КУЛЬТУРНАЯ СЛОЖНОСТЬ СОВРЕМЕННЫХ НАЦИЙ

КУЛЬТУРНАЯ СЛОЖНОСТЬ СОВРЕМЕННЫХ НАЦИЙ

Программа фундаментальных исследований
Президиума Российской академии наук

УДК 94(100)"654"+008
ББК 63.3(0)53:71
К90

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ), проект № 15-18-00099

Рецензенты:
академик РАН, доктор исторических наук В. В. НАУМКИН,
чл.-корр. РАН, доктор политических наук И. С. СЕМЕНЕНКО

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

К90 **Культурная сложность современных наций** / отв. ред. В. А. Тишков, Е. И. Филиппова; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. – М. : Политическая энциклопедия, 2016. – 384 с. : ил.

ISBN 78-5-8243-2079-4

Монография посвящена проблеме развития государств-наций и изучению траекторий их динамики в XX–XXI вв. Концептуальное осмысление проблематики культурного многообразия современных обществ сочетается с богатым эмпирическим материалом. В книге рассматриваются кризис классических наций-государств, трудности постколониального нациестроительства, а также специфические формы обращения с культурным многообразием, свойственные обществам Востока.
Для историков, этнологов, социологов, политологов, а также преподавателей и студентов высших учебных заведений гуманитарного профиля.

УДК 94(100)"654"+008
ББК 63.3(0)53:71

ISBN 78-5-8243-2079-4

© Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 2016
© Коллектив авторов, 2016
© Редакционно-издательское оформление. Издательство «Политическая энциклопедия», 2016

ВВЕДЕНИЕ

Как и вся живая и неживая природа, человечество обладает разнообразием, постоянно его воспроизводит, и это разнообразие есть условие его развития. Это разнообразие касается как биологической природы, так и культурных характеристик опять же многообразных форм человеческих коллективов: от семейно-родственной группы до национальных сообществ. Под культурными различиями современная наука имеет в виду не только сложившиеся в ходе исторической эволюции формы материальной (пища, одежда, жилище и прочее) и духовной культуры (язык, религия, фольклор, обряды, обычаи и прочее), но и такие, казалось бы, «прирожденные» групповые характеристики, как расовые отличия и формы идентичности.

Современная гуманитарная наука относит к категории социально конструируемых и такие понятия, как «нация», «народ», «общество», ибо без направленных человеческих усилий и без привития на индивидуальном и коллективном уровнях чувства сопричастности той или иной общности, т. е. без идентификации себя со страной, народом, нацией нет и самих этих, казалось бы, извечных реальностей. В социальном конструировании реальности важное место занимают и даже составляют его условие не только деятельность «производителей субъективных представлений» (информационно-образовательная среда, элита, институты), но и система хозяйствования, природные условия, тип расселения, язык коммуникации, накопленные веками культурный капитал и историческая память, поведенческие паттерны и мировидение – все это, как правило, передается от поколения к поколению и составляет так называемый образ жизни и облик нации. Именно этот «наличный» материал и повседневные инновации составляют основу социального конструирования, суть которого в осмыслении и переосмыслении того, что есть «Мы». Таким образом, «изобретенные традиции» и нации как «воображаемые общности» – это не сочиненные с чистого листа (хотя и такое может иметь место) и не «выдуманные» общности. Это результат усилий по созданию образа/идентичности на основе доступного культурно-исторического и политико-идеологического материала. Но этот результат не есть извечная данность. Он имеет свою динамику, меняется во времени, его, казалось бы, неизменное содержание переосмысливается. Поэтому могут меняться и границы-маркеры, по которым выстраивается та или иная общность.

Так было на протяжении длительного времени, с тех пор, когда не только кровные узы, вождеские авторитет и сила стали отправными для формирования социальных группировок людей, включая и политии. Со времени ранних протогосударственных образований и социальной стратификации больших коллективов не менее важной основой становится общность на основе культурной схожести. Это могли быть религиозные убеждения, кастовые различия, языковая однородность, близость нравов и другие. Со временем на ведущие позиции по своей значимости выходят категории отечества, гражданства и страновая лояльность. Так возникают самые мощные и всеохватные социальные группировки людей, которые сначала в Европе, а затем и в остальном мире стали называться «нациями». По сути, это были сообщества (сограждансства), находящиеся под одной суверенной властью, и таковой властью с момента Вестфальского мира и до самого последнего времени было и остается государство. Чаще всего называемое «нацией-государством» или «национальным государством».

Но с этих же самых ранних времен, а возможно даже ранее, манифестные и политизированные формы обрели и культурные сообщества, особенно религиозные и языковые, которые также во многих случаях стали называть себя «нациями», дабы обрести признание, политико-административный и правовой статус, доступ к ресурсам и власти. Этноконфессиональная структура населения мира и отдельных государств оказалась настолько сложной, динамичной и текучей по набору своих культурных маркеров, что обрести «свою государственность» каждому из культурно отличительных региональных сообществ не удалось, да это и в принципе невозможно. Именно это несоответствие государственно-административных и этноконфессиональных границ оказалось главной коллизией мироустройства, если не считать глобального противостояния идеологических систем и геополитического соперничества крупных держав и объединений го-

сударств. Именно стремление привести, казалось бы, в нормативное соответствие границы государственных и этноконфессиональных сообществ составило основу идеологии так называемого национализма, а точнее – национализма партикулярного, этнического толка. Ибо этому типу национализма стал противостоять более успешный тип национализма гражданского, т. е. нациестроительства на общегражданской основе. Этот тип национализма, восходящий к якобинскому времени, на первый взгляд, одержал победу как основа всех современных государств, созданных на основе территориальных и, как правило, культурно гетерогенных сообществ.

Однако на деле якобинский проект формирования монокультурных согражданств также оказался во многих аспектах утопичным, а точнее – он реализовался в существенно иной форме. Действительно, суверенные гражданские сообщества (территориальные нации) стали нормой политической организации, но сама природа национального никогда и нигде не утвердилась в формате монокультуры. Действительно, в истории имели место языковая и религиозная унификация, выработка общенациональных культурных норм и институтов, в том числе и за счет ассимиляции, дискриминации и подавления локальных и малых культур и традиций. Но вместе с этим имели место и цепкое удержание в памяти и в повседневной практике как партикулярных традиций и обычаев, так и образов и героев былого группового величия или прошлых трагедий.

