобы схватить меня и съесть. Каннибальский мотив пришел, очевидно, из ска-

зок и дурацких игр взрослых, прикусывающих младенческую пятку или бочок с шутливой угрозой «Вот я тебя съем!»

Все эти фантазии имели разные продолжения и эпилоги, порой отсроченные на много лет. Фантазия с Бабой-ягой, например, воплотилась весьма скоро, в том же детском саду, когда я, в своем извечном стремлении ухода из дисциплинирующих пространств взрослого произвола (спать днем, есть отвратительную манную кашу, засыпать непременно на правом боку, складывая ручки под щечку, не грызть прохладный цинк раскладушки, гулять на площадке собственной группы и т. п.) решился на побег домой. Дом мой находился на той же улице, на расстоянии полутора недлинных автобусных остановок, правда, на другой стороне дороги (перебегать ее без взрослого сопровождения также запрещалось). Вдоль всей улицы, которая шла сначала под горку, а затем, в районе клуба железнодорожников имени товарища Кирова поднималась вверх, были устроены деревянные тротуары со ступеньками. Выбравшись за калитку детсада, я очень скоро обнаружил, что в погону за мной послана огромная нянька, а ступни и ладони казались мне великанскими. Я помчался что было сил вниз по тротуару, с оглушительным грохотом топая жесткими подошвами сандалий. Казалось, что я лечу, и мои ноги почти касаются то лба, то затылка. Не помню, подвели ли меня скользкие сандалии, или бегал я еще не так быстро, как научился позднее, но очень скоро, практически через мгновение, я услышал сзади грохот настигающей погони, и страшная рука схватила меня за плечо. Меня, насколько я помню, никак не наказали, но жуть погони и, главное, хватающей меня сзади громадной руки произвели такой эффект, что много месяцев, а, может быть, и лет после этого я боялся тех чувств беспомощности и паралича, которые настигают и хватают тебя сзади. Мне стали сниться кошмары, в которых я пытался убежать от когтистых рук Бабы-яги, но она всякий раз настигала меня, хватала, и я с криком просыпался. Из-за ночных кошмаров и неурочных пробуждений во все оставшееся дошкольное детство я боялся темноты и умолял родителей оставлять дверь моей комнаты открытой, чтобы в нее проникал свет из их спальни. По этой же причине я опасался подвалов и погребов. По сию пору, когда неприятные обстоятельства принуждают меня делать что-то вопреки моей воли и желанию, я начинаю ощущать боль в правом плече, как будто рука бабы-Яги настигла меня, схватила и тащит в жуткое никуда. Власть оказалось вписанной в мое тело.

Много лет спустя, будучи в экспедиции в одном из сибирских сел, где мне удалось обнаружить несколько десятков вепсов, при разговоре с одним из них я поймал себя на особом чувстве узнавания, когда респондент рассказывал мне свою версию легенды о чуди, ушедшей под землю. «Дед мой показывал мне на огороде черепа (речь шла

о его детстве, проведенном на юго-востоке Ленинградской области). С кем-то мы воевали, то ли татары на нас шли, то ли кто еще... Наш народ испугался, вырыли погреб, а потом столбы подбили, и все там полегли, под землю ушли...» Я, как ветеран и инвалид войны с хтоническими чудищами, услышав эту историю, содрогнулся.

Более светлая, «буратинская» часть моих видений также имела продолжение, но, скорее, юмористическое. У всех детей детсадовского возраста наверняка были свои представления о школе и учебе, составленные из обрывков сведений, поступавших от старших братьев и сестер, знакомых, родителей, книг и кинофильмов. В ту телевизионную эпоху книжные сведения (а за отсутствием братьев и сестер они были для меня определяющими, поскольку сам я начал читать лет в пять, а до этого я заставлял это делать для меня родителей) были очень важным каналом получения всевозможной информации. Мой информатор и непререкаемый авторитет относительно критериев школьной успеваемости был, разумеется, Буратино. С его помощью я твердо усвоил, что главное в школьном деле – не ставить клякс, а главный предмет – чистописание. Это убеждение стоило мне потом многих мук. Писать тогда полагалось перьевыми деревянными ручками, старательно и ежеминутно обмакиваемыми в чернильницы-непроливайки, которые мы должны были таскать с собой в специально сшитых для них мешочках. Не ставить клякс при такой технике письма, было совсем не простой задачей. Перо забивалось сором со дна чернильницы и бумажными волокнами, которые набухали от чернил и оставляли безобразные пятна на тетрадных страницах. Нужно было неустанно и бдительно следить за его чистотой, для чего служили сшитые домашними тряпичные, или покупные кожаные перочистки. Плохое перо захватывало слишком много чернил, и нужно было стряхивать их избыток в чернильницу. Прodelать это аккуратно не всегда получалось – капли летели на стол и тетрадь, или мазали пальцы, а уже с них отпечатывались на все той же многострадальной странице. Пишущую руку необходимо было все время держать на промокашке, иначе ты рисковал размазать уже написанные строки крючочков и палочек. По интенсивности концентрации внимания, о чем свидетельствовал и высунутый язык, которому тоже доставалась своя порция чернил – анилиновый их вкус был ужасен – выполнение домашнего задания по чистописанию превращалось в своеобразную йогу и являлось, с моей точки зрения, самым эффективным средством и техникой *школения*¹.

¹ Для невнимательных читателей напомним, что дисциплинирование, и все процедуры воспитания и обучения, направленные на формирование соматических рефлексов подчинения, составляют неотъемлемую часть оперирования власти в любых культурах.

Всякая помарка в усвоенной мной идеологии мальвинизма-буратинизма была преступлением, я приходил в ужас и отчаяние, ассоциируя гнев Мальвины, обнаружившей буратинины кляксы, с гневом моей учительницы. Выход был один – замена страницы, которую сначала по моей просьбе осуществляла мама, а потом стал неуклюже проделывать и я сам. Иногда это было просто – металлические тетрадные скрепы разжимались ножом или ножницами и испорченный лист заменялся свежим. Но попадались и сшитые нитками тетради, и приходилось после замены листа сшивать их заново. Форматы заимствованных страниц из других тетрадей не всегда совпадали с остальными страницами, и тогда нужно было либо аккуратно обрезать излишки у вставляемого листа, либо, что было значительно труднее – у всех остальных листов тетради. Иногда испорченную страницу заменить было невозможно – на ее обратной стороне было уже проверенное учительницей задание, в этом случае как последнее средство в ход шли бритвенное лезвие и ластик. Переписывание набело испорченных страниц с его новым риском поставить кляксу не раз погружало меня в агонию отчаяния, но ни разу я не усомнился в перфекционистских воззрениях Мальвины...

Моя первая учительница действительно одобряла чистоту тетрадей и снижала оценки «за грязь» непосвященным в чистописательное священнодействие. Впрочем, техника замены листов быстро распространилась и даже позднее стала использоваться отдельными смельчаками для сокрытия двоек от родителей, что не могло быть скрыто от бдительного учета и контроля Веры Николаевны (так звали учительницу), и приводило к серьезным последствиям. Мои навыки уберегали меня от подобных конфронтаций, но доставляли неприятности иного рода. С самого начала школы наша учительница не без оснований заподозрив в нас адептов мистических культов и враждебных идеологий, принялась насаждать единственно верное учение. При сохранении исходного завета – не ставить клякс, я узнавал дополнительные табу – не разбивать графинов, а если разбил – сразу сознаваться. Кроме того, моя подготовка в октябрята состояла в шефстве над двоечниками, которых я должен был учить писать крючочки. Я воспринимал это как суровую и незаслуженную епитимию. Это ничем с моей стороны не спровоцированное наложение поста в итоге заставило меня поставить под сомнение непререкаемый авторитет учительницы. После четырех уроков, когда голова уже начинала болеть, а затем и кружиться от голода, я сидел в душном классе за одной партой с каким-нибудь оболтусом и демонстрировал ему свое каллиграфическое искусство. Не проникший в сердцевину великого учения чистого Писания неофит, с откровенным нежеланием и небрежением вместо мировой линии гармонии вычерчивал мерз-

кую загогулину, и все начиналось сначала. Позднее к занятиям с отступающими были добавлены иные духовные подвиги – бесконечные классные часы, на которых мы изучали биографии пионеров-героев. Поскольку вникновение в агиографию юных борцов проходило все в той же полубморочной обстановке подступающего голода и духоты, ее результатом стала разделенная (хотя и скрываемая) нелюбовь ко всем пионерам-героям, и весь мартиролог был немедленно вытеснен в небытие, стоило нам перейти в четвертый класс, в котором власть нашей первой учительницы закончилась.

Вспоминаю свою детсадовскую иллюзию, связанную с переживанием зависимости от прихотей мира взрослых с их расписаниями, жизнью по часам, нудными обязанностями и т. д.: я наивно полагал, что, оказавшись в школе, я сам смогу распоряжаться собой и своим временем. Те же иллюзии я питал, покидая школу, относительно института. И только аспирантура, и – еще в большей мере докторантура, отчасти опровергли начинавшее зреть во мне убеждение, что зависимости, скрепы и узы – как вино, маразм и уксус – со временем только крепчают. Впрочем, в отличие от начальной школы, где меня вместе с другими жертвами неустанно школила моя первая учительница, остальные ступени школярства я преодолел сравнительно безболезненно. Я говорю «сравнительно» потому, что мне известны и иные «педагогические укрощения» если не чудовищные, то все же впечатляющие.

Детство вещей

Пытаясь ускользнуть от оков профессионального сознания, я вынужден обращаться к опыту детства, и не детства вообще (это-то, как раз, и превратило бы меня в «специалиста»), а к памяти о своем собственном детстве и своих собственных отношениях с вещами. Конечно же, обращаясь к памяти об этих отношениях, я вынужден признать неустранимость опыта, «следующего за» детством, и тех неизбежно порождаемых этим опытом прочтений и интерпретаций, сквозь наслонения которых так трудно (и возможно ли вообще?) пробиться. Хотим мы с вами того или нет, но между детскими ощущениями и опытом повествования об этих ощущениях появляется со временем словечко «память», стирающее и подменяющее непосредственность и свежесть *тех* ощущений, на опосредованность и стертость *этих* слов.

Сказать о том, что мир моих отношений с вещами в детстве был околдованным, значит не сказать почти ничего. Попробуйте вспомнить сами практически любую вещь (я даже не говорю здесь о вещах заведомо антропоморфных, типа кукол, которых и язык не поворачивается назвать вещами) или даже её фрагмент (трещину на потол-

ке, узор висящего у кровати ковра) из исчезающего мира тех нас, из мира нашего детства. Когда я сегодня слышу о том, что современное конвейерное производство изгнало из нашей жизни те очеловеченные и одухотворенные вещи, которые населяли мир до его появления, я, с одной стороны, кажется, понимаю, что здесь утверждается, но, с другой стороны, я ведь одновременно и помню, что эта массовость и вмняемое отсутствие индивидуальности нисколько не препятствовали полноценному общению с этими якобы «безликими» вещами. И, как думается, не являются препятствием и сегодня для наших детей и внуков, словом для тех, мир которых пока не расколдован. Это «пока», конечно же, длится и, в этом смысле, непокидаемо: в каждом из нас живет ребенок, который помнит «тот стол» и «то дерево», и «тот дом», которые имели душу, и с которыми можно было общаться точно так же или даже лучше, чем с иными людьми.

Помню, например, мое общение с оловянной ложкой деда, единственной, кажется, вещью, кроме пары пожелтевших фотографий, которая от него осталась и передавалась в семье, когда деда забрали в неведомом для меня тогда тридцать седьмом, оставив бабушку с семью малолетками на руках. Ложка была на треть источена зубами сменявшихся поколений едоков. Есть ею было большой честью и привилегией, которая доставалась в острой конкурентной борьбе с моим двоюродным братом. Ложка потом утонула в одном из водоворотов на слиянии Бии и Катуня, месте, где начинается великая сибирская река Обь. Тамошние острова были объектом нашего ежегодного паломничества: каждый год в июне мы отправлялись на лодке на ночную ловлю стерляди для именинного пирога – коронного блюда на дне рождения у моей бабушки. Стерлядь ловилась ночью и самым ранним утром на переметы, на каждом крючке которых сидело по живой миноге, по-местному называемой просто вьюном. Сама минога добывалась из придонного ила, скопившегося у старой пристани – единственного известного нам места, где течение реки было слабым, и где дно состояло не из обычных для быстрой и холодной Бии песка и гальки, но черного жирного, неизвестно откуда взявшегося (перегнившие водоросли? занесенные в эту узкую протоку щепки и кора сплава?) ила. Ил полагалось быстро зачерпывать ведром и выбрасывать на берег, где он потом внимательно рассматривался на предмет обнаружения розовых и слепых, ужасно шустро извивающихся «вьюнов». Ложка утонула, выпав вместе со всем остальным скарбом, когда лодка перевернулась от волны проходившей в опасной близости «Ракеты» (тогда еще недавно пущенного по Бии теплохода на подводных крыльях), а память о ней осталась. Вернувшись в Бийск, город моего детства, как-то раз через много лет, я обнаружил, что Бия сильно обмелела, появилось много новых островов, и по-

думал, что, может быть, когда-нибудь эта река исчезнет совсем, как исчезла на наших глазах кедрово-пихтовая тайга ее истоков, и тогда мою ложку обнаружит какой-нибудь археолог из будущего, и она попадет в музей, ведь есть вещи, которые живут дольше, чем люди.