В современную эпоху мир наций вступил неоднородным, внутренне сложным, обремененным войнами и конфликтами, нередко ведущимися под знаменем культурных различий. В то же самое время этот же мир наций выработал понимание того, что есть нации-государства и как должно достигаться их оптимальное управление к общей пользе. Такими уроками эпохи нового и новейшего времени стали осознание приоритета ценности человеческой жизни, прав человека, представительного правления, при котором допускается и поддерживается культурное разнообразие заключенного в границах государств населения.

Исторически устоявшиеся, успешные с точки зрения обеспечения условий жизни государства научились сдерживать противоречия и конфликты и организовывать внутреннюю жизнь на основе согласия, общих норм и ценностей. Это совсем не означало отсутствия внутренних напряжений, проявлений насилия и массовых беспорядков, но сила национального государства как раз и проявлялась в том, что оно оказывалось способным сдержать такие разрушительные проявления, как открытые межобщинные конфликты в борьбе за исключительную власть в центре или в регионах. Национальные государства научились также более или менее успешно сдерживать сепаратизм со стороны групп меньшинства, неспособных контролировать центр и добивающихся выхода из общего социально-политического пространства.

Сложнее получилось с государствами, возникшими после распада колониальных систем после Второй мировой войны в регионах Африки и Азии. Здесь этнический фактор (трайбализм) создавал препятствие для нациестроительства – задача, которую ставили все суверенные образования, особенно после их приема в Организацию Объединенных Наций. Здесь кросс-этнические коалиции и надэтническая (общенациональная) идеология помогали существовать сравнительно новым государствам, в которых не было длительного опыта суверенной государственности и этапа утверждения языка и культуры какой-либо одной общности в качестве доминирующей для всех остальных групп населения. Нациестроительство в этих условиях строилось на межгрупповом балансе и на авторитарном правлении, что и позволяло сохранять согласие и сотрудничество, но далеко не всегда и не во всех странах. Слабый прогресс в социально-экономическом развитии постоянно питал недовольство и конфликты, которые почти всегда обретали этноконфессиональный или расовый характер. Тем не менее именно хрупкие межэтнические и межрелигиозные балансы и авторитаризм власти удерживали эти страны от внутренних войн и разложения основ правления.

Что изменилось в последние два-три десятилетия? По каким линиям происходило усложнение как самого человеческого материала, так и категорий его классификации и осмысления применительно к населению современных государств? Назовем наиболее значимые из этих линий.

Первая линия усложнения – это внутренняя мобильность населения, повсеместная урбанизация и, как результат, перемешивание и размывание границ некогда более определенных ареалов культурно отличительных сообществ. В наиболее развитых современных нациях, к которым относится и Россия, а также большинство других стран бывшего СССР, сгладились привычные отличия между городом и деревней, сельским и городским население. В этой части мира сохранение и производство не только общенациональной культуры и ценностей, но и этнических составляющих этой культуры происходит совсем не в условиях сельской жизни, а в условиях городов и мегаполисов. Сюда вместе с этнически пестрым населением перекочевала и «этнография» – от шаурмы до этнографических музеев. Сельские ареалы, ставшие во многих случаях пригородами или поставщиками рабочей силы для городских агломераций, без традиционной хозяйственной деятельности обрели типовой облик, трудно различимый не только на внутригосударственном, но даже и на межстрановом уровне. Зато город, как малый, так и большой, стал более этнографичен и культурно характерен, но именно своей мозаичной сложностью и невозможностью разделения пространства на «этнические кварталы», если не считать иммигрантские поселения.

Проживающее в городах большинство населения большинства современных наций имеет совсем другую ситуацию в сфере брачных контактов, и эта ситуация направлена на усложнение этнорасового состава населения, в пользу возрастающей доли людей смешанного происхождения и отсюда – смешанной идентификации. Современный город и новые типы занятости работают на усложнение и уплотнение межкультурных контактов людей, способствуют изменению набора жизненных правил и установок, а также конкретным культурным модификациям и заимствованиям.

Вторая линия – это радикально изменившаяся трансграничная миграционная активность современных людей. Достаточно сказать, что только число временных мигрантов в мире ныне составляет не менее 200–300 млн человек. Трудовая временная миграция обрела глобальный характер и захватила практически все регионы мира и страны: одни – как доноры миграции, другие – как реципиенты. В отличие от миграций предыдущих эпох, которые порою были не менее масштабными и даже составили основу формирования так называемых переселенческих наций, нынешние миграции имеют многовекторный характер, несводимый к линии «бедный Юг – богатый Север». Появились своего рода «региональные центры» миграционной активности, которые вовлекают в процессы миграционного перемешивания население государств миграционной периферии – например, Россия, принимающая миллионы мигрантов из стран бывшего СССР. Значительное число мигрантов из соседних центрально-азиатских стран и из Китая принял Казахстан. Странами-донорами миграции стали среднеразвитые страны Балтии, Украина, Грузия, Армения, Молдова. В последних странах выезд на временную и постоянную основу был столь значительным, что он сначала поменял состав новых гражданских наций в пользу так называемых титульных групп, а затем сами эти титульные национальности стали выезжать из «собственного» национального государства в таких масштабах, что желаемая сразу после распада СССР этническая гомогенность новых государств опять оказалась под вопросом. Так, например, 30 % этнических латышей выехали из Латвии после обретения ею независимости и не менее половины из них не собираются возвращаться назад. В свою очередь отъезд русскоязычного населения приостановился, и демографический баланс в этом двухобщинном национальном государстве перестал изменяться в пользу титульной группы. Похожая ситуация в Эстонии и в Молдове. Таким образом, масштабные миграции даже на временной трудовой основе меняют облик наций-доноров, и часто совсем не в пользу доминирующего большинства, а в пользу «нетитульных» меньшинств, избавления от которых так жаждали постсоветские нациестроители.

Но самые радикальные изменения состава и самоощущения современных наций миграция принесла в принимающие страны. Речь прежде всего идет о европейских нациях и, частично, о некоторых странах Азии. К числу принятых на постоянное жительство мигрантов периода 1960–1990-х гг. добавились десятки миллионов мигрантов двух последних десятилетий, для которых не было характерно стремление к однозначной ассимиляции и растворению в принимающем обществе и его культуре. Демократические порядки и установки мультикультурности, наличие уже сложившихся диаспор, цепкое и продолжающееся влияние религиозной принадлежности в местах нового проживания, новые коммуникационные возможности со странами исхода и некоторые другие факторы поменяли установки и поведение мигрантов, пожелавших стать членами более богатых европейских или североамериканских наций. Очень многие захотели стать французами, немцами, англичанами и т. д., не поменяв ни язык, ни религию, ни нормы жизненного поведения и другие культурные ориентации. Это вызвало во многих случаях драматические и даже трагические ситуации, а также привело к кризису самосознания прежде всего среди населения так называемого культурного ядра современных наций, а также среди новых жителей – новых членов старых наций.

Среди «ядра» более резко оформились две крайности. Значительная часть образованного населения была готова воспринимать изменившийся облик нации и демонстрировала толерантность к бывшим иммигрантам, которые стали теперь их равноправными согражданами, но разными по культуре и вероисповеданию. Но не менее значительная часть населения обратилась к уходящим или меняющимся устоям жизни, которые достались им от прошлых поколений и составляли основу нации. Так, наметился обратный ход от британскости к английскости, у французов усилились позиции Национального фронта – давнего поборника чистоты французской нации и противника иммиграции, в скандинавских странах антимиграционизм и исламофобия вызвали проявления насилия и террора. Фактически во всех европейских нациях пробудилось движение вспять – от усложнения к возврату старых национальных образов. Только, похоже, что это уже запоздалая реакция на состоявшуюся и еще незавершенную смену этнокультурных обликов старых наций. Посеянные массовой иммиграцией социальные, религиозные и этнические разделительные факторы завели в тупик сам вопрос «что есть нация?». И к этой новой сумятице добавилось переоформленное новыми активистами и теоретиками движение старых меньшинств в составе старых наций.

Третья линия – это рост партикулярных (этнических, региональных) форм самосознания (идентичностей) среди аборигенного или старожильческого населения, которое казалось интегрированным в состав наций, за исключением радикальных элементов, исповедующих крайние формы коллективного самоопределения. Некоторым современным пассионариям самоопределения в рамках национальных

государств, традиционных охранных мер или особых групповых преференций стало недостаточно. Условие сохранения себя в составе наций этнорегиональные сообщества, как, например, в Испании и Франции, или аборигенные народы в скандинавских странах и в Канаде, видели в конституционном признании в качестве равностатусной составляющей гражданской нации или в качестве отдельной нации в рамках одного государства или крупного региона. Известные всем декларации и хартии о правах лиц, принадлежащих к меньшинствам (подход ООН), или о правах национальных меньшинств (подход ОБСЕ) в последние годы начинают утрачивать свою значимость по причине новых вызовов как со стороны иммиграционных сегментов национальных сообществ, так и по причине более рьяного выступления в последние пару десятилетий за права большинств. Лозунг "small is beautiful" теряет свою актуальность, ибо статус и положение традиционных меньшинств, включая аборигенные группы, выглядит приемлемым и даже благополучным, если сравнивать их с населением депрессивных регионов в некоторых странах (например, в России, Италии, Испании, Канаде) или с недавними мигрантами, которые интегрируются в современные нации в роли новых граждан.

Четвертая линия заключается в формировании новых трансграничных, космополитичных форм идентичности среди людей, особенно занятых в международных корпорациях и организациях или проживающих и осуществляющих свою деятельность не только в одной стране. Про «разделенные народы» было известно давно, и это о тех этнических группах, ареалы расселения которых разрезаны государственно-административными границами. Но дело в том, что сегодня фактически нет не разделенных народов, если брать наличие многочисленных диаспор, порою превышающих численность той или иной этнической группы на ее «собственной этнической территории». Как сегодня можно говорить о нациях в этническом смысле, если часть и даже большинство носителей данной этничности проживают вне того образования, где данная этнонация имеет или добивается признания и особого статуса? Или же мы должны признать право этнических армян государства Армения, этнических украинцев Украины, этнических грузин Грузии, этнических венгров Венгрии считать именно себя нациями, и на этом можно будет поставить точку в академических дебатах о нации по причине их бессмысленности, ибо российские и американские армяне, канадские и российские украинцы и т. д. не считают себя членами наций других суверенных государств, гражданами которых они не являются. Сегодняшние диаспоры, как и в недалеком прошлом, – это составные части суверенных наций своего гражданства, сохраняющие связь со своей Родиной, страной исхода.

Что появилось нового, так это гораздо более высокая степень сохранения двойных идентичностей и лояльностей с нацией исхода и с принимающей нацией. Интегрируясь в новые согражданства и принимая все гражданские права и обязанности, мигранты (или те, от кого мигрировали сами государственные границы) предпочитают не порывать основные связи (работа, жилье, круг знакомых и т. д.) с нацией исхода. Другими словами, современная сложность наций позволяет рассматривать вопрос о возможности членства не только в одной нации. На правовом уровне все более распространяется и признается право на двойное (или множественное) гражданство, а фактически держателей нескольких паспортов сегодня гораздо больше, чем это отражает официальная статистика.

Именно в силу обозначенных выше явлений происходит изменение представлений о национальном в сторону признания сложности и подвижности критериев определения содержания «мы», а вместе с этим установление новых правил категоризации населения в ходе различных государственных и общественных процедур, а также измененных правовых норм. Все эти фундаментальные процессы становятся более ясными и доступными для объяснения, если спустить вопрос с глобального уровня на уровень индивидуальных примеров. В дни, когда я писал этот текст, мой знакомый Пьер Броше, известный телеведущий, женатый на Аннушке Голицыной и проживающий последние 20 лет в России, задал мне вопрос: «Если я в своих передачах и книгах рассказываю о природе и культурах народов России и если я собираю и пропагандирую русское искусство, могу ли я считать себя патриотом России?». «Конечно, да, – был мой ответ. – Более того, вы можете считать себя россиянином, если ощущаете свою связь и сопричастность с Россией как страной и ее народом». В таких случаях было бы верно иметь право на российское гражданство без отказа от французского гражданства. Культурная сложность современных наций разрушает жесткие нормы гражданства, а некогда устойчивые образы-мифы о той или иной нации уже основательно разрушены.