Один из секретов этого «умения общаться» у вещей (и это их выгодно отличало от «человеческих собеседников», особенно патологически повзрослевших, то есть таинственным образом утративших опыт детства, или вытесняющих его и настаивающих на своей идентичности) заключался в их, вещей, способности (ну, разумеется, скажем мы теперь, не вещей, а нашего сознания) к бесконечным *трансформациям*: стол легко превращался в поле боя или корабль, ковер – в шкуру мамонта или древнюю рукопись на забытом человеческом языке. Не помню момента (видимо, не хочу его помнить, что само по себе свидетельствует о травматическом характере утраты), когда вещи начали терять (впрочем, не вполне, а как бы исподволь и по неумовимо малым частям) эту свою способность превращений. Речь не о том, что подобранная палка перестала становиться саблей или автоматом, как раз нет, не перестала, но она «потеряла лицо», превращаясь в «саблю вообще» или «автомат вообще», а не саблю и автомат с особой и неповторимой судьбой. И тогда, не утверждаю что у всех так, но повествую о себе, вещи стали *собираться*: не так как мы, люди, сейчас – на конференции и симпозиумы, а в качестве *экземпляров* коллекции. Страсти и драмы живого общения со всеми персонажами сопresentствующего мира вещей стали как-то фокусироваться и сосредоточиваться на узком и, в силу этого, избранно-элитарном классе: спичечных этикетках, монетах, марках, морских и речных раковинах, минералах, бабочках, растениях на подоконнике (кактусах) и в гербарии (всех остальных). До сих пор помню свой трепет и полноту бытия «перед лицом» треугольной марки с изображением налима (одного из тех самых, которых я колол вилкой на галечной отмели в холодной воде реки моего детства) и надписью «*Монгол шуудан*», или стоившую целое состояние серию марок королевства Бурунди с изображениями слонов, бегемотов, львов и прочих представителей местной фауны. Помню их запах (не налимов и животных, а марок). Помню белоснежную с нежно-кремовыми подпалинами редкую раковину из рода *Murex*, бог весть как нашедшую свой путь в тот шахтерский городок, где я совпал с ней во времени и пространстве и спас ее от незавидной судьбы пепельницы.

Вот, к слову, и о судьбах вещей, и это уже второй трюизм, вторая неновость из свойств вещей (помимо уже упомянутой околдованности и превращаемости), повествованием о которых я надеюсь развлечь читателя. Судьбы вещей, в отличие от уже, видимо, мной предугадываемых (конечно же, ошибочно, то есть высокомерно

и предвзято) судеб окружавших меня людей, всегда казались мне интересней и богаче. Наверное, это было проекцией моей собственной небогатой событиями жизни, или, точнее, побочным продуктом восприятия этой жизни как недостаточно на фоне судеб вещей насыщенной: вещи пересекали недоступные для окружающих меня простых смертных и меня самого границы и приходили из эпох седой, как казалось, древности. Китайский чай путешествовал из-за географически для меня близкой, но от этого не становящейся более доступной границы, а зубы мамонта и костюм шамана в местных музеях (см. фото 20 вклейки), один из которых был создан усилиями моего учителя истории, были не только останками давно умершего мамонта и, по ощущению, едва ли не столь же давно умершего шамана, но и воротами в погибшие Атлантиды воображаемых миров, воплощающимися в моем мире тем «вещественней» и зримей, чем эфемернее оказывались сами вещественные свидетельства их, этих миров, прежнего существования. Трогать зуб мамонта (а это позволялось! – поздно, как непоправимо поздно я готов выразить свое восхищение и благодарность моему, увы, уже почившему школьному учителю) было могучим и действенным способом перемещения в каменный век, машиной времени, и, боже, как я все же завидовал судьбам и этой пачки чая, и этого зуба, и даже этого шаманского костюма, этим уцелевшим свидетелям миров и эпох, вход в которые был мне заказан.

И к ложке, и к шаманскому костюму, и, вот еще к деревенскому плетню рядом со старым домом моей тети на Алтае, плетенному из почерневшей на солнце лозы, затвердевшей от времени и напоминающей какую-то ископаемую кость, – я время от времени мысленно возвращаюсь и, кто знает, может и этнографом я стал благодаря им, вещам из моего детства. Впрочем, как этнограф я никогда не занимался тем, что именуется на дисциплинарном жаргоне «материальной культурой». Казалось, что извлеченная из живого человеческого обращения вещь умирала. Вещи в частных коллекциях, в отличие от музейных экспозиций, представляются мне более счастливыми: их гораздо чаще касаются руки человека, их окружает аура сопричастности жизни владельца, их любят. Музей, конечно же, удобная экспериментальная площадка для специалиста, его полигон, его операционная, в которой вещи аналитически разлагаются, сопоставляются, сравниваются, выстраиваются в ряды и занимают свои места в классификациях и каталогах, обретая знаковую жизнь, далекую от их «нормальной»: никто не прядет на умолкнувших прялках, молчат шаманские бубны, а алтайский кам, владелец костюма, расшитого нитками каури, скорее всего, погиб в Шортанды – местечке, затерянном в казахской степи, куда ссылали в тридцатые годы, как я узнал позже из рассказов самих алтайцев, всех местных камов. Костюм сме-

нил несколько музеев и экспозиций, скорее всего, по обмену, пока не попал в известный мне тогда краеведческий музей, где я его и разглядывал, размышляя, впрочем, больше о (как мне тогда казалось) завидной судьбе выловленных, наверное, в Индийском океане раковин каури, а вовсе не об участии его прежнего владельца.

Быть может, угасание музейных вещей как-то связано с тем изначально примененным насилием (изъятием в ходе бесконечных наших экспроприаций, раскулачиваний, коллективизаций, сселений и переселений, укрупнений и т.п.)? В этом случае вещный мир музеев и выставок распадается на *дары*, *находки*, и *добычу*. Драгоценные книги из музейной библиотеки созданного моим учителем музея были *даром* некоего профессора Пенна, не по своей, видимо, воле оказавшегося в Сибири и являвшегося отдаленным потомком того самого Пенна, который основал штат Пенсильвания. Зуб мамонта, разумеется, относился к *находкам*. А вот костюм шамана, занимавший целый застекленный шкаф в другом музее моего детства (см. фото 21 вклейки) – в городе, где я родился и проводил летние каникулы – был, конечно же, *добычей*, трофеем в узаконенном государством разбое.

Изъятие вещей из потока жизни и живого, не скованного ролью музейного экскурсанта, общения видится как еще одна причина их умирания. Знаковую, даже символическую жизнь, о которой я упомянул в связи с музейным заточением вещей, могут играть и играют и вещи «на свободе». Однако здесь они включены, помимо своих символических ипостасей, в многообразные связи и отношения с людьми и другими вещами и явлениями. Если мы с вами поразмышляем о загадках такой категории обыденного сознания как вещьность, то, мне кажется, мы придем к заключению, что вещь живет лишь в действии, поэтому, помимо прочего, в понятие вещьности входит *изнашиваемость*. Хранение вещей как антитеза изнашиваемости, их сбережение всегда поддерживается средствами мифологии, или идеологии: в семье – семейными преданиями; в случае музеев – официальными и поддерживаемыми государством и обществом представлениями о культуре. Мифология «теплее» идеологии, и вещам живется в ней уютней. Знаковость вещи в музейном контексте и ее же знаковость в потоке обыденной жизни – качественно разнятся. Именно из-за того, что за рамками музейного хранения вещь включена в более разнообразную и «свойственную» ей деятельность: прялка прядет; молоток забивает гвозди, окружающая такую вещь символика помимо общезначимого публичного измерения (того самого, на почве которого и вырастают официальные идеологии культуры) обладает еще и измерением личностным. Если кого-то не убедил мой пример с ложкой, я готов привести еще один, с уже упомянутым мной плетнем.

Как ложка деда, символизировавшая для меня весь мир уездного городка – бийского Заречья, где я часто проводил часть своих школьных каникул, так и плетень являлся для меня, городского мальчиш-

ки, воплощением загадочного мира русской сибирской деревни. Я упомянул слово «русской» лишь для того, чтобы подчеркнуть не свою близость, а наоборот, ту пропасть, через которую мне, приезжающему из города к родным для меня людям (в доме моей тетки, сестры матери, жил один из моих двоюродных братьев, с которым мы были неразлучны все детство) приходилось практически каждый раз заново выстраивать отношения, восстанавливая утраченное доверие, нет, не моих родственников, но всего их деревенского окружения, для которого не только я, бывающий там наездами, но и все мои родные, жившие там, практически всю жизнь, не были вполне своими (тетя учительствовала в местной школе, и деревенские ее выделяли по причине образования; дядя работал кем-то в конторе колхоза и, следовательно, относился к «начальству»). Я со своим городским русским языком сначала едва понимал каждое второе слово и не только по причине иного их произношения, но и из-за того, что сами слова оказывались сплошь и рядом неизвестными. Причем деревенские оказывались все же более сведущими относительно мира, откуда явился я, чем я, плохо разбиравшийся во взаимоотношениях их вселенной: мой язык был знаком им по школе, радио, газетам; их язык и логика их поступков прояснялись для меня не вдруг. Приходилось учиться, сопоставляя виденное и слышанное, и постепенно уясняя, что, например, «емуранки» – это суслики, а «кожушки» – чертополох и татарник.

Но вернемся к плетню. В какие такие действия вовлечен был полуразвалившийся плетень напротив старой деревянной избы моей тети, освещавшейся по вечерам керосиновой лампой (электричества в те годы в этой деревне еще не было)? Стоял себе и стоял, неизвестно, кстати, что огораживая. Никакого дома напротив не было; тетина улица была однолинейная и недлинная, открывавшаяся на большой кочковатый луг, поросший этими самыми кожушками и другой разной травой, например, сусаком (тоже неведомое в городе слово, и подобно емуранкам, как это я выяснил много позже – тюркизм, проникший, скорее всего, от некогда соседствовавших кумандинцев), болотной травой, выдернутые беловатые концы стеблей которой какого-то чуть сладковатого и крахмалистого, но приятного вкуса, мы, мальчишки, с удовольствием ели. Из травы, когда мы босые мчались по ней (летом обувь надевалась только в случаях поездки в город и только на время самой поездки, не по причинам экономии, а из-за того, что босиком было удобней) вылетали сотни бабочек голубянок. Впрочем, сам плетень явно кому-то принадлежал; дом его владельцев стоял в стороне, а за плетнем возносились высокие и густые старые ивы и, кажется, виднелся какой-то огорожок с картошкой и неизвестно чем еще. Никогда я не видел обитателей этого дома – хозяев плетня. И хотя сам плетень был совсем рядом, наши детские маршруты

не то чтобы за него, но и к нему никогда не пролегали. Разве что он немо наблюдал за нашей игрой на лугу в лапту и бабки (игры, конечно же, в ту пору в городе уже неизвестные, но в моей деревеньке продолжавшие жить). Самое главное действие плетня было даже не огораживание какой-то обходимой уважительным молчанием тайны, но то простое обстоятельство, что он был *сплетен*. Здесь уж я был вынужден опираться на свое воображение, поскольку понимал, что я сплести такой плетень не мог; нужны были крестьянские умения обращения с лозой и крестьянские руки, и хотя я никогда не видел хозяев плетня, но крестьянских рук в этой деревне я мог увидеть немало. Они поражали меня не меньше плетня и как-то рифмовались с ним, своей узловатостью, распухшими от работы суставами, обветренностью и цветом. Рассматривая плетень, я видел эти руки, а глядя на руки, я видел сплетения толстых обветренных ветвей. Руки шахтеров в городе, где я учился в школе и где жил зимой, были твердые, черные и разношенные, скорее похожие на шахтерские сапоги, чем на руки-плетни моих деревенских знакомых. До сих пор помню руки теперь уже давно умершей бабушки Арины, не моей городской бабушки, а бабушки моего двоюродного брата. Руки ее чаще других рифмовались с плетнем, так как жила она совсем от него недалеко – в доме тети. В дошкольном и раннем школьном возрасте я был абсолютно уверен, что именно она взрастила Пушкина, не только из-за ее имени, но и из-за ее певучего языка и деревенского проживания; то обстоятельство, что деревенька моя называлась иначе, меня нимало не смущало: Пушкин, мне было известно, убит, старушка переехала и воспитывала теперь моего брата, который выезжая в город, страшно по ней скучал, даже иногда плакал и требовал отвезти его «к бабушке Арине». Здесь образ брата с его неизбывной тоской по деревенской старушке как-то сливался с образом самого поэта, что еще более утверждало меня в подлинной сопричастности бабушки Арины судьбам русской литературы.

Получается, что главным свойством плетня и основным его действием, во всяком случае, именно так он действовал на меня, было *отмыкание памяти*. Наверное, вольная жизнь плетня, омываемого теплыми запахами парного молока и коровьего навоза, нагретой на солнце и не вдруг остывающей дорожной пыли и прелой листвы, а вечером – приносимыми из оврага за огородом звенящим от первого вечернего комара крапивным духом и волнами поднимающейся вместе с туманом симфонией речных ароматов от недалекой старицы, симфонией, в которой явственно различались ноты кувшинок и лилий, ряски и роголистника, а для неравнодушного носа – даже запахи спящих в глубине рыб: тугих полосатых окуней, прохладной плотвы и ленивых линей – запахами, которые так пропитали его, что

уже даже, нет, не его вид, а только воспоминание о нем властно перемещало меня в деревню. Прошло много лет, с тех пор как я расстался с ней. Но вот недавно, наткнувшись на магазинной полке на книгу «Плетение из ивового прута» я не смог пройти мимо. Старый знакомый смотрел на меня с каждой фотографии и рисунка, размножаясь и отражаясь в бесчисленных своих детках и внучатах – корзинках, абажурах, креслах-качалках, отворяя калитку, в казалось, навсегда ушедший мир деревенского детства...

Возьмем за спинку некоторый стул...

Статус такого рода вещей как мои знакомцы – плетень и ложка – трудно определим: для обычной вещи они избыточно общительны; но как живые собеседники – бессловесны. Наверное, в тесном общении с людьми вещи иногда расстаются со своей немотой, однако голоса их так тихи... Кстати сказать, вещам под силу общение и на специальных, то есть профессиональных языках – археологу они сообщают одно, искусствоведу – другое, криминалисту – третье. Кто знает, может быть у упомянутых мною даров, находок и добычи разная способность к языкам, вот почему музейные трофеи требуют профессиональных переводчиков-экскурсоводов?