В.А. Тишков

ЧАСТЬ 1. ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ – РАЗНЫЕ ПОДХОДЫ

В.А. Тишков

УСЛОЖНЯЮЩЕЕ РАЗНООБРАЗИЕ: КАК ЕГО ПОНИМАТЬ И УПОРЯДОЧИТЬ[1]

Признание двойственности смысла нации

Есть две исходные позиции в понимании этнического и национального. Одна исходит из того, что, если нация – это социальная реальность, то должны существовать некие объективные характеристики («признаки нации»). На этих признаках, на их присутствии/отсутствии, наборе/перечне и трактовке основывалась вся отечественная литература вопроса вплоть до самого последнего времени. В «Своде этнографических понятий и терминов» (последнее по времени слово советской этнографии) утверждается, что термин «нация» первоначально (в древности и в средние века) употреблялся для обозначения групп людей с общим происхождением, экономическими и политическими интересами. В новое время он стал обозначать «совокупность граждан одного государства, т. е. в этническом смысле»[2].

Это содержание осталось доминирующим и в последующие эпохи. В Центральной и Восточной Европе термин «нация» употреблялся для обозначения общности людей, живущих на одной территории и связанных в языково-культурном отношении, т. е. в большей степени в этнокультурном смысле. Француз Э. Ренан пытался соединить этатистское и этническое понимание нации как выраженное стремление определенной группы людей жить вместе, сохранять наследство прежних поколений и стремиться к общей цели. В отечественной академической и политической мысли данная категория претерпела причудливые, но объяснимые метаморфозы и никогда не обретала какого-то исключительного значения. Это было характерно как для периода Российской империи[3], так и для первых двух десятилетий советской власти. Пока И.В. Сталин не определил нацию как «исторически сложившуюся устойчивую общность людей, возникшую на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющуюся в общности культуры»[4]. Этот вариант сохранялся с разными уточнениями до 1960-х гг., когда определение нации было увязано с понятием этноса. «Согласно распространенной среди советских ученых теории нации, она (нация. – *В. Т.*) считалась типом этноса, характерным для развитого классового общества»[5]. В свою очередь этот концепт модифицировался в сторону большей значимости социально-политических факторов, таких как социальная структура общества, политико-государственный статус, общая идеологическая составляющая членов нации (национальное самосознание в его этническом смысле). Но критика этнического понимания нации не была доведена до какой-то серьезной ревизии в советское время, хотя реальности XX в. взывали к пересмотру понимания нации как типа этнической общности.

Инициированная нами критика теории этноса и ревизия понятия «нация» в пользу конструктивистских подходов и двойного (гражданско-политического и этнокультурного) понимания нации[6] дали свои результаты, но совсем не привели к похоронам примордиалистского взгляда на этничность и к отказу от социологического группизма. Самое интересное, что концепт гражданской нации применительно к России привел к возникновению разномастной оппозиции: от ортодоксальных сторонников старых прописей до изощренных этнонационалистов разного толка. Исходными для современных критиков проекта россий-

---

[1] Глава написана при поддержке РНФ, проект № 15-18-00099.

[2] В статье В.И. Козлова здесь явная опечатка – должно быть «в этатистском смысле» (Свод этнографических понятий и терминов. Этнические и этно-социальные категории / под ред. В.И. Козлова. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 89).

[3] См. обзор: Миллер А.И. История понятия «нация» в России // Отечественные записки. 2012. № 1 (46).

[4] Сталин И.В. Марксизм и национальный вопрос // Сочинения. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1946. С. 296.

[5] Свод этнографических понятий и терминов. С. 90.

[6] Тишков В.А. Да изменится молитва моя!.. О новых подходах в теории и практике межнациональных отношений. М.: ИЭ АН СССР, 1989; Он же. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003.

ской гражданской нации являются все те же теоретико-методологические установки вместе с бытовыми клише о необходимости существования некой социологически определяемой типологической общности под названием «нация». По их мнению, история самого понятия и его траектории в коллективном сознании, а также проектное конструирование – это один вопрос, а существование нации и нациестроительство в их подлинном, реалистском смысле – это совсем другое дело.

В поиске этих самых объективных показателей «наличия или отсутствия» нации до сих пор пребывают многие нынешние российские и зарубежные авторы, но не с целью предложить некую универсальную формулу, а скорее с целью подвергнуть сомнению возможность гражданской нации в той же России, кроме тех этнонаций, к которым уже многие отечественные и зарубежные интерпретаторы привыкли[7]. Что интересно, так это намеренный отказ от общих разработок на тему «где и когда нация» в сравнительном плане, а также удивительно выборочное прочтение работ ведущих специалистов по теме нации и национализма, которые хотя и с опозданием, но переведены на русский язык. Ныне даже самые рьяные ортодоксы приводят ритуальные ссылки на Э. Геллнера, Э. Хобсбаума, Р. Брубейкера, Ф. Барта, Т.Х. Эриксена и других, но остаются на позиции этногруппизма и выйти за его пределы не в силах или не желают.

Этот академический анахронизм продиктован не столько научными, сколько политическими аргументами. Ну что может быть проще, например, такого заявления: «О какой гражданской нации можно вести речь в России, если в стране нет и собственно гражданского общества». У противников нации в России есть и историческая аргументация: в Европе национальные государства или государства-нации формировались столетиями, а Россия только что вышла из имперского состояния и ей еще предстоит преодолеть эту историческую дистанцию. Как однажды пытался уточнить у меня не кто-нибудь, а председатель комитета Государственной думы Российской Федерации по конституционному законодательству и государственному строительству Владимир Николаевич Плигин: «На это (он имел в виду строительство российской нации. – *В. Т.*) потребуются десятилетия или больше?» А подлинная причина отечественной ортодоксии в данном вопросе скрывается в тривиальном факте долговременного внушения нескольким поколениям людей этнической интерпретации категории нация. Преодолеть эту ментальность и привычный язык не так просто. А юристам вообще нужно соглашаться на пересмотр или переосмысление таких основных документов, как Конституция, которая начинается словами «Мы – многонациональный народ». Хотя предложенная нами формула «нации наций» освобождает от ревизии текста Основного закона.

Что касается второго концептуального подхода, которого в большей степени я придерживаюсь вместе с авторами данного коллективного труда, то он заключается в старом ренановском подходе соединения этатистского (гражданско-политического) и этнического (культурного) начал в категоризации национального. Но только с некоторыми важными коррективами, учитывающими как современную «текучую модерность» (Зигмунд Бауман), так и новейшие научные разработки. Мы признаем факт существования в общественном дискурсе и предлагаем ввести в научный язык возможность двойного смысла, т. е. обозначение нациями двух разных типов социальных коалиций людей – общности по государству и общности по схожести культуры. Но мы также признаем крайне сложное, подвижное и взаимопроникающее содержание этих двух форм социальных коллективностей, которые выбирают для себя (или выбирают для них) эту самую «национальную» категоризацию. Мы считаем, что (само)обозначаемая «нацией» группа, обладая для подобной группировки определенными исходными отсылками (маркерами) историко-культурного и ментально-эмоционального плана, все-таки становится таковой в результате воздействия и принятия самого концепта нации, т. е. *нация – это тогда, когда появляется сам концепт в общеразделяемом членами сообщества смысле. Если нет слова, то нет и нации.* Если есть слово, тогда есть исходное условие для нации. Когда это слово (акт речи) становится компонентом коллективного самосознания (идентичности), тогда и появляется нация именно как форма идентичности. Возможно, не все авторы нашего труда последовательные сторонники конструктивистского и синтетического подхода в трактовке современного феномена нации, но все они именно по эту сторону методологического разлома между двумя основными направлениями современного обществознания.

[7] Из последних работ см. сборник статей российских и зарубежных авторов: The New Russian Nationalism. Imperialism, Ethnicity and Authoritarism 2000–2015 / ed. by Pal Kolsto and Helge Blakkisrud. Edinburgh University Press, 2016. Редактор книги и руководитель проекта по изучению современного нациестроительства и национализма в России норвежец Пол Колсто пишет: «Теоретические обоснования проекта нациестроительства на основе Российской Федерации – это практически дело одного человека, Валерия Тишкова, директора Института этнографии и антропологии Российской академии наук. В отличие от большинства российских коллег, Тишков – убежденный конструктивист, который считает, что нации есть продукт националистов, а не наоборот... Тишков не видит причин, почему Россия не может стать современным государством-нацией с таким же типом идентичности и такими же характеристиками, как другие европейские государства. Для этого существуют как структурные, так и культурные основания» (p. 32–33). Это явно ошибочная трактовка норвежским ученым как степени распространения концепта российской нации среди российских ученых, так и масштабов и места российского самосознания (патриотизма) среди россиян.

Таким образом, *нация – это воображаемая общность, социальный конструкт, политическая метафора, обладающая мобилизующей силой и имеющая почти всеобщее распространение*. Тем самым эта категория политики и идеологического дискурса становится реальностью в силу своего воздействия на сознание и поведение людей. Нация – это форма коллективного самосознания (идентичности) людей по поводу принадлежности к определенной общности, которую они считают нацией. Нация есть инструмент достижения цели коллективной мобилизации и солидарности гражданских или этнических сообществ для обретения ими суверенного статуса, власти и доступа к ресурсам. Закрепленная в правовых текстах, эта категория обладает предписывающей силой, хотя и не заключает в себе строго определенной дефиниции, кроме как граждан страны или людей одной этнической принадлежности.

В последние годы данной самокатегоризацией стали пользоваться сообщества разного типа: от региональных до представителей квир-культуры, но общепризнанными, т. е. имеющими условно легитимное право на данное именование, являются социальные коллективы двух типов – гражданско-политические и этнокультурные. Именно по этой причине нами было предложено согласиться на двойственное и не исключающее друг друга понимание нации, а значит и позволительность трактовки российского народа как нации наций[8].

Данный методологический заход в принципе сработал, и в российской литературе и в общественно-политическом языке утверждается эта двойственность, хотя и не без трудностей, как сугубо языковых, так и политико-идеологических. Но есть и значительная часть обществоведов, которые не признают конструктивистскую парадигму, придерживаются примордиальных, органистических, эссенциалистских представлений о социальных явлениях и категориях. Для них, как и для обыденного сознания, наличие данной категории в языке должно предполагать существование и самой субстанции с ее пусть и не всегда понятным и даже загадочным, но реальным содержанием. Причем содержанием зачастую также мифологического свойства, который заключается в поиске коллективного портрета, коллективного характера/духа и даже общей биологической субстанции под названием генотип или генофонд нации/этноса.

В итоге почти четверть века ушло на то, чтобы в нашем научном и в общественно-политическом языке утвердилось употребление термина «нация» как двух различных типов человеческих общностей, конструируемых на основе двух форм самосознания (идентичности). Теперь об этом можно прочитать в отечественных словарях и энциклопедиях, в многочисленных научных публикациях, в журналистских текстах[9]. Хотя именно категоричность дефиниций даже в их более адекватном современному знанию варианте по сравнению с прошлыми советскими трактовками может раздражать исследователя, когда он пытается наложить упрощенные определения на сложную картину мира и с помощью словарных формул определить «где и когда нация».

По моему мнению, в своих, казалось бы, обновленных дефинициях оба типа наций, а точнее – обе формы распространенной категоризации населения, слабо отражают исторически существовавшую сложность в коллективных идентификациях и отсюда в определениях нации почти всегда были неизбежные исключения. Происходит это прежде всего по той причине, что далеко не во всех регионах мира население государств и других политико-административных образований выстраивало свои групповые коалиции по общему языку и другим культурным особенностям. Сначала рассмотрим, какой была в прошлом и как ныне существует та самая материя, которую мы называем этническими группами (этносами), народами, а вслед за этим – и нациями (этнонациями).