Затрагивая тему о *языках вещей*, я не могу не прокомментировать то и дело устойчиво здесь воспроизводящийся сюжет противостояния обыденного (профанного) и профессионального (сакрального?) сознания. Собственно, как мне представляется, само становление и развитие музеев и музейного дела и в России, и во всем остальном мире шло бок о бок и являлось одной из сторон *профессионализации*, становления современных профессий и профессиональных сообществ. При всем многообразии музейных жанров и целей устройства музеев, вообще, все они – от картинной галереи до выставки истории техники, и от музея восковых фигур, или рока, до обычного краеведческого с его традиционными экспозициями местной флоры и фауны – восходят к одному архетипу – *собранию курьезов*. Но что такое курьез, почему нам *интересно* посещать музеи и выставки, помимо сугубо статусных и узкопрофессиональных интересов? Именно *курьез* и отношение к нему служит водоразделом между сознанием обыденным и профессиональным, миром взрослого и ребенка, современным рациональным и архаическим мифопоэтическим сознанием. Все дело в том, что и обыденное, и архаическое, и детское сознания приписывают вещам действительную силу, не проводя здесь отличий от людей и животных. Вещи могут оберегать и причинять зло; через чужую вещь приходит беда (порча, болезнь), а своя может защитить в сложных обстоятельствах. *Курьез* же в этом отношении, как вещь из другого мира (другого в терминах исторических, религиозных, этни-

ческих и т. д.), как вещь необычная и неведомая, становится опасной вдвойне. «Приручение» курьезов, произошедшее в профессионализованной культуре современности внутренне связано с идеей освоения и колонизации иных миров, овладения Другим. В этом смысле «музеефикация» миров иного продолжает быть связанной с основным политическим проектом модерна – глобальной экспансией, попыткой охвата и захвата миром «своих», европейской культурой, всех остальных миров и культур. Вот почему музеи и музейная деятельность остается важнейшей сферой *политического*, культурной политики; это политика отношения к Другому, политика освоения «миром своих» разнообразных «инаковостей».

Я не случайно в качестве эпитафии к этому разделу взял известную строку из стихотворения Иосифа Бродского. Может быть, я вчитываю те смыслы, о которых я бы хотел говорить на ее примере. Но мне мнится, что в этой строке гениально сопряжены и помещены в единое пространство те два обычно противостоящих друг другу сознания, о которых уже велась речь, – сознание бытовое и обывательское («возьмем за спинку...») и сознание профессиональное и философское («*некоторый* стул...»). Обыватель «берет» стул в самом обыденном смысле слова, его отношение к вещи *инструментально*. Вещь хороша своим служением, исполнением конкретной функции. Профессиональное сознание «берет» стул как категорию, акт взятия равен акту *схватывания*, категориального «подвешивания», понимания или рассмотрения. И здесь я опять хотел бы вернуться к теме музея, музейной вещи, то есть вещи, экспонируемой, выставленной на *обзрение*. Мне не кажется случайным появление слов, связанных с окулярной и оптической тематикой при всяком упоминании музея.

Я уже обращал ваше внимание на то, что изъятие вещей из потока жизни, то есть из живого контекста их обычного функционирования ассоциируется с их умиранием или заточением. В этом смысле архетипом восприятия музея для обыденного сознания становится склеп, мавзолей, или тюрьма. Метафора тюрьмы как *изоляции* опасных диковин, помещения курьезов в пространство, где их можно безопасно разглядывать, метафорического приручения чужих миров сопрягается с метафорой мавзолея, *мумификации* вещей, извлекаемых и изымаемых из живого функционирования и помещаемых в «хрустальные гробы» (музейные витрины). То, что в современном обывательском сознании произошла инверсия и прежде сакральное и сокрытое от взоров (мумии) стало выставляться на всеобщее обозрение¹, не должно нас удивлять на фоне всеобщей секуляризации

¹ Параллельная инверсия – опасность диковинных вещей из чужих миров сегодня переосмыслена как опасность для вещей («Трогать руками запрещено!»).

массового сознания. Мертвое для многих перестало осмысливаться как вредоносное; на него стало можно *глазеть*. Именно *глазение*, как «праздное глазопяление без цели и толку» [Даль: 354] стало основным модусом взаимодействия с музейными экспонатами со стороны непрофессиональной публики так называемых посетителей, носителей пресловутого обыденного сознания. Собственно, именно этот модус взгляда на вещи остается наиболее близким к изначальному образу музея как сборища курьезов: основная функция вещи здесь – *удивлять*, и музейные вещи и сегодня продолжают функционировать прежде всего в этом качестве.

Однако вещь в музее уже на ранних этапах музееустройства стала играть и продолжает играть еще одну роль. Сам музей как коллекция вещей здесь выступает не столько в качестве их усыпальницы и мавзолея, сколько как реставрационная мастерская, где реконструируются (реставрируются-восстанавливаются) уже утраченные (не данные нам в нашей повседневности) смыслы и связи. Здесь господствует иной окулярный модус – модус *всматривания*, заинтересованного *разглядывания* и разгадывания. Разумеется – этот модус всецело принадлежит сознанию профессиональному. Профессионал (археолог, антрополог, искусствовед, зоолог, историк и т. д.) всматривается в вещь, пытаясь реконструировать тот мир значений, свойственный живой функционирующей вещи, который ушел, или недоступен для непосредственного наблюдения. Вещь попадает в музей (точнее помещается в него *специалистом*) либо как уже *ушедшая* из нашего обыденного мира (осколок былого быта, свидетельство иных эпох), либо как *экзотическая* (существующая где-то далеко, за пределами мира своих, и тем самым мало доступная), либо, наконец, как штучная, *уникальная* (диво, произведенное мастерством его автора; тот же курьез, но не из миров истории и чужих культур, а из запредельного для обывателя мира гениальности, мира творцов, которые, по известному слову и сами-то «не от мира сего»). В любом случае – музейная вещь, по определению, является вещью, покинувшей наш мир, ушедшей из него исторически, либо никогда в нем не находившейся («гость других миров»), либо, наконец, раритетом, редкостью, которая становится доступной только в ситуации публичного экспонирования, а до того известной лишь узкому кругу и, в этом смысле, никогда не принадлежавшей вещной культуре мира своих (элитарная вещь – картина, скульптура и т. п.).

Итак, музей оказывается пространством встречи двух взглядов на вещь и двух сознаний, рождающих эти взгляды – *глазения* и *всматривания*, сознания обыденного и профессионального. Существует ли возможность снятия (в смысле гегелевского *Aufhebung*), позитивного синтеза этих модусов? Мне известен лишь один историко-культур-

ный пример (вероятно, есть и другие) – это *созерцание*, или *любование*, живое общение с вещью, *меняющее* человека и его состояние¹. Речь идет о культуре любования, генетически восходящей к дзэнскому (чаньскому) созерцанию и буддистскому идеалу недеяния. Но что происходит в модусе такого созерцания с топологией миров своего и чужого? Вместо помещающего на безопасное расстояние *глазения* и *осваивающего* (объясняющего миры иного категориями мира своего) профессионального *рассматривания*, созерцание *остраняет* известное и привычное, разрушая иллюзию «свойскости» мира, вводит чужое в самое сердце мира своих. Но вводит таким образом, что «внешнее чужое», экзотика иных миров и культур, становится ненужно избыточной. Впрочем, мне кажется, я уклонился от темы.

О вечности вещей и веществ

В этом повествовании о вещах нельзя не упомянуть и о том, что их восприятие людьми постоянно меняется. Во всяком случае, я помню, что сама идея вечности (свойства быть вещью) с течением времени трансформировалась, то ли только в моей голове по мере взросления, то ли и в обществе, в обыденном сознании окружающих меня людей тоже. Разумеется, что идея вещи, объем понятия «вещь» в неспециализированном, «профаном» сознании значительно отличается от соответствующих научных и философских представлений, да и классификации, производимые этим сознанием, быть может, даже запутаннее и изощреннее научных. В обыденном сознании, например, сама «вещность» вещей ощущимо меняется в зависимости от конкретного референта – того объекта, к которому могло быть приложено нарицательное имя «вещь». Наибольшей вечностью обладали для меня вещи, сделанные человеком: стол, стул, ложка, молоток, которые, помимо рукотворности, имели свойства, как бы, наверное, выразился Хайдеггер, сподручности (*das Zuhandenen*), и соразмерности человеку. Такого рода вещи часто переживают своих хозяев и попадают в руки археологов, которые именуют их *артефактами*.

Ядром всего этого класса «сподручных» вещей были инструменты и оружие, для приведения в действие которых достаточно было рук одного человека: те же прялка, молоток, сабля и т.п. Несомненно, рукотворный дом, иногда построенный самим его обитателем, в сравнении с инструментами, с помощью которых он был построен – пилой, рубанком, молотком, гвоздями – был уже вещью в меньшей степени. Большой дом, к примеру, пятиэтажный, и построенный с помощью сложных механизмов и усилиями множества людей, вещью именовать

¹ Во многих европейских языках существуют детальные классификации окулярных модусов. Например, описанные различия в английском языке могут быть переданы глаголами *gape/stare/goggle – look/observe/examine – contemplate/ behold/scrutinize*.

было совсем сложно, да и никто его так не называл. Недвижимость, таким образом, принадлежа вещному миру, какими-то своими гранями (громоздкостью и неподручностью?) явно выходила за его границы. Дома могли иметь свои жизни и истории (как и инструменты – свои), но истории домов были более публичны, более официальные и доступны широкой публике, по сравнению с интимными семейными и частными историями «малых вещей» (исключая, пожалуй, драгоценности, которых, впрочем, в мире моего детства практически не было). У домов могли быть индивидуальные владельцы, и это наделяло их большей вещностью, чем, например, находящиеся в коллективном пользовании и столь же рукотворные, более того, даже построенные по сходным технологиям, мосты и дороги.

Были ли вещами нерукотворные *находки* – камни, раковины, кости исчезнувших животных? Несомненно, да, однако и здесь многое зависело от сподручности и соразмерности человеку. Яблоко, например, оставаясь природным и нерукотворным «объектом» находилось ближе к воплощению свойств вещности, чем яблоня; камень – ближе, чем гора. И горы, и реки, и леса, и луга, и болота, имея помимо нарицательных имен еще и имена собственные, вещами никто не называл и не считал. И огороды, сады и пашни, и крохотные по тем временам дачные участки и деревенские палисадники, приобретая некоторые смутные характеристики рукотворности и имея хозяев и пользователей, то есть, входя в класс недвижимости, все же от этого вещами не становились, оставаясь *владениями*. Отклонялись от идеального воплощения вещности и вполне сподручные, соразмерные и рукотворные предметы так называемой духовной культуры и искусства – книги, картины, музыкальные произведения. Назвать книгу или картину вещью, в особенности в восклицании «Это – вещь!», конечно же, было можно, но здесь это слово имело совсем иной, не вполне вещный смысл, приобретая служебный характер междометия. Кстати, уже скульптура, в особенности так называемых малых форм, входила в вещный мир и мыслилась его неотъемлемой частью: статуэтки, знаменитые слоники, фарфор – вещами и считались, и назывались.

Помимо инструментов, самостоятельное ядро вещности представляли собой вещи носильные – одежда, обувь, головные уборы; у животных – упряжь и сбруя. Но если у инструментов вещьность выступала, прежде всего, как сподручность, то в одежде на первом плане оказывалась соразмерность и рукотворность. Впрочем, фраза «Сколько у тебя вещей!» относилась прежде всего к богатству гардероба; такое же восклицание по поводу обуви уже не было возможным. Вещами, разумеется, именовался и весь домашний *скарб* – посуда, разнообразные емкости, флаконы¹, коробки. Средства домашних увеселений (патефоны, радиоприемники, а позднее и телевизоры), другая тех-

¹ Иногда посуда вместе со столовыми приборами и украшениями именовалась *утварью*, но значительно чаще я сталкивался со словоупотреблением, в котором утварь приравнивалась лишь к *кухонной утвари*, а украшения исключались из объема понятия.

ника – пылесосы, холодильники, мясорубки, представляющая собой механизмы-инструменты, промежуточный класс между сподручными инструментами и более громоздкими станками домашних ремесленников, иногда определялась в совершенно особый класс «дорогих вещей», основанием для выделения которого становилась их стоимость. К вещам же относились предметы мебели, постельное белье и многочисленные мелочи, выползающие из всех углов во время уборок, ремонтов и переездов. Вся эта «движимость» охватывалась одним емким словом – *пожитки*.

Не все вещи могли обрести собственную судьбу, к тому же завидную для людей; такое выпадало для самых износостойких и «много-разовых»: редко кто мечтал и размышлял об уникальной и индивидуальной судьбе конкретной спички, сигареты, или свечи, если только сама эта спичка, сигарета, свеча не была уж слишком экзотической – с зеленой, вместо коричневой серной головкой, с нездешним и непривычным ароматом и т. п. Только сказочники, подобные Андерсену, могли сочинять истории про иголку, наперсток или старый уже выброшенный башмак¹. Хотя вот уже про ложки, даже абстрактные, не присутствующие среди приборов в моей квартире, я мог фантазировать и сам, сонно зависнув над утренней кашей, которой меня стремилась накормить до школы мама, и не реагируя на ее предупреждения: «Ешь, не мечтай, опоздаешь!» Помню, как-то услышав английскую версию нашего выражения «родиться в рубашке» – «родиться с серебряной ложкой во рту», я долго размышлял о мире, в котором такие рождения были возможны. Счастливчики, родившиеся с этими ложками, разумеется, берегли их как зеницу ока, передавали своим детям, а ложки самых великих из них, с затейливыми вензелями и необычных форм, оказывались потом в местных музеях, поскольку разные ветви разрастающихся семей никак не могли поделить это драгоценное наследство. Вокруг ложек выростала собственная мифология и ритуалы, создавались клубы и тайные общества; мир серебряных ложек постепенно обретал свои особые, отличные от других обществ законы развития, следствия которых я и продумывал над остывавшими завтраками.