Этничность за пределами групповых границ

Этническая номенклатура населения мира сложилась под влиянием европейской и североамериканской нормативности, когда британский антрополог Бронислав Малиновский достаточно условно разрисовал карту Африки по племенам, американец Франц Боас с коллегами (прежде всего с Джорджем Мердоком[10]) потрудился над «культурами» других регионов мира, а российский этнограф Борис Осипович Долгих вслед за более ранними описаниями сконструировал племенной состав населения Сибири[11]. Работа ученых по составлению мировых атласов народов, включая знаменитый советский атлас 1964 г.[12], была вполне квалифицированной, и она в целом отражала существовавшее на тот момент представление о «культурах» и «народах» (термин «этнос» в советской науке тогда не использовался) и коллективных этноидентичностях. Но уже тогда был большой вопрос с крупными народами, в среде которых существовали и другие, не наделенные отдельным статусом коллективности (например, поморская и казаческая среди русских, кряшенская среди татар). Или собранные на момент классификации сведения не раскрывали бо-

[8] Тишков В.А. Забыть о нации: постнационалистическое понимание национализма // Вопросы философии. 1999. № 1; Он же. Российский народ. История и смысл национального самосознания. М.: Наука, 2013.

[9] См., напр., статью «Нация» в: Большая российская энциклопедия: в 30 т. М., 2013. Т. 22. С. 176–177; Новая философская энциклопедия: в 4 т. М., 2010. Т. 3. С. 41–43.

[10] Murdock G.P. Atlas of World Cultures. Pittsburgh: The University of Pittsburgh Press, 1981.

[11] Патканов С.К. Племенной состав населения Сибири. СПб., 1911–1912; Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке. М., 1960.

[12] Атлас народов мира. М.: ИЭ АН СССР, 1964.

лее сложные диспозиции в групповых самосознаниях и культурных практиках (разные языки воспринимались как диалекты одного языка, разные культурные практики трактовались как «субэтнические» или «этнографические» группы», разные группы объединялись в дуальные конструкции и т. д.).

Самая большая беда этнографического картографирования на всех его этапах, а в последние десятилетия особенно, заключалась в том, что пространственное отображение этнической мозаики соответствовало преимущественно сельскому населению, а сложные по этническому составу города, особенно крупные мегаполисы, плохо ложились на плоскую поверхность карт. И, конечно, извечным препятствием для мирового и странового этнического картографирования было отсутствие во многих регионах и странах самого деления населения по этническим группам или же абсолютное преобладание страновой идентичности. С.И. Брук в своем справочнике по этнодемографическому составу населения мира пошел по простому пути, обозвав этносами все население малых политико-административных образований (антигуанцы, ямайцы, гваделупцы, кубинцы, сентбернандинцы и т. д.)[13]. Действительно, первое, что было мною отмечено во время пребывания на той же Ямайке, это надпись на ямайском долларе «from many one people», т. е. осознаваемый сложный этнический и расовый состав этого островного государства мало что значил по сравнению с общеямайской идентичностью. В последние годы после мировых побед ямайских легкоатлетов это чувство еще более усилилось. Вот только этносом ямайцев назвать никак нельзя: это малая, но сложная гражданская/политическая нация.

К концу XX в. в результате масштабных усилий разных институтов (административных, научных, религиозных, общественных) была выстроена по сути своей евроцентристская номенклатура «народов мира» в их этническом понимании. Моду здесь задали советские этнографы – стойкие продолжатели немецкого и восточноевропейского народоописания эпохи романтизма XIX в. и дореволюционного российского народоведения. Для советских этнографов на Земле не существовало места без этносов, как бы ни было трудно определять эти «таксоны» во многих странах, не говоря уже зачастую об отсутствии достоверных полевых данных. Тем не менее такая работа была сделана, и в эту классификацию поверили не только ученые, но и многие из тех, кого она касалась лишь очень условно или при большом воображении.

Правда, не всеми и не везде это было воспринято как данность вплоть до того, что руководство французской компартии в лице генсека Жоржа Марше пожаловалось в ЦК КПСС на Институт этнографии АН СССР и лично на заместителя директора института Соломона Брука за попытки представить французов как разные народы (собственно французы, бретонцы, корсиканцы и т. д.). С аналогичной жалобой на имя Л.И. Брежнева обратилось и болгарское руководство, недовольное изображением на советском этнографическом атласе македонцев Пиринского края Болгарии как отдельного народа.

Однако, пожалуй, только в СССР и в зоне его влияния (как видим, Болгария была исключением) групповая этнизация обрела всеобщий характер и подвергалась причудливой верхушечной инженерии, особенно в период «строительства/формирования социалистических наций и народностей». Это был гигантский эксперимент территориализации и институциализации этничности, который только в последние годы был более или менее адекватно осмыслен исследователями[14]. В других регионах, включая и развитые страны, этнонации, понимаемые как составная часть населений государств, приживались трудно и не повсеместно. Так, например, огромный мир коренного населения Северной Америки и других переселенческих стран избрал основой более современных группировок принцип аборигенных общин[15]. Старые классификации по языковым семья в реальной жизни ушли в прошлое, и «первые нации» (first nations) в той же Канаде представляли собой именно политические союзы общинных и территориальных групп с общими проблемами и общими оппонентами в лице промышленных корпораций, так называемого основного населения и государственных структур. Примерно так же в США основой деления и группировки индейских групп были резервационные общины или крупные географические ареалы (Аляска, Северо-Запад, американские прерии, восточное побережье и т. д.). Именно так (по геокультурным ареалам) был организован многотомный энциклопедический труд о североамериканских индейцах, изданный Смитсоновским институтом[16] в отличие от статей по индейским этносам в Большой советской энциклопедии и в энциклопедии «Народы и религии мира», изданной под моей редакцией.

В собственно европейском и североамериканском ареалах сам термин «этническая группа», «этния» использовался только по отношению к так называемым историческим меньшинствам, т. е. к недоминирующему населению страны и не к иммигрантским группам. Но в понятие «меньшинство» могли включаться этнические (национальные), языковые, религиозные и расовые группы. Некоторые крупные регионально-исторические и этнокультурные сообщества, осо-

[13] Брук С.И. Население мира: Этнодемографический справочник. М.: Наука, 1986.