У вещей, что ни говорите, были *судьбы*, на мою же *долю* выпадала лишь незавидная *участь* виртуального свидетеля; вещи жили напряженной и полной приключений жизнью, а мое в ней соучастие ограничивалось прикосновением, кратким эпизодом их триумфального шествия по ветшающим людским мирам...

¹ И здесь пролегает еще одна плохо демаркированная граница между *вещами* и *мусором*, в каждой культуре – своя, но ее рассмотрение увело бы нас слишком далеко от рассматриваемой здесь темы.

Вместо заключения

Ностальгия – сильное чувство; его формотворческое и стилеобразующее влияние на тот постоянно переписываемый проект, который на жаргоне модерна лапидарно обозначен иероглифом «Я», часто недооценивается. Сопутствующие и рифмующиеся с ностальгией (если не вдохновляемые ею) проекты по вписыванию индивида в историю, в ее обстоятельства места и времени (разнообразные упражнения человеческого духа в жанрах *мемо*, *мнемо* – все эти *мемуары* и разнообразные *гистории*) в самом их истоке оказываются связанными с непрекращающимися поисками идентичности как у отдельных людей, так и у огромных человеческих конгломератов – современных политических наций, что и объясняет частоту, с которой переписывается история, и страсть, сопутствующую этому занятию. В этом смысле нет большего исторического вымысла, чем постулируемая некоторыми историографами *fides historiae*.

Доминирующим регистром, в котором человечество «переписывает» собственный портрет, обращаясь за вдохновением к созидаемому *ad hoc* прошлому, является зрение; движения души остаются потаенными до тех пор, пока не визуализируются в знаках письма, кадрах кинохроники, гримасах фотопортретов и скульптурах малых и монументальных форм. Помимо письма, остающегося привилегированным и доминирующим средством этого усилия по опредмечиванию калейдоскопически сменяющихся проектов «потребного Я», пожалуй, лишь только фотография, благодаря своей «одомашненности» и сподручности претендует на роль важного инструмента визуализации прошлого¹. Домашний фотоальбом, как послушная машина времени, всегда к услугам желающего попутешествовать и, в виде утонченного и настроенного на вкусы и потребности «туриста» сервиса, готов послужить либо терапией от травм настоящего, либо источником вдохновения для творимого путешественником образа его собственного будущего и пока еще не нашего воплощения пересотворяемого *ego*. И все-таки фотография – вовсе не автомобиль, или самолет, но не более, чем грубые костыли для путешествующего во времени пешехода, сбившего ноги о подробности быта. Ее сила – непреложность видимого, эта овеществленная империя света, одновре-

¹ Уступаю потребности напомнить читателю, что результат даже «ментальной фотографии», психологически воспринимаемый как фиксация настоящего, по интенции вдохновляющего ее жеста, есть, прежде всего, обращение из еще не ставшего будущего к становящемуся прошлому. Кроме того, и в обыденном представлении фото остается всего лишь химическим следом уже ушедшего в прошлое мгновения.

менно являющаяся ее слабостью¹. Слабость эта обусловлена исторической случайностью, в силу которой европейский *взгляд* на вещи возобладали над остальными, а зрение стало доминирующим каналом восприятия. Эта преобладающая редукция прошлого к *зримому*, и те невосполнимые потери, которые связаны с этой вивисекцией человеческого опыта – не могут не вызывать протеста. Но, в самом деле, что могу я предложить взамен? Фотографии *публикуемы*, то есть, в буквальном смысле, сконструированы для *публичного потребления*, а, например, мир запахов, в отличие от зрительных образов, «цитируется» с грубыми цезурами и в условиях жесточайшего диктата нескольких парфюмерных компаний и засилья анонимного общественного *вкуса* (словечко с головой выдающего отсутствия настоящего *чутья* у его носителей). Доминирующие мнемотехнологии и способы передачи знаний и опыта в современном (и постсовременном) мире прилажены и настроены на визуализацию; ухо тоже используется, но даже для аурицентричных – звучит второй скрипкой: распространенность домашних фонотек, как средств обращения к собственному прошлому, к *звуковой ипостаси* погребенного временем мира – уступает вездесущности семейных фото- и, теперь еще, и киноархивов. Но где еще, кроме подвалов виноделов, вы сталкивались с укупоренными экземплярами запахов прошлого? Словом, дела обстоят так, что вместо приглашения вас в пульсирующий, звучащий и благоухающий мир, который удерживает моя память, я вынужден вам подсовывать плоскую версию его визуализированной кажимости. Но даже здесь приходится прибегать к многократному урезыванию и редукции, и вместо оригинала раковины и марки (а 90 % очарования марки налива скрывалось не в изяществе ее палитры, а в тонкости и неповторимости ее аромата), я могу лишь привести лишь их фотообразы, к тому же (законы экономики определяют и выбор техник репрезентации) – черно-белые; и вместо 256-цветовой роскоши *tif*-формата, отраженной в паре миллионов пиксельных микрозеркал, вы получаете плохо пропечатанный примитивистский намек на образ, *greyscaled, cropped and downsized* (да простит меня читатель за жаргон создателей программы фоторедактора, с помощью которой я *редактировал* – слышит ли ваше ухо созвучие между *редакцией* и *редукцией*? – подсмотренное, или – как в случае марки – дважды подсмотренное у реальности).

¹ Напомню, что я рассматриваю здесь стратегии визуализации исключительно в их инструментальной роли, в горизонте конструирования прошлого и поисках идентичности, так сказать, *по направлению к Свану*, и следовательно, все высказываемые здесь соображения остаются частными и теряют всякий смысл вне этого контекста.

Реальность прошлого, прячущаяся в складках времени, ускользает, и требуются значительные усилия и ресурсы, не только душевные и эмоциональные, но также физические и финансовые, чтобы к нему приблизиться. Но если распоряжение тремя первыми видами ресурсов полностью зависело от меня, то наличие четвертого сильно ограничивало доступ если не к миру прошлого в прямом (и идеальном) значении этого выражения, то к наследовавшим ему мирам настоящего, по причине их географической удаленности. Словом, если бы не щедрость двух фондов, о которой я запоздало, но с признательностью упоминаю¹, не увидели бы вы ни фотографических свидетельств, намекающих на реальное существование ушедшего под воды памяти континента 1960-х гг., ни самого этого «вместозаключительного» послания, спровоцированного поездкой. Ностальгия была опознана мной, как еще одна форма власти вещей, и мне захотелось разобраться в истоках её силы.

Лекарство от ностальгии – попытка невозможного, стремление вернуться в мир прошлого, чтобы покинуть его, то есть освободиться от его чар. Как обычно, чтобы не возвращаться, нам необходимо вернуться хотя бы однажды... Примерно это я и попытался проделать, уже написав оба приведенных выше доклада и выступив с ними пред учеными собраниями. И как обычно бывает с больными этим недугом, первое же столкновение с реальностью вдребезги разбивает иллюзию, что мы *меняемся*, а оставленные нами миры *пребывают*. Таинственная синхронность взросления нас и миров, нами покинутых – лучшее подтверждение солипсизму; и это (тихое бормотание промеж (и про) себя и шуршание воображаемых бумаг с оттисками воображаемых образов воображаемого мира) все что остается осиротелому сознанию... Это и есть следствия шока от встречи с «останками» мира, который ты помнишь живым.

Впрочем, мир моего детства не умер, просто изменился так, что стал с трудом узнаваемым. И дело не только в том, что деревья (и горы и реки) перестали быть большими, и весь он как-то съёжился; катастрофически изменилась атмосфера малых и средних

¹ Оба почтенных учреждения (а именно, Research Support Scheme, grant #1005/2000 и J.D. and K.T. MacArthur Foundation, grant № 00-62615-000) не несут никакой ответственности за этот, имеющий сугубо косвенное отношение к финансируемым им проектам, побочный продукт моей поездки по Западной Сибири, что не отменяет для меня тем не менее необходимости засвидетельствовать мою благодарность и за возможность осуществления запланированных исследований и за незапланированные и несанкционированные этими организациями впечатления от прикосновения к «окаменелостям» ушедшей эпохи моего детства.

городов, их покинутость и заброшенность, обозначившаяся в самом начале 1990-х гг., перешла в иное качество, стала частью не только обветшавших городских ландшафтов, но поселилась в людях. В поездке мне не могло не броситься в глаза, что крупные города и деревня выживают, и даже в чем-то более успешно, чем прежде; но мне трудно найти слова, чтобы описать степень разорения и сопутствующего ему отчаяния населения малых городов, не нашедшего выхода и погибающего от наркомании, пьянства и поножовщины. Городской театр, однако, продолжает упрямо существовать, и его труппа, пополнившись молодежью, продолжает ставить спектакли, подрабатывая на дискотеках и утренниках для детей. Здание театра продолжает гордо возвышаться над потускневшей и переставшей быть центральной театральной площадью, но обрамляющие его строения сильно обветшали, что видно даже на моей фотографии, снятой из арки одного из прилегающих к театру домов. С трибуны напротив одиноко простирает руку к западу еще одно, не упомянутое мною прежде, изваяние вождя, и тополя за ним по-прежнему прячут за своей шумящей листвой овраг с уходящей на север железнодорожной веткой и текущей на юг речкой Абой. Однако, в отличие от театра, который сохраняется и поддерживается как последний символ былого величия, на трибуне следы обветшания мира явлены весьма отчетливо: люди у власти брезгливо отвернулись от идеологии, которую они же столь запальчиво проповедовали еще так недавно. Теперь коросты и язвы партийности проступили как стигматы на её монументах, и лишь старшее поколение с тоской взирает на руины казавшегося неизбежным, а теперь вытесняемого в небытие мироустройства. В моем тоже постаревшем и облупившемся доме, избегнув участи ветшающих вещей, сохранились раковина и монгольский налим; марка не утратила даже своего неповторимого аромата, который, увы, я вам не смогу предъявить, подменив его пока неизвестным запахом какой-то типографской краски, которой будут набраны эти строки. Сохранилась и раковина, утратив, однако, волшебную способность переносить меня в тропики Индийского океана. Вообще обнаружилось, что хватка вещей ослабла, и что они имеют куда большую власть над памятью, нежели над моим сегодняшним мироощущением. И в этом я тоже поспешил усмотреть обветшание уходящей природы, явно проецируя утрату способности слышать голоса вещей и трансформируя ее в немоту мира.

В другом городе моего детства, при той же склонности населения к психоделическим экспериментам над собой и обозначившимся тенденциям к опустыниванию ландшафтов и зарастанию

душ, сохранились некоторые оазисы культуры, в частности, как уже упомянутый мной музей. Он увеличил свои владения – к прежнему зданию конца позапрошлого века (именно его вы видите на фото...) прибавился роскошный купеческий особняк начала века только что минувшего, занимаемый в разные годы советской власти разнообразными её органами – от НКВД до горкома партии. Там я и обнаружил моего знакомца – шамана. Впрочем, от шамана остались только муляжи кистей рук и костюм, сбереженный заботами краеведов в музейных запасниках; зал музея украшал другой шаман, облаченный в более богатый наряд, предоставленный, как я узнал позже, его владельцем – Макаром Васильевичем Косторакковым. Известный же мне костюм был передан музеем художником Д.И. Кузнецовым в конце 1920-х гг., но как он попал к художнику, мне выяснить не удалось.

Другие герои моего повествования – плетень и луг в находившейся неподалеку деревеньке – предпочли, видимо, не путешествовать во времени, а навеки прописаться в моем детстве. (См. фото 22 вклейки.) О существовании плетня напоминал лишь завалившийся домик его прежних хозяев, которые, как я узнал, были хотя и крестьянами, но не вполне русскими, так как носили немецкую фамилию Реймеров.

Мое путешествие в собственное прошлое оказалось проектом сугубо утопическим: на его развалинах я не смог обнаружить даже следов своих прежних воплощений. Вместо этого я обрел нечто совершенно неожиданное – моих пращуров. Судя по особым образом завязанным платкам женщин и бороде прадеда, а также глухим намекам троюродной бабушки, у которой и нашел это фото, предки мои были старообрядцами. (См. фото 23 вклейки.) Их неодобрительный взгляд с пожелтевшей фотопластины, на меня, вас и грядущую эпоху, уже даже в сибирской глубинке начинавшую заигрывать с Мнемозиной, ставит многоотчие в затянувшемся путешествии по временам и эпохам, оставляя нам то ли надежду на продолжение, то ли графический образ ушедшего мира...

Литература

Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1994. С. 354.

Heider K What Do People Do? Dani Auto-Ethnography // Journal of Anthropological Research. 1975. Vol. 31. P. 3–17.

Hayano D. Autoethnography: Paradigms, problems, and prospects // Human Organization. 1979. Vol. 38(1). P. 99–104.

Strathern M. Limits of Auto-Anthropology // A. Jackson (ed.) *Anthropology at Home*. L.: Tavistock, 1987. P. 16–37.

Ellis C., Bochner A.P. Analyzing analytic autoethnography: an autopsy // *Journal of Contemporary Ethnography*. 2006. Vol. 35 (4). P. 426–449.

Miller A. *For Your Own Good: Hidden Cruelty in Child-Rearing and the Roots of Violence*. New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1984. P. 75.

ОБ АНТИЧНОСТИ, БОАСЕ И АНТРОПОЛОГИИ. ‘ΕΚΩΝ ΑΕΚΟΝΤΙ ΔΕ ΘΥΜΩ’¹

В 1970-е гг., в Краснодаре, где рос я, прежде чем приобщиться в классе 6–8 к культуре жвачек «Wrigley», джинсов не только синих, как декадой раньше, но черных и белых (времена диско и регги!) и рок-звезд из глянцевого журналов, многократно отфильтрованных все еще черно-белыми перепечатками, – ученики общеобразователь-

¹ «Соглашаюсь, душой несогласный» (Илиада, IV, 43). Именно эту строчку из Гомера припомнил Франц Боас (1858–1942), когда 22 декабря 1883 г. писал своей жене о тяготах работы на Баффиновой земле: «*Я нашёл, что здесь... невозможно ходить против ветра, делать наблюдения и писать, так что выполнять работу я ёκών άεκοντί δέ θυμό*» [Cole 1999: 32]. Похоже, что это почти единственная греческая цитата в творчестве Боаса, включая его громадное эпистолярное наследие. Как известно, будущий «героический ментор антропологии» (Борофски) происходил из немецкого городка Минден. Там он и окончил мужскую гимназию – старейшую вестфальскую протестантскую школу. Не подвергавшаяся реформам после 1815 г., раньше она включала в себя многое из программы *Realgymnasium*, но ко времени поступления Боаса почти все из этого растеряла и поэтому по-прежнему покоилась целиком на гумбольдовских началах. Здесь по мере продвижения к старшим классам внимание к естественным предметам (биологии, физике, географии) убывало, а к классическим (латыни, греческому, истории) и немецкому наоборот росло. Тем не менее Боас в онтогенезе в основном уже прошел тот переход от классицизма к естественной истории, который кое-где еще переживало западноевропейское образование в его время. Разумеется, и ему приходилось заучивать наизусть греко-латинскую классику. Но когда Боас штудировал Цезаря, его больше интересовала «*история народов, а не одного человека*» – кельты и их религия; и воображение поражали неевропейские цивилизации – Египет, Ассирия и Вавилон. В своей поздней «Истории антропологии» Боас будет отзываться о древних греках и римлянах в критическом духе, за их особый «эгоцентризм» [см. Боас 2002]. В то время уж очень многим в бисмарковском рейхе приходили в голову римские аналогии. Ясно, что юноша, симпатизировавший идеям 1848-го г., не мог принять римский милитаризм, как и деление мира на патрициев и плебеев, эллинов и варваров. Провал в изучении греческого у него упирался в почти мистические причины: «*Вчера в ходе экспромта на греческом мои головные боли снова вернулись, так что я вынужден был покинуть школу*» [Cole 1999: 22].

ных школ любили читать Купера и Шульца и наряжаться индейцами, в точности как Лоуи, и участвовать в сценах из Троянской войны, как Крёбер, – сами, но чаще меняя масштаб – пластмассовыми солдатами¹.

Ночами в летних открытых кинотеатрах, а их было немало, в унисон со светляками и цикадами светились и стрекотали исцарапанные копии голливудских «Триста спартанцев» и «Клеопатры». Мы перелистывали книжки с картинками, где прически шипели змеями и боги метали друг в дружку молнии. И среди прочих учебников «Древний мир», в котором древняя Греция, были выписаны и изданы почему-то лучше, вопреки классовой теории, уводящей от античных идеалов красоты, которые тоже все-таки прививали, в сторону к рабам и плебейам.

Берендеи-витязи, да дебелые блондинки с обручами на головах, красующиеся в резных светлицах, оставались уделом в основном дошкольного образования. Хотя, как выяснилось, и в кризисе среднего возраста многим не дают уснуть эти исторические грезы, переписанные из предреволюционных ура-патриотических учебников. Конечно, можно было еще любить природу окрестностей, упрямо не отвечающую шишкинским канонам из школьного букваря и фольклорным представлениям северного народа, принесшего с собой приметы, бесполезные здесь на юге. Например, ухаживать за недоедающими животными на городской станции юннатов. Но это не отменяло первые два ориентира, а о третьем под конец мы еще скажем.

Учиться в университете интересно было лишь год. И помимо «Этнографии» – читал ее нам заведующий кафедрой, из соседнего города побольше, но такого же бестолкового, – с некой долей удовольствия я отсидел еще только на «Латинском» – душевной привязанности лекторши другой, но тоже к нам заброшенной, да на «Античке», – у па-

¹ Альфред Крёбер (1876–1960) – первый боасовский ученик и германо-американец, как и его учитель – школьником участвовал в инсценировках гомеровских баталий на Кони-Айлэнд, что по соседству с современным русским «Брайтоном» [Steward 1961: 1040]. Еще один из учеников Боаса, австриец по происхождению, Роберт Лоуи (1883–1957) вспоминал: *«Когда я был мальчиком восьми или девяти лет от роду в Вене, мне досталась сокращенная версия повести о Кожаном Чулке. Старший кузен и я погрузились в чтение серии Indianerbüchel, как называли их на местном наречии – буклеты в мягком переплете о приключениях среди краснокожих. В результате мы сгорали от восхищения племенем команчей и твердо решили эмигрировать на Далекий Запад, чтобы помочь этому храброму народу бороться против подлых апачей. В действительности, год или два спустя мои родители увезли меня в Нью-Йорк, правда, не с единственной целью продолжения этого исключительного проекта. На самом же деле мой детский интерес к индейцам дремал еще многие годы, пока не вернулся»* [Lowie 1959: 1].

рочки археологов – постарше местного и помоложе из столицы, но «северной», последовательно отрицавших ученичество друг у друга. Свой предмет археологи изучали по костям и остраконам – плевелу, который не принято было отделять от зерен из-за священного трепета перед научным знанием.

Но вот все ступени академической инициации от диплома до кандидата пережиты. Однако наша кафедра держалась сразу за три из пяти сочленений гидры – «первобытное общество», «рабовладельческий строй» и «феодализм», – и форс-мажор, перманентный в провинциальном вузе, не давал особой надежды на выбор. Быть антропологом – твое личное дело, на рабочем же месте от тебя ждали трудового подвига. «Два в одном» – каждый помимо, а иногда и вместо своих научных наклонностей, за жалованье, общеизвестно, что не слишком большое, несколько раз в неделю обязан был вещать невестам на выданье и тинэйджерам призывного возраста еще какую-нибудь чепуху, имея к ней мало отношения профессионально. Но мне в очередной раз повезло, было решено: в нагрузку будет «История древней Греции»! Единственный компромисс, к которому, как оказалось, я был тогда готов.

Мое персональное погружение в предмет не пошло глубже залистных русских переводов нескольких античных бестселлеров. Латынь в этом не помогла бы по определению. Все же кое-какие ощущения запомнились. Например, во-первых, что историки имеют дело с чем угодно, но не с раз и навсегда установленными фактами: придворная Ахеменидская версия побед и поражений отнюдь не симметрична той, что с афинской Агоры!

И во-вторых, что суждения и поступки людей до революции «от мифа к логосу» заметно отличались от наших собственных. *«С давних пор, еще после отделения от варваров, эллины отличались большим по сравнению с варварами благоразумием и свободой от глупых суеверий, – сетовал Геродот, живший всего век спустя после событий, так его раздосадовавших (тирания Писистрата). – В Пеонийском деме жила женщина по имени Фия ростом в 4 локтя без трех пальцев и вообще весьма пригожая. ... В городе все верили, что эта женщина действительно богиня, молились смертному существу... (I, 60).*

И в-третьих, то, что слово *ксенофобия* греческого происхождения, вовсе не случайно. И разделение населения древней Греции на эллинов («продвинутых»), каждого поименованного собственным именем, и собирательно безличных варваров («отсталых») проводилось почти по тому же принципу, по которому мы различаем нас самих, людей Запада и Natives.

И еще, в-четвертых, что прогресс – не достоверная проекция истории, а лишь политический лозунг. Какой это оказывается тяже-

лый шаг – принять дар, свалившийся на голову сынам Эола и Дора и внукам Ксуфа, которые предпочли скрыть блеск Микен во мраке «темных веков», пока тот самый Писистрат не взял, да и не записал раз и навсегда творение Гомера не только слепого, но и неграмотного, суеверно называвшего письма «злословными» [Илиада, VI, 168]. На триста лет греки просто забыли, как пользоваться канализацией и сливом, шархнувшись от морской пучины, с которой прекрасно ладили их собственные предки из списков «народов моря» – «ахай-ваша» Мернептаха, «данауна» Рамзеса III или кто-то там еще!

И наконец, в-пятых, что, по крайней мере, частично портрет отсталого, дикого человека также достался нам от греков. Мы видели: порой коренных американцев изображали с чертами афинян, беотийцев и спартанцев¹. Но также верно и то, что привычные нам аксессуары «первобытности» встречаются уже на изображении сцены охоты ахейцев на каких-то там их natives, вооруженных дубинами и в звериных шкурах – Пилос, XIII в. до н. э.! Позже в VI в. до н. э. в Сикионе Орфагор, а в Афинах Писистрат, использовали эти же символы, как удачный PR-ход, набирая из обедневшего крестьянства дубиноносцев в отороченных мехом грубых катонаках, жаждущих возврата к справедливому Веку Кроноса...

Кроме прочих мостов из античности в наше время есть и этот, на языке посада εις τὴν Πόλιν, в Городе с большой буквы (по величине третий в мире), второй Рим. Мы сходим с аллеи в Топкапы и ищем, куда бы свернуть, чтобы поглазеть на последний в обязательном наборе points of interests. С вязанкой дров хозяйка, не музея, турецкого двора, прилепленного к нему, раздражена любыми туристами, стыдась, что зависит от них.

Церковь св. Ирины первой построена на месте древнегреческого капища, сложенная Константином для патриаршества, которое переедет в св. Софию лишь двумя столетиями позже, сжигалась восставшими, калечилась землетрясением, но всегда отстраивалась заново. Завоеватели, спешившись, похоже, быстро смекнули в чем дело – Αγία Ειρήνη 'святой мир (не война)' – и превратили храм в склад оружия, а затем и в военный, значит мирный музей. Айя-Софье повезло куда меньше – достроив четыремя «ракетами класса земля-земля»

¹ Хрестоматийные изображения тимуква Флориды, выполненные в XVI в. Де Бри, выглядят как классицистские скульптуры. Франко-американскому историку XIX в. принадлежит следующее характерное сравнение: «*Достаточно будет сказать, что они [чикасо] были спартанцами, как натчи были афинянами, а чокто – беотийцами Луизианы*» [Gayard 1885: 352]. Ориентация на греко-римские античные образцы не была чужда потомкам европейских колонистов и дальше.

(И. Бродский), ее бросили в одиночестве с той стороны, за стенами султанского дворца.

Кто же первая была крещена в Ирину? Императрица Ирина Афинская, с вызовом именовавшая себя βασιλεύς, а не как положено вдове βασίλισσα, так что римскому папе пришлось в пику ей сделать Карла Великого императором Священной Римской империи («Первого рейха», как еще выяснится)? Или ее предшественница Ирина Цицак – дочь хазарского кагана? Нет, скорее всего, одна из трех фессалоникийских девственниц – Любовь, Снежанна и Мир – мученица за веру. Миллионы обладательниц/обладателей этого и иных подобных имен мешают античности стать мифом.

Но в Рим, в оба Рима, уходит не только наше высокое. Если верить М.Д. Сигорскому, то одна и та же матрица – Юстиниановы римские брачные дигесты – проглядывает в наиболее повторяющихся символах свадебного церемониала турок, греков, грузин и даже русских [Сигорский: 49–56]. Наши разделенные генами предки сообща подражали царьградскому двору, чтобы как-то расцветить свой убогий быт. Комплекс «красного кафтана и шапки» оказался живучее, чем распри «православных», «правоверных» и совсем «неверных».

Последующие поколения исследователей не раз подтверждали эту крамолу, которая вслед за своим автором, сгинувшим где-то в 1930-е гг., низвергла с пьедестала аутентичности заодно и «*фольклор, известный как “народное творчество”*» [Слезкин 2008: 334]. Не спешите относить «паски», масленицу и прочее «язычество» на счет одних только индоевропейских и балто-славянских «корней»! Не дионисийство ли это, экспортированное оттуда же, в виде бонуса к христианству?

Вероятно, обучение античной истории построено так, что рука тянется к Шпенглеру (2000: 48): «*Перед нами греческая душа и римский интеллект. ... И так обстоит дело не в одной только античности*». Именно в Вашингтоне, этом Нулевом Риме, понимаешь насколько в Третьем, а фактически еще Втором, снятом лишь философски, но не в Кремле и не в быту, сильно отторжение и непонимание Рима Первого.

В сентябре 1996 г., в новом здании Национальной галереи искусств, что в 15 минутах ходьбы от Капитолийского холма (sic!), на южном склоне которого мы снимали студию, речистый, в бабочке искусствовед собирал толпы на публичные лекции о Риме в Голливуде. Показывали фильмы с Кёрком Дугласом, Питером Устиновым и Джуди Гарланд. И хоть сценаристы и продюсеры целых полвека несли всем благовест о победе христианства над Тиберием и Нероном, но вышло как у Льва Толстого – искушению поддались не святые а художники, решившие это запечатлеть. Стало ясно, где в нашем мире Рим...

Выходцам с Востока в нем все вновь. В художественных музеях, по стенам, мимо скульптур («идолов»), глазами рыщем плоские шедевры, которые нам куда привычнее. Какой ревностный прозелит, а их было ой как много, первым предал анафеме фидиеву пластику? Не случилось ли это еще в Фаюме, когда под парсуну усопшего вдруг не подложили его маску, дабы развести миры скорбных теней и чувственных тел? И ушло, чуть ли не тысячелетие, пока «царь-Антихрист» снова вернул лиру Орфея – во дворцы, не в церковь, вернул опять-таки из Рима Первого, где от нее никто и не отрекался.

По дорогам и весям Нового Света, не только в Вашингтоне и не только в залах музеев, встречаем много антика: 1999-й г. Колонна, кажется, коринфского ордера торчит из сугроба на мичиганском берегу, у запасного подъезда Музея Филда, у парадного – деревянный тотемный столб. Никогда не знавшая колющих снежных ветров на родине, она кем-то выкопана из оливкового сада...

Январь 2008 г. Каньон де Сентимьенто. По камешку, до последнего кусочка смальты, эксгумирована из Геркуланума нефтяником-миллиардером Гетти «Вилла папирусов», принадлежавшая некогда Пизону, тестю Цезаря. Из амфитеатра, в котором по вечерам разыгрывают Гомера по-английски, через атриум идем в храм Геркулеса, где выставлены амфоры и лекифы, красно-черные и черно-красные. Вот сад из плодов и столовой зелени, кодирующий нашу цивилизацию через желудок, всю с потрохами! Южный портик, опять-таки коринфский (так роскошнее), навис над остальным Малибу солнечных зайчиков, калифорнийских дубов и океанского песка.