[14] См.: Этнический и религиозный факторы в формировании и эволюции российского государства / под ред. Т.Ю. Красовицкой, В.А. Тишкова. М.: Новый хронограф, 2012, а также переводные работы Т. Мартина, Р. Суни, Ф. Херш, Ж. Кадио и другие.

[15] См.: Коренное население Северной Америки в современном мире / под ред. В.А. Тишкова. М.: Наука, 1990.

[16] Handbook of North American Indians / gen. ed. William Sturtevant. 20 vols. Washington: Smithsonian Institution, 1978–2008.

бенно имеющие статус внутренних автономий, не желали считаться меньшинствами, и это учитывалось в науке и в практике. Некоторые этногруппы и регионально-территориальные сообщества в равной степени становились соискателями самообозначения «нация», не особенно заботясь, есть или нет у них какие-то «объективные признаки нации». Так, например, в постфранкистской Испании утвердились «региональные нации» (каталонцы, баски, галисийцы и другие), которые совсем не были этносами, а были населением территорий с определенной культурной отличительностью, но главное – с памятью об исторически существовавших государственных образованиях на данной территории и с мощной идейно-политической мобилизацией вокруг лозунга регионального самоопределения[17].

Во Франции обычно население делят на «урожденных французов» и граждан, имеющих иностранное происхождение (около четверти населения страны – выходцы из Италии, Марокко, Турции, Португалии, Алжира и других стран). За пределами французской нации остаются многочисленные новожители – иммигранты, которые не имеют французского гражданства. Однако кто эти «урожденные французы» и почему среди них есть те, кто говорит не только на французском языке, но и на баскском в Пиренеях, каталанском в Руссильоне, немецком в Эльзасе, бретонском в западной Бретани, нидерландском во Французской Фландрии, фламандском в районе Дюнкерка, корсиканском на Корсике? Это означает, что французы как этническая общность (если вообще этот термин можно применить в данном случае) имеют сложный языковой состав, разные и сложные идентичности. Или же вслед за Бруком мы должны вычесть из французов корсиканцев (а значит и Наполеона Бонапарта!), «басконцев» (гасконцев, включая Д'Артаньяна)? Французский этнос, если таковой должен быть в наличии, при более внимательном рассмотрении становится неуловимым, а точнее – неопределимым и, значит, – несуществующим. Французы появляются, когда начинается разговор о нации как о согражданстве, но об этом речь пойдет ниже.

Строго говоря, именно среди европейских народов не так просто определить наличие и идентификационные или культурные границы этносов, если речь не идет о малых этнических или языковых меньшинствах. В таком случае, если мы не можем в этническом смысле определить, кто такие испанцы, итальянцы, немцы, французы, англичане, австрийцы, тогда какой смысл в установке на всеохватность этнических общностей? Следует признать, что утверждать установку на трактовку представителей доминирующих (можно также сказать *сердцевинных*, *референтных*) культур в рамках европейских государств в качестве «народов-этносов» изначально представляло большую методологическую трудность, а делать это сейчас – тем более трудно. Кто такие англичане как народ в составе британской нации, кто такие кастильцы как народ среди испанцев, кто такие итальянцы без тирольцев и сардинцев, кто такие французы как «главный этнос» без корсиканцев? На мой взгляд, *мы окончательно пришли к ситуации как в ее реалистском понимании, так и в концептуальном плане, когда на смену состоящему из «этнофоров» этносу как группе пришла этничность как форма идентичности, которая может иметь как единичный, так и множественный характер.* И здесь американский социолог Роджерс Брубейкер прав в своей трактовке «этничности без групп»[18] как нормы современного мира, а не исключения, и это правило распространяется не только на европейские народы, включая, кстати, и Россию. Этничность не только стала одним из принципов организации социальных различий, как считал Ф. Барт, но и само ее содержание усложняется, выходя за пределы единичных групповых границ.

В других регионах мира, особенно в странах Азии, арабского Востока, Океании принципы группировки населения внутри уже современных государств складывались вокруг религиозных границ, сословно-кастовых, языковых и общинно-клановых характеристик. В самой крупной стране мира Индии, пожалуй, только в так называемом племенном поясе возможно говорить об этнических группах как первоосновах социальных коллективов. В остальном мы имеем сложные этноконфессиональные альянсы, зачастую с хрупким межобщинным взаимодействием, которое легко разрушается из-за внешних вмешательств или вакуума власти. Более того, современный мусульманский Восток ставит в тупик последователя традиционных подходов к проблеме нации и этноса. Как пишет В.Я. Белокриницкий, проекция порожденного в Европе концепта нации и национализма на исламский ареал вызвала к жизни внешне сходные, но во многом своеобразные явления, и «не исключено, что наблюдаемые нами сегодня на Ближнем и Среднем Востоке острые и противоречивые социально-политические процессы – следствие экстраполяции явлений, порожденных в одной культурно-цивилизационной среде, на во многом не похожую реальность»[19].

Действительно, именно после мировых войн XX в. феномен нациестроительства и утверждение понятия наций-государств (в уступку эссенциалистам можно сказать «процесс формирования наций-государств») захватил и мусульманский Восток, но только здесь не антиколониализм и трайбализм (как в Африке и

[17] См.: А.Н. Кожановский. Народы Испании. Опыт автономизации и национального развития. М.: Наука, 1993; Между сепаратизмом и автономией. Региональные и этнические партии в европейской политике / под ред. В.Я. Швейцера. М.: Ин-т Европы РАН, 2006.

[18] Брубейкер Р. Этничность без групп / пер. с англ. М.: Изд-во Высшей школы экономики, 2012.

[19] Нации и национализм на мусульманском Востоке / отв. ред. В.Я. Белокриницкий, Н.Ю. Ульченко. М.: ИВ РАН, 2015. С. 8.

в Азии) стали метапарадигмами, в которые должны были вписаться европейские конструкты, а идеология панисламизма и разные исламские модели правления, особенно в суннитских и шиитских государствах. В этом регионе, в отличие от более или менее монотипической Латинской Америки, трудно назвать даже какие-либо общие закономерности в вопросах: «где и когда нация», а тем более что есть этнос. Так, например, выделившийся из индийского национально-освободительного движения Пакистан представляет собой исламский вариант восточного национализма, который характеризуется надэтничностью и суперрелигиозностью, т. е. растворенностью национализма странового типа (гражданского или территориального) в исламе. В этом варианте нет места этносу (хотя там и была опробована квотная система распределения должностей между этноконфессиональными общинами), а нация рассматривается как нация-государство с авторитарной властью, гипертрофированной ролью военной бюрократии и первостепенной ролью ислама[20].