Чтобы достичь следующей, вырастающей из античности культурной фазы, нам понадобится не тысячелетие, а лишь выдох в траффике автострады № 1, вдоль прибоя ведущей на юго-восток – в *Venice, Ca.* – в «Венецию». Там, где в 1905 г. плескалось болото, вычищенное наивным мечтателем Кинни, и скользили гондолы с барышнями в пышных париках, сейчас ступают по твердому асфальту пенсионеры – хиппи и растаманы. Для туристов оставлены еще немногие рукава рукотворных каналов, галерея с псевдосредневековыми сводами, в которой приспособлен под вкусы нынешних обитателей ресторанчик «Кухня Мао», да еще – на задней стене с римейком Венеры Боттичелли в джинсах: *«Temporarily lost at sea / The Madonna was yours for free / Yes the girl on the half-Shell...»* (Джоан Баэз)¹.

¹ «Затерялась на время в море / мадонна, что тебе достается даром, / да, та девушка на створке ракушки» – слова из известной песни Дж. Баэз «Diamonds & Rust» (1975), заключающие в себе аллюзию к картине Боттичелли. Римейк, а точнее пародия на эту же картину – творение известного муралиста Рипа Кронка «Венеция Восстановленная» (1989), выражающее

Туда, где росли мы, не нужно перевозить греко-римские руины – они все еще белеют там в кустах ежевики!

А в Монтерее и Сан-Диего, Сан-Франциско и Беркли нас встречают хоть и с аутентичными, но общепитовскими пиццами. И сами хозяева просиживают джинсы, юбки и свои черно-белые будни в римских тавернах наших дней. Тогда как мы все еще испытываем терпение и искусство домашних гестий. Магия мегарона продолжает жить в моей гостиной! Увы, диспут о том, какой Рим лучше, до сих пор не умолк, и это свидетельство, что Запад и самый ближний к нему Восток вкупе не высвободились еще из своих родильных пут.

Как тотемный столб и коринфская колонна на Музейной плазе, в Новом Свете обречены жить друг с другом, убеждает Джек Уэзерфорд [Weatherford 1991: 188–189], и те, кто как «маленькие дикари» предпочитал пикник на свежем воздухе, и кто напивался пивом во фратернити с греческими буквами; кто был вхож в тайные общества индейского мудреца Таммани или в клубы римского генерала Цинциннатуса; кто где-нибудь под Геттисбургом сражался против рабства, или бил в колокольчик, требуя своих «Цицерона» и «Аполлона»: *«на дне чашки романтизма южан открылись грезы о греческой цивилизации, основанной на черном рабстве»* [Cf. Parrington 1927; Weatherford 1988: 146].

Весь фокус в том, что после завоевания десятка других таких Америк, куда античность в значительной степени и переехала, разборки на тему процентного содержания «варварства» в крови у тебя и у соседа не только не прекратились, но получили второе дыхание. Теперь-то мы можем снова вернуться к Боасу. Стоило ли в его время (и добавим, в наше) и впрямь так бояться древних греков и римлян?

Увы, скачок от вольфианцев, через Трейчке и Моммзена, к адским газовым горелкам Аушвица 1–2 прошел очень быстро¹. Пере-

подлинно народное творчество эпохи постмодерна (в отличие от фольклора, который до сих пор записываем и изучаем мы, этнографы). Симптоматично, однако, что если античные мотивы и стили вот уже столетия неизменно насаждаются сверху, через вкусы образованной прослойки (периптеры и ротонды музеев, библиотек и присутственных мест), то народной фантазии хватает, лишь на средневековые, как в случае с калифорнийской Венецией и арочно-замковыми особняками «новых русских».

¹ Если говорить о сугубо интеллектуальном аспекте этого перехода, то сначала журналист Вильгельм Марр опубликовал памфлет, полный параноидальных страхов, под названием «Победа еврейства над германизмом» (1873), и основал «Лигу антисемитов» (1879) с единственной провозглашенной целью *«спасения нашей немецкой родины от полной иудайзации, и чтобы сделать в ней жизнь сносной для остатков первоначальных обитателей»* [Glick 1982: 550]. Таким образом, данный оттенок немецкого национализма,

довиками в этом деле были проклятые короли Баварии: сброшенный революцией 1848 г. Людвиг I, по греко-римским лекалам воплотивший у себя на Дунае Валхаллу «арийских» грез в виде Парфенона с бюстами «этнически германских» гениев; его сын Отто, по миллиграммам высчитывавший кровь византийских Комнинов, чтобы занять престол у только что освобожденных из-под Турции греков, ими же, разочарованными, и изгнанный; безумный *der Märchenkönig* ('сказочный король') Людвиг II, который в облике султана со своими полураздетыми солдатами занимался плясками, поддержал бисмарковский «Второй Рейх», оставил Байройт в наследство любителю музыки из «Третьего рейха», и при темных обстоятельствах, ушел из этого мира недалеко от своего замка спящей красавицы Уолта Диснея *Neuschwanstein*.

На другом фланге недостаточно «классический» облик Афин управлял Теофил фон Хансен, любимый архитектор фюрера, а через сто лет и сам Гитлер разместил в Берлине еще один Парфенон – *Volkshalle*, водрузив на нем *Reichsadler* Зевса/Юпитера. И в 1930–

который совсем скоро станет интернациональным явлением, получил свое название – антисемитизм. Далее, Адольф Штёкер, основатель рабочей партии ХС (христианско-социалистической), придворный капеллан императора, представлявший в Прусском парламенте именно боасовский Минден, разразился шумной и успешной публичной лекцией в том же духе: «Что мы требуем от современного еврейства» (1879). Оппонент Штёкера на следующих выборах в рейстаг – Рудольф Вирхов, выдающийся физический антрополог и один из основателей Либеральной партии, с которым Боас вскоре сблизился. Штёкер распространил памфлет, мол, левые либералы называют Вирхова «представителем от культуры», но «я не хочу никакой культуры, которая не является германской и христианской» [Ibid.: 550]. На следующий год о своих крайне националистических взглядах публично заявил уже сам Генрих фон Трейчке – один из виднейших ученых этого времени, автор монументальной «Немецкой истории в XIX в.». Трейчке опубликовал свое «Слово о нашем еврействе». Не менее значительный историк, получивший Нобелевскую премию за «Римскую историю», Теодор Моммзен поссорился с Трейчке, с которым находился до того в дружеских отношениях, именно на почве «еврейского» вопроса. Но и он во время Франко-прусской войны (1870–1871) выступил с серией резких антифранцузских статей, разжигавших агрессивные настроения в немецком обществе, а евреев убеждал в необходимости делать все, чтобы ускорить свою ассимиляцию. Когда в мае 1884 г. Боас представил в Берлинском университете результаты своих полевых исследований на Баффиновой земле, среди тех, кто собрался, были и Трейчке и Моммзен [Cole 1999: 91]. В это время по Германии гуляла длинная петиция с четвертью миллиона подписей, адресованная канцлеру и требующая запретить евреям работу в судах, школах и университетах. Ее подписали в том числе 4 тыс. немецких студентов (около $\frac{1}{4}$ всех, кто учился в университетах Германии) [Ibid.: 59–60].

1940-е гг. на площадях у европейских ратуш загрохотало эллинское «χαῖρε» и латинское «heil».

Но и поколение, вырвавшееся на свободу из коммуналок в стиле ампир, как мы уже убедились, считало не рейхами, но Римами, по головам которого семьдесят лет философствовали серпами и молотами партийные заратустры, подготовив себе смену в виде любителей старины, у которых меандры непременно складываются в свастики-коловраты, и фанов из «царьградских братств» «этрусков=этих-русских».

Посему, когда все там же, в калифорнийском раю, Бхакти, воистину 'любовь' моего формально белого друга – за ней традиция, которой попользовались в «арийском» вопросе, но точно зазеркальная к Западу, – скучая под пустым нашим перетирианием «про это», раздражается, так ли близка России Греция и Византия? Она имеет право на безразличие к прошлому, зашифрованному чуждыми символами.

Наследием, которым мы бы так гордились, может себе позволить пренебречь и покойный классик абхазской этнографии, еще инфантильной, которой все время приходится отбиваться, не всегда разбираясь в средствах:

«Древняя земля Апсны... в течение тысячелетий испытывала нашествия завоевателей,...сюда приходили с целью порабощения древнегреческие колонисты, когорты римских императоров...» [Инал-ипа 1988: 3–4]¹.

Наконец, движением обратным открытию Америки, словно на пленке, пущенной вспять, закрывает европейскую античность Вайн Делория (тоже уже ушедший):

«Одним из самых главных различий, отделявших белых от индейцев, было простое различие в происхождении... Жизнь на этом континенте и взгляды на нее не формировались в постримской атмосфере... Сегодняшняя Европа еще ощущает воздействие из глубины от своих первоначальных племен, наследников Римской империи. Западный

¹ Комментируя этот и предыдущий абзацы, вижу, что ассоциация с именем нашей собеседницы (о ней см. ниже) всплыла неслучайно. Среди самых ярких и талантливых обличителей европоцентристского характера антропологии явно перепредставлены Арджун Аппадурани, Талал Асад, Гананат Обейсикре, Винита Синха, Камала Висвесваран... Те, кто занят поиском этнических корней, могли бы отметить, что если антропология у истоков – в значительной степени, «немецко-еврейское дело», то на своем закате – по преимуществу «индо-пакистанское». В отечественной науке что-то типологически сходное с антиколониальной и постмодернистской критикой надо ждать не столько от умников, хорошо формулирующих, но по-настоящему не прочувствовавших и не переживших прочитанное, сколько у таких авторов из «национальных окраин», как Б.Х. Бгажноков.

человек сталкивается с тем, что он [что-то] не понимает, потому что у него никогда не было возможности развивать свою собственную культуру. Вместо этого ему навязывали древние культуры, даже если сам он еще не был к ним готов» [Deloria 1969: 18, 177].

Но раз уж равно исчерпаны первые два пути – этноцентризм в лаптях, и филэллизм, все отличия, изошренность, блеск которого только во времени, может, стоит вернуться в начало и все-таки попытаться счастье на третьем?

Персонально мои «сады Фрёбея»¹ проросли через учебник дарвинизма, краешком выступавший из-за плеча тетки-студентки биофака. Лирохвост и жемчужный фазан впечатляют больше, чем сказочный феникс, потому что они где-то есть! И о, ужас, прорисовка с ренессансной гравюры о мумифицировании в Древнем Египте, со всеми студеныщами кровь подробностями ремесла, дабы убедить в «примитивности» представлений у древних об «эволюции», на несколько ночей лишила сна меня, а из-за меня и всех остальных в доме. Нет, в приговорах Фрейда и Юнга определенно что-то есть!

А первую на памяти не детскую, «научную» книгу – «*Wielki atlas*» зоологии в красочной суперобложке – мне купили в лавке «Зарубежная литература социалистических стран», потому что противоядие против капиталистических выработали лишь в столицах, – полагали в Москве, и, может быть, не ошибались².

¹ Сады Фридриха Фрёбея, нацеленные на воспитание свободной рефлектирующей личности, были очень актуальны для Европы XIX в. Как известно, фрёбелевской садовницей являлась и мать Боаса Софи. На пожертвования она открыла в Миндене, не только для сына и дочери, но и для других окрестных детей, первый детский сад. Согласно поздним боасовским воспоминаниям: «[Игры] были направлены на то, чтобы пробудить наши умы, особенно наш интерес к природе» [Из CV Боаса, хранящегося в Американском философском обществе; Cole 1999: 18]. Маленького Франца вывозили в ближайшую деревню Клус и на о. Гельголанд (тогда британскую территорию), где в лесу и на лугах он изучал природу, собирал гербарий и коллекцию видов морской фауны. «Крёбер и его друзья также были взращены в немецкой традиции естественно-исторических интересов, – пишет Эрик Вулф, – традиции, которая настаивала на изготовлении гербариев, коллекционировании и насаживании на булавку бабочек и жуков, и которая понуждала девочек и мальчиков идти в Бронкский парк, чтобы исследовать там минералы и окаменелости» [Wolf 1981: 37]. Крёбер со своим одноклассником, их друзьями и младшими братьями основал даже «Гумбольдтовское научное общество», которое собиралось по выходным, и они все вместе устраивали экспедиции в близлежащие окрестности.

² Эта прочная советская традиция (скромный стеллажик с литературой капстран для нас имелся лишь в ?? Ростове) объясняет, например, почему сегодня американофобия разлита среди сограждан более или менее равно-

Итак, за гуманитарным background'ом у меня кое-что есть тоже. И из поля в Москву я привозил от моих информантов гербарий из дикорастущих, чтобы правильно подобрать к ним латинские названия. Сидя за откидной крышкой серванта, мы кодировали не культуру в духе виллы Гетти, но самую дикую природу:

- řöřř 'лопух, мелкая разновидность'...
- Arctium?
- řřřřřřřřřř 'побеги какой-то колючки'...
- Сассапариль Smilax...

Смешно – непосредственный продукт диссертационных изысканий так и остался необсужденным.

Оптимистичной новостью оказалось, что также извилисто продвигались и другие, хотя времен Гумбольдта на всех нас явно не хватило: «*Помню белоснежную с нежно-кремовыми подпалинами редкую раковину из рода Murex, бог весть как нашедшую свой путь в тот шахтерский городок, где я совпал с ней во времени и пространстве...* [Соловьевский 2006: 210]. Хранится экземпляр *Murex* и у меня в книжном шкафу.

Даром не прошло именно это ученичество. И я не раз примерял на себя и все еще примеряю героические анекдоты прославленного советского этнографа: о том, что «*лакомство*» (китовый жир на полоске кожи), которым угостили его чукчи, «*видите ли, Игорьь, напоминало калошу*», или как хлебосольные мяо для него же пристрелили из бамбукового арбалета «*сумчатую такую крыску*» (бандикута), спутав чисто научный интерес дорогого гостя с гастрономическим.

Подобными же победами неизменно увенчивались теперь уже мои собственные визиты в зазеркалье¹. Вот с первыми лучами солн-

мерно, вопреки тому очевидному факту, что соотношение числа «выездных» в столице и провинции до сих пор подчиняется, в общем-то, геометрической прогрессии. Если продолжить откровения библиофила, то естественную историю к 5 классу стали теснить вестерны и популярная литература об американских индейцах. С ними пришел и первый Тишков (еще про Канаду), где-то к 9–10 классу. Скудость выбора избирательно восполнял слаженно работающий в те годы межбиблиотечный абонемент: старшекласником я уже конспектировал Уисслера, Боаса и Bulletins Бюро майора Пауэлла, о существовании которых мы с приятелем узнавали из цитат, рассеянных по классово правильным трудам Аверкиевой. Творчество Юлии Павловны отражало проблематику нашей науки двумя-тремя декадами раньше, ее западные источники – состояние полувековой давности. Так было предreshено мое занятие историей антропологии. Валом специальная этнографическая литература, в том числе по Кавказу, пошла, однако, только в завершающие студенческие годы.

¹ Подтверждение тому, что сравнение Нового Света, как он видится людям из Старого, с зазеркалем, не гипербола или, по крайней мере, меньше

ца мы с другим Гумбольдтовским человеком крадемся через рощицу краснокорых секвой (redwood). Внизу, у подошвы горы Сур, песни калифорнийских морских львов глушит гром холодного, фиолетового океана-воителя, совсем не пацифиста. Цель – свидание с пумой, которая где-то рядом, вот даже экскременты, но хитрее нас, и все без толку. Реванш лишь при обманчивом закате, уже где-то в Сьерра, на подступах к резервации йокутс Туле-Ривер – рысь *bobcat* перепрыгивает гравийку, словно для нас.

В следующей раз, теперь уже точно с антропологом, выезжаем из резервации меномини, что в Висконсине. По бокам дороги в развалку, у нас бы сказали, проселочной (в Америке нет сел), в прозрачных, потому, что ранняя весна, кронах, в ожидании ночи съезжились клубами древесные дикобразы. Один – еще на пути, чтобы стать колючей елочной игрушкой. Стоп машина! Преследую его, снимая на видео: косолапый, шуршит в высокой траве, но на мою наглость стих, угрожающе поднял хвост и оцетинился всеми 30 тысячами своих иголок...

И вот последняя встреча в горах Сьерра: поток машин в Йосемити останавливает хитчхайкер из местных – не то чтобы волк, а больше смахивающий на Лису-Патрикевну из сказок. (Наша чикагская подруга ревнует: надо ли было ехать, чтобы встретить этакую невидаль? Койот, правильнее *coyote* – теперь обычное дело даже в городской Америке!)

Но дальше больше. Будто следуя архетипическому сюжету, чернохвостые олени (*mule buck*) приходят к «круглому дому» (*roundhou-*

гипербола, чем может показаться, находим уже у А. Гумбольдта: «Сколько бы путешественник ни напоминал себе о том, что сообщение между двумя материками перестало быть редкостью, сколько бы ни размышлял о крайней легкости, с какой благодаря усовершенствованию навигационного искусства пересекают Атлантический океан, <...> все равно чувство, испытываемое им, когда он предпринимает первое продолжительное плавание, сопровождается глубоким волнением. <...> Разлученные со всем, к чему мы были так нежно привязаны, вступив, если можно так выразиться, в новую жизнь, мы ощущаем потребность собраться с мыслями и становимся такими одинокими, какими не были никогда в жизни» [Гумбольдт 1963: 49]. К. Леви-Строс, любуясь закатом на судне, ведущем его к «печальным тропикам», пораженный восклицал: «...Эффект грандиозности характерен для Америки; он чувствуется везде, в городах и в сельской местности; это ощущение не оставляло меня ни на побережье, ни на плоскогорьях Центральной Бразилии, ни в боливийских Андах, ни в Скалистых горах Колорадо, ни в предместьях Рио, ни в пригородных окрестностях Чикаго или на улицах Нью-Йорка. Повсюду тебя ожидает шок. Эти пейзажи напоминают наши – улицы как улицы, горы как горы, реки как реки. Почему же возникает это чувство чужеродности? Оно возникает просто потому, что человек и вещи здесь настолько несоразмерны, что найти общую меру для них совершенно невозможно» [Леви-Стросс 1999: 91].

se). Индейская деревня, сохраненная в центре парка – выставочная. Но бревно, преграждающее вход, сигнализирует, что храм открыт, однако не для нас, а для духов, мивок и оленей. Внутри бычки от сигарет – обычная в индейских резервациях, экономная форма жертвоприношения. В дымоход просыпается снег. Мы четверо – олени и я – стоим и смотрим прямо в глаза друг другу...¹

Прошло время и стало очевидно, что ловцы бабочек и стрекоз не такие уж добряки. Вся альтернативность естественно-научного

¹ По просьбе одного из редакторов-составителей этой книги, срываю маски со всех неназванных героев повествования: «прославленный советский этнограф», в московской квартире которого мы сидели «за откидной крышковой серванта» – это С.А. Арутюнов – научный руководитель моей кандидатской («Одежда армян Понта: семиотика материальной культуры») периода соискательства в Институте этнологии и антропологии. Недостоящим звеном в цепочке между Арутюновым и автором этих строк являлся Р. Итс (которого я так и не видел). Именно звонок последнего, как принято, и стал ключом к установлению наших с С.А. почти двадцатипятилетних дружеских отношений. У многих диалектных названий, записанных мною в 1985–1992 гг. в поле среди понтийских (амшенских) армян, действительно не нашлось аналогов в других кавказских традициях. Арутюнов рассматривал засушенные образцы и выносил свой вердикт. Страсть его ко всякому зверью, зоосадам и нац. паркам общеизвестна. Наши разговоры на естественно-научные темы в дальнейшем продолжались в Вашингтоне (1996), в Ереване (2007) и у меня дома, куда он тоже неоднократно приезжал. Мой спутник во время путешествия по дикой природе и резервациям Калифорнии (1996) – большой интеллект и замечательный историк Роман Лаба. В колониальном апстэйтнью-йоркском городишке Скенектэди (Schenectady), в родительском доме Романа, в рамочке висит подлинный автограф Александра Гумбольдта, бют антикварные часы и до сих пор хранятся толстые фолианты, чуть ли не самых первых лет XVII в. «Точно антрополог» – это Дэниэл Уолк, выпускник Чикагского университета. Именно благодаря Дэниэлу стали возможны мои встречи в 1999 и 2003 гг. с другими антропологами чикагской школы (М. Салинзом, Р. Фогельсоном и Дж. Стокингом). В плане научной генеалогии с ними никак не стыкуются ни «наша чикагская подруга» – Люба («Лабов Дерлуджиэн», как ее называют по-английски ее же собственные дети), ни социолог из Северо-Западного университета, тоже в Чикаго, Георгий Дерлугян. Он мой земляк и в своей недавней книге тоже не преминул изложить, «как все это было...» Еще выше были упомянуты: Бхакти (кришнаитское имя) – молодой медработник из Сан-Диего, и ее муж Стив Свердлоу – правозащитник, интересующийся антропологией и этническими меньшинствами, «формально белый» из-за своего восточноевропейско-еврейского происхождения, отношение которого к «арийскому вопросу» не нуждается в комментариях. Все упомянутые люди сыграли важную роль в моей жизни, и если собственноручно и не привели меня к Кавказу и Америке, то уж, по крайней мере, показали наиболее оптимальные маршруты туда, за что всем им искренне благодарен.

пути – только оттого, что кто-то в XVIII в., опять-таки на Западе, выбирал не классические, а реальные гимназии и школы. Сейчас отношение к этим героям амбивалентно. Им припомнили осквернение могил в индейских резервациях, но благодарны за спасение бизона в резерватах дикой природы. И прикрепощенные ими к земле «коренные», теперь уже сами играют по правилам знакомой игры в «мудрость природы-матушки», хотя в Новом Свете, точно так же, как и в Старом, цивилизации порой заканчивали экологическим самоубийством.

И наконец, самое важное, все они тоже – люди уходящей эпохи. Захожу в аудиторию и вижу: нынешнее студенчество сетей интернета и сотовой связи разорвало-таки не только античную пуповину. Никто не читает и не знает ни Фенимора Купера, ни Роберта Лоуи, а посещение равно зоосада, музея и библиотеки, если Вы не в детском саду, все больше и больше напоминает поступок, о котором лучше не упоминать в приличном обществе друзей и девушек.

Литература

Боас 2002 – Боас, Ф. История антропологии / пер. с англ. И.В. Кузнецова // Этнографическое обозрение. 2002. № 6.

Гумбольдт 1963 – Гумбольдт, А. Путешествие в равноденственные области Нового Света в 1799–1804 гг. Остров Тенерифе и Восточная Венесуэла / пер. с франц. М.: Географгиз, 1963.

Инал-ипа 1988 – Инал-ипа Ш.Д. Слово о нартах // Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. Сухуми: Алашара, 1988.

Леви-Стросс 1999 – Леви-Стросс, К. Печальные тропики / пер. с франц. Львов: Инициатива; М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999.

Сигорский 1930 – Сигорский М.Д. Брак и брачные обычаи на Кавказе // Этнография. 1930. № 3.

Слезкин 2008 – Слезкин, Ю. Арктические зеркала: Россия и малые народы Севера / авториз. пер. с англ. О. Леонтьевой. М.: Новое литературное обозрение, 2008.

Соколовский 2006 – Соколовский С.В. Автоэтнографические этюды о власти и вечности // Бюллетень: антропология, меньшинства, мультикультурализм. Новая серия. Вып. 1(7). № 1–3.

Шпенглер 2000 – Шпенглер, О. Закат Европы. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000.

Cole 1999 – Cole, Boas D.F. The Early Years, 1858–1906. Seattle: University of Washington Press, 1999.

Deloria 1969 – Deloria, V., Jr. Custer Died for Your Sins. An Indian Manifesto. New York: Avon Books, 1969.

Gayarré 1885 – Gayarré, C. History of Louisiana. The French Domination. With City and Topographical Maps of the State, Ancient and Modern. Vol. 1–4. 3rd Edition. New Orleans: Armand Hawkins, Publisher, 1885. Vol. 1.

Glick 1982 – Glick, L.B. Types Distinct From Our Own: Franz Boas on Jewish Identity and Assimilation // *American Anthropologist*. Vol. 84 (1982).

Lowie 1959 – Lowie, R.H. Robert H. Lowie, *Ethnologist. A Personal Record*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1959.

Parrington 1927 – Parrington, V.L. *The Romantic Revolution in America*. New York: Harcourt, Brace & World, 1927.

Steward 1961 – Steward, J. Alfred Louis Kroeber, 1876–1960 // *American Anthropologist*. Vol. 63 (1961).

Weatherford 1988 – Weatherford, J. *Indian Givers. How the Indians of the Americas Transformed the World*. New York: Fawcett Columbine, 1988.

Weatherford 1991 – Weatherford, J. *Native Roots. How the Indians Enriched America*. New York: Fawcett Columbine, 1991.

Wolf 1981 – Wolf, E. R., Alfred L. Kroeber // *Totems and Teachers. Perspectives on the History of Anthropology* / Sydel Silverman, ed. New York: Columbia University Press, 1981.

МОЯ РЕСПУБЛИКА И ВАША¹

По счастливому совпадению в сравнительных целях я проживаю в крупной республике с населением примерно семь миллионов человек, но только в моем случае они сконцентрировались на территории примерно в тысячу квадратных километров. Как и в Дагестане, люди в моем регионе оспаривают между собой точные границы и свое культурное происхождение. В зависимости от того, как считать, вполне можно довести число этнических групп в республике до двух тысяч. Если английский язык является основным языком общения, то в значительном числе районов доминирующим языком общественной жизни является испанский (многочисленные его варианты), китайский (также много разных вариантов), хинди, бангла, идиш, русский и другие. Большинство христиан делятся на разные группы, но в республике также живет около двух миллионов людей других религий: индуисты, буддисты, евреи, мусульмане и многие другие. Школы работают в основном на английском языке и под государственным контролем, но многие дети посещают школы, где обучение ведется на

¹ Этот небольшой текст представляет собой написанный профессором Колумбийского университета Чарлзом Тилли комментарий по докладам Веры Алиевой «Современные проблемы демографического развития Дагестана», Жана Радвани «Мифы и реальность в Дагестане: несколько замечаний по спорным вопросам» и Ольги Цапиевой «Постсоветское экономическое развитие Дагестана: проблемы организации и дезорганизации» на заседании по теме «Окружающая среда, ресурсы и население» на международном семинаре по проблеме «Управление в многоэтничных обществах на национальном, региональном и местном уровнях: опыт Дагестана», Москва, 25–27 мая 2004 г. Материалы семинара, организованного совместно Российской академией наук и Национальной академией наук США, были опубликованы в книге. Тексты комментариев не были опубликованы. Последовавшая вскоре после поездки в Москву кончина выдающегося историка и социолога Чарлза Тилли сделала особо ценными его даже самые краткие, но почти всегда глубокие и иронично-poleмичные высказывания. Тогда докладчики не смогли в полной мере ответить на заданные вопросы. Возможно, последующие поколения исследователей это сделают к пользе для понимания ситуации в этом уникальном и сложном по этнополитической ситуации регионе России. Перевод текста сделан В.А.Тишковым.

других языках и /или они поддерживаются религиозными организациями.

Преобладает резкое разделение труда по этническому и религиозному принципу. Например, гуджараты из Индии владеют большинством отелей республики, ортодоксальные евреи доминируют в торговле бриллиантами, и если вы покупаете цветы в центральной части города, то почти наверняка вы покупаете их у мексиканца, который работает на корейца из Южной Азии. Очень вероятно, что вы покупаете свою утреннюю газету у коренного бангладешца. Но все эти специализации различаются между поколениями. В больницах, в банке, или в школе вы можете встретить молодых служащих или среди руководителей кого-то из тех же самых национальностей.

Однако остается важным вопрос: как много этнических различий вы бы сделали в нашей республике, если бы начали рассматривать различия в обычаях, религии, языке и местном самосознании как одной из крайностей, или же пытаться считать основные политические коалиции в этой республике, с другой крайности. В любом из этих случаев на местном или на республиканском уровнях наша политика питается этническим разделением.

Моя республика пережила две атаки со стороны исламских террористов-самоубийц с тысячами жертв в результате этих атак. Вторая из них уничтожила обитателей самых высоких строений. Конечно, мы должны отметить некоторые важные различия между моей республикой и Дагестаном: у нас нет гор и значительная часть территории состоит из воды и болот, очень малая часть нашего народа живет выше 500 метров над уровнем моря, наш среднедушевой доход довольно высокий по мировым стандартам, наше экономическое неравенство далеко превосходит дагестанское, и мы принадлежим Соединенным Штатам Америки. Наша республика называется Город Нью-Йорк.

Я предложил вам это полусерьезное сравнение как по позитивным, так и по негативным причинам. Негативное заключается в том, что сравнение Республики Нью-Йорк с Дагестаном вызывает сомнения в том, что этническое разнообразие как таковое является абсолютно объективным фактом или достаточным объяснением политической отличительности Дагестана. Позитивное состоит в том, что это сравнение позволяет поставить серию конструктивных вопросов относительно обсуждаемой темы: окружающая среда, ресурсы, и население. Позвольте мне поставить эти вопросы для всех участников дискуссии, поскольку все три доклада касаются этих сфер. Я надеюсь, что авторы ответят на них, а остальные присоединятся к обсуждению.

Вот эти вопросы:

1. В какой степени экономические возможности и деятельность разнятся в зависимости от этничности в Дагестане?

2. Оказали ли влияние упадок и очевидный рост экономики Дагестана в разной степени на этнические категории населения?

3. В какой степени и каким образом перемены 1990-х гг. повлияли на неравенство разных категорий населения – особенно этнические, но также и региональные – в смысле общего благосостояния, измеряемого продолжительностью жизни, состоянием здоровья и уровнем жизни?

4. И особенно интересно, насколько сильно представительство в центральных правительствах Дагестана и Российской Федерации разнится в зависимости от категорий населения? Какое влияние оказывает разница в представительстве на благосостояние и обладание политической властью?

5. Как насчет доступа к другим ресурсам, как, например, к серой экономике, контрабандной торговле, нефти, газу и внешним товарам из таких мест, как, например, Саудовская Аравия?

Более общий вопрос заключается в том, в какой степени мы действительно анализируем глубокие, но меняющиеся неравенства среди членов разных социальных категорий?

Авторизованный перевод с англ. В.А. Тишкова

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Абашин Сергей Александрович - доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН (ИЭА РАН). Область научных интересов: Средняя Азия, национализм, этничность, пост-колониализм.

Абрамян Левон Амаякович – заведующий отделом этнологии современности в Институте археологии и этнографии Национальной академии наук Армении, член-корр. НАН Армении. Область интересов: этнология аборигенов Австралии, этнология и мифология Армении, антропология города, религии и искусства.

Арутюнов Сергей Александрович – доктор исторических наук, профессор, чл.-корр. РАН заведующий отделом Кавказа ИЭА РАН. Научные интересы: историческая этнография народов Азии, современная этническая и языковая ситуация на Кавказе, миграции, этнические процессы и их влияние на культурную и социальную идентичность.

Артемова Ольга Юрьевна – доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, заместитель директора Учебно-научного центра социальной антропологии Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ). Основные научные интересы: системы родства, социальная организация обществ охотников и собирателей.

Байбурин Альберт Каишуллоевич – доктор исторических наук, главный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) профессор кафедры антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге, почетный профессор Сорбонны, главный редактор журнала «Антропологический Форум». Один из ведущих экспертов в области семиотических и этнолингвистических исследований восточно-славянской крестьянской культуры, а также антропологии советского документа.

Балзер Манделитам Марджори – профессор Джорджтаунского университета (Вашингтон), отделение антропологии и Центра евразийских, российских и восточноевропейских исследований (CERES). Редактор журнала «Антропология и Археология Евразии». Опыт полевой работы среди обско-угрских хантов с 1975 г. и якутов (саха) с 1986 г. Область научных интересов – шаманизм, проблемы этничности народов Сибири.

Баранов Дмитрий Александрович – заведующий отделом этнографии русского народа Российского этнографического музея, кандидат исторических

наук. Сфера научных интересов: антропология музея, полевые исследования, семиотика вещей, пространственные представления русского народа.

Бгажноков Барасби Хачимович – доктор исторических наук, директор Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований РАН. Научные интересы: культура общения, психолингвистика, традиционная культура адыгов, история и этнография Кавказа.

Бойко Иван Петрович – доктор исторических наук, профессор, заведующий отделом чувашской энциклопедии в Чувашском государственном институте гуманитарных наук в Чебоксарах. Круг научных интересов: социально-экономическая и этнополитическая история Волго-Вятского региона.

Бочаров Виктор Владимирович – доктор исторических наук, профессор кафедры теории общественного развития стран Азии и Африки, Восточный факультет Санкт-Петербургского государственного университета (СПбГУ). Область научных интересов: политическая антропология, антропология права.

Буркова Валентина Николаевна – младший научный сотрудник сектора кросскультурной психологии и этологии человека в ИЭА РАН. Научные интересы: агрессия, пространственное поведение, африканистика.

Бутовская Марина Львовна – доктор исторических наук, профессор, зав. сектором кросскультурной психологии и этологии человека в ИЭА РАН, профессор учебно-научного центра социальной антропологии РГГУ. Научные интересы: эволюция социального поведения человека, агрессия и миролюбие; альтруизм, эволюционные основы выбора сексуального партнера; невербальная коммуникация, африканистика.

Вердери Катрин – профессор им. Джулиена Дж. Стадли и заслуженный профессор антропологии Городского университета Нью-Йорка (CUNY). Научные интересы: Восточная Европа, Румыния, социалистические и постсоциалистические трансформации, собственность, политическая антропология, аграрная политэкономия.

Голови́ев Андрей Владимирович – член-корреспондент РАН, доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института истории и археологии Уральского отделения (УрО) РАН, зав. кафедрой археологии и этнологии УрГУ. Научные интересы: этнология, киноантропология.

Гушинова Эльза-Баир Мацаковна – доктор исторических наук. Научные интересы: антропология калмыков, травматическое прошлое, память и нарратив, урбанистика, вынужденные миграции. Автор интернет- и медиапроектов.

Комарова Галина Александровна – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник ИЭА РАН. Научные интересы: современные этнокульту-

турные и этнополитические процессы в постсоветском пространстве, гендерные исследования, этнография детства, этнокультурные проблемы общества риска, история науки; антропология академической жизни, междисциплинарные исследования в отечественной этнологии/антропологии.

Кормина Жанна Владимировна – кандидат культурологии, зав. кафедрой гуманитарных наук ГУ-ВШЭ (СПб. филиал). Научные интересы: антропология религии, паломничество, современная агиография и культы святых в православии.

Космарская Наталья Петровна – кандидат экономических наук, старший научный сотрудник Центра изучения Центральной Азии и Кавказа Института востоковедения РАН. Научные интересы: социология миграций, этничности и диаспор; городские исследования. Заместитель главного редактора выходящего в Москве с 1999 г. журнала «Диаспоры».

Кузнецов Игорь Валерьевич – кандидат исторических наук, директор Центра понтийско-кавказских исследований (Краснодар). Сфера научных интересов: кавказоведение, семиотика, история антропологии, исследования коренных американцев (США)/первых американцев (Канада).

Курриянов Павел Сергеевич – кандидат исторических наук, научный сотрудник ИЭА РАН. Область научных интересов: антропология путешествия, межкультурная коммуникация, историческое сознание, история повседневности.

Малахов Владимир Сергеевич – доктор политических наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, директор Центра изучения проблем гражданства и идентичности.

Никишенков Алексей Алексеевич – доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой этнологии Московского государственного университета. Круг научных интересов – история первобытного общества, этнология Южной Сибири, история этнологической науки, соционормативная культура.

Новикова Наталия Ивановна – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. С 1977 г. проводит полевые исследования среди хантов, манси, ненцев, эскимосов, нивхов, уйльга, удэгейцев в России и инуитов в Канаде. Научные интересы: этнология и юридическая антропология коренных малочисленных народов Севера, взаимодействие коренных народов Севера и нефтегазовых компаний в Западной Сибири и на о. Сахалин в контексте международного, национального и обычного права.

Пивнева Елена Анатольевна – кандидат исторических наук, ученый секретарь Института этнологии и антропологии РАН. Область научных интересов: коренные народы Крайнего Севера и Сибири, этнические взаимодействия,

этнодемография, социальная стратификация, этническая идентичность, этносоциальные трансформации.

Смирнова Татьяна Борисовна – доктор исторических наук, доцент кафедры этнографии и музееведения Омского государственного университета. Область научных интересов: этносоциология, этнонациональная политика, миграции, немецкая диаспора, этническая история и культура немцев Сибири.

Соколовский Сергей Валерьевич – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник ИЭА РАН, главный редактор журнала «Этнографическое обозрение». Научные интересы: история российской антропологии, управление культурным и языковым многообразием.

Сирин Анна Анатольевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, отдел Сибири и Севера. Научные интересы: этнография народов Сибири, история науки, современные проблемы народов Севера.

Скорин-Чайков Николай Владимирович – доктор философии (PhD) по антропологии, научный сотрудник и преподаватель кафедры социальной антропологии в Кембриджском университете, Великобритания. Сфера научных интересов – этнография государства, обмена и эстетики, постсоциализм, сравнительная антропология империй, антропологическая теория, этнографические методы.

Сюни Роналд Григор – профессор социальной и политической истории им. Чарльза Тилли, директор Института исторических исследований им. Айзенберга университета Мичиган, почетный профессор политологии и истории университета Мичиган, историк СССР и Южного Кавказа.

Степанов Валерий Владимирович – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра этнополитических исследований ИЭА РАН. Научные интересы: этническая политика и законодательство, этническая экология, миграции, этническая демография, вопросы технологии этнического картографирования и создания статистических баз данных.

Тилли Чарлз (1929–2008) – выдающийся американский историк и социолог. В круге его научных интересов были общественные движения, история труда, становление государственности, революции, демократизации, неравенства и урбанистика.

Ушакин Сергей Александрович – кандидат политических наук, доктор философии (PhD) по антропологии, доцент кафедры славистики и кафедры антропологии Принстонского университета. Круг научных интересов: национализм, антропология перехода, травма и ее символическое оформление, постколониализм, антропология эмоций, советская и постсоветская массовая культура, быт и его вещественные практики.

Функ Дмитрий Анатольевич – доктор исторических наук, профессор, заведующий отделом Севера и Сибири ИЭА РАН. Научные интересы: современные социально-экономические трансформации, адаптация, устойчивое развитие; идентичности и социальные структуры; антропология религии; исследование эпических традиций, полевая лингвистика, электронные полнотекстовые базы данных, языки/архивы, находящиеся под угрозой исчезновения; принципы и методы оценки этносоциального воздействия управленческих решений на население; история идей в этнологии/фольклористике.

Ханн Крис – основатель и первый директор Института социальной антропологии им. Макса Планка (Халле, ФРГ), до этого преподавал социальную антропологию в университетах Кембриджа и Кента (Великобритания). Возглавляемый им департамент фокусирует свои исследования в области социальных трансформаций в Европе и Азии, как в прошлом так и в настоящем.

Хамфри Кэролайн – почетный профессор антропологии Кембриджского университета (Великобритания). Имеет богатый опыт полевой работы в России, Монголии, Китае, Индии, Непале и Украине, изучает широкий спектр научных проблем региональной экономики и общества: шаманизм бурят и дауров, торговля и бартер в Непале, окружающая среда и кочевая экономика в Монголии и др.

Шабает Юрий Петрович – доктор исторических наук, зав. сектором этнографии Института языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН. Область научных интересов – этносоциология, этнополитология.

Шнирельман Виктор Александрович – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Научные интересы: эволюция традиционных хозяйственных и социальных систем, проблемы войны и мира в традиционных обществах, общие вопросы культурологии и методологии культурно-антропологических исследований, разработка этноархеологических и лингвоархеологических методов исследования, проблемы этничности и национализма в исторической перспективе, идеологии национализма в России и СНГ, проблемы социальной памяти, расизма и ксенофобии, неоязычество, вопросы школьного исторического образования.

Штырков Сергей Анатольевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела Кавказа МАЭ РАН (Кунсткамера), профессор факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге. Научные интересы: антропология религии, фольклор, осетинская этнография.

Щепанская Татьяна Борисовна – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник МАЭ РАН (Кунсткамера), доцент филологического фа-

культета Санкт-Петербургского государственного университета. Круг научных интересов: этнография русских, этнография передвижений, коммуникативные практики, антропология профессий, этнография академических практик, автоэтнография, гендерные исследования (этнография материнства, антропология маскулинности), гендер и субкультуры, политическая антропология (традиционные модели и символы власти, антропология насилия); молодежные культуры и субкультуры.

Научное издание

**Антропология социальных перемен.
Исследования по социально-культурной антропологии.**

Сборник статей

Ведущий редактор *Е. А. Кочанова*

Редактор *Л. Г. Анохова*

Художественный редактор *А. К. Сорокин*

Художественное оформление *А. Ю. Никулин*

Технический редактор *М. М. Ветрова*

Выпускающий редактор *Е. Д. Щепалова*

Компьютерная верстка *С. В. Ветрова*

Корректор

ЛР № 066009 от 22.07.1998. Подписано в печать
Формат 60×90 1/16. Печать офсетная. Усл. печ. л.

Тираж экз. Заказ

Издательство «Российская политическая энциклопедия»
(РОССПЭН)

117393, Москва, ул. Профсоюзная, д. 82

Тел.: 334-81-87 (дирекция), 334-82-42 (отдел реализации)