Соседнее с Пакистаном государство Исламская Республика Иран демонстрирует более давние и более знакомые европейцам формы соперничества двух концепций нациестроительства: этнической (точнее – этнотерриториальной) и территориально-гражданской, где ислам трудно назвать основой иранской нации, несмотря на религиозно-теократическое правление после Исламской революции 1978–1979 гг. Здесь есть давняя идея общеперсидской общности с ее эпическим источником «Шахнаме», который обретает разные смыслы в разные эпохи, но в любом случае имеет общеиранскую объединительную силу. Здесь есть ощущение общей древней истории страны и свой иранский национализм начала XX в., тяготеющий к концепции просвещенного государства без шариата, а также национализм эпохи борьбы против британского колониализма при правительстве Моссадека в середине XX в. Но здесь же в Иране есть конкурирующие этнонационалистические версии государственности со стороны этнически отличительного Иранского Курдистана и крупнейшей и самой отсталой провинции Систан-Белуджистан. А в целом в современном Иране есть иранская нация с ее важными интегрирующими факторами от персидского языка до странового патриотизма против внешних угроз. И это несмотря на этническую сложность населения, суннитско-шиитские противостояния, имперское наследие и смесь восточных и европейских начал в идеологии государственного строительства[21].

Совсем отдельный случай образа нации и политики нациестроительства наблюдается в Турции. Здесь вообще причудливое сочетание мощнейших идеологем паносманизма, панисламизма и турецкого национализма ставят в соперничающие позиции гражданские и этнические начала в понимании того, что есть турецкая нация. Кемалистская модель нации раннереспубликанского периода претерпела в этой стране большие метаморфозы, но суть этой страны с точки зрения нациестроительства – это конфликт или трудное сосуществование европейской ориентации и ценностей и ислама. Кто и когда победит – вопрос прежде всего внутренних силовых расстановок, убеждений правящей верхушки и блокового влияния со стороны НАТО, а также других внешних влияний, включая и российский фактор[22].

Что касается Ближнего Востока и арабской Африки, то здесь недавнее исследование В.В. Наумкина показало, что большинство местных национальных сообществ, прежде всего Афганистан, Ирак, Израиль и Палестина, Сирия, Ливия, представляют собой «глубоко разделенные общества», где сразу несколько конфликтующих между собой социально-культурных и религиозных коалиций пребывают в сложном и легко разрушаемом симбиозе, где сложно говорить о целостности наций и даже о самой идее нации и где недавние внешние вмешательства и открытые конфликты создали ситуации трудно разрешимого хаоса[23]. Концепт глубоко разделенных обществ давно присутствует в антропологической и политологической литературе и в свое время мы подвергли некоторые положения ряда западных конфликтологов критическому разбору, особенно по части непреодолимых, цивилизационных различий, которые якобы неминуемо ведут к открытому конфликту[24]. С тех пор вышли работы британского политолога Адриана Гелке из Белфаста по этой теме, которые касались ряда таких обществ и ситуаций, как Босния, Афганистан, ЮАР, Северная Ирландия[25]. Однако Наумкин прав в том, что разделенность и конфликт вызывают не столько культурно-исторические и религиозные раз-

[20] Белокриницкий В.Я. Особенности национализма и наций-государств на Востоке, в исламском мире (пример Пакистана) // Нации и национализм на мусульманском Востоке. С. 15–34.

[21] См.: Раванди-Фадаи Л.М. Особенности национальной политики в современном Иране // Вестник российской нации. 2013. № 1–2. С. 209–220.

[22] О Турции см. статьи Н.Ю. Ульченко, С.Ф. Орешковой, В.И. Шлыкова, Н.Г. Киреева, Б.М. Ягудина, А.Г. Гаджиева, И.И. Иванова, И.А. Свистуновой в кн.: Нации и национализм на мусульманском Востоке.

[23] См.: Наумкин В.В. Глубоко разделенные общества Ближнего и Среднего Востока: конфликтность, насилие, внешнее вмешательство // Вестник Московского университета. Серия 25. Международные отношения и мировая политика. 2015. № 1. С. 66–96.

[24] Тишков В.А. Этнический конфликт в контексте обществоведческих теорий // Социальные конфликты: экспертиза, прогнозирование, технологии разрешения. Вып. 2. Ч. 1. М., 1992.

[25] Adrian Guelke. Politics in Deeply Divided Societies. Belfast, 2012: Idem. Democracy and Ethnic Conflict: Advancing Peace in Deeply Divided Societies. Belfast, 2015.

личия, сколько нарушение внешними силовыми и другими вмешательствами сложившихся балансов и согласия. Сложность и хрупкость современных наций на Востоке – это не от незавершенности процесса нациестроительства или невозможности его осуществления, а от навязывания еврорецептов устройства наций-государств и от отказа различным вариантам воплощения идеи нации.

В регионе Латинской Америки на первом плане были и остаются расовые категории. Что такое этнос, здесь не знают ни ученые, ни политики и тем более – простые граждане. Так, в Аргентине, самой «белой» стране субконтинента, все сведения об этническом составе сводятся к трем категориям: европейцы (95 %), метисы (4,5 %) и индейцы (0,5 %). К этой же группе условно преимущественно белых стран можно отнести Уругвай (88 % европейцы, 8 % метисы и 4 % африканцы) и Чили (95 % белые и 5 % индейцы). Другая группа стран имеет большинство населения, которое относит себя к метисам (это потомки этнически и расово-смешанных браков): в Перу 80 % – метисы и 20 % – индейцы; в Венесуэле метисы составляют 67 %, белые (европейцы) – 21 %, негры – 10 %, индейцы – 2 %; в Мексике метисы – 60 %, индейцы – 30 %, белые (европейцы) – 9 %. Третья группа стран имеет более мощный субстрат в лице местного индейского населения, и здесь сложилась несколько иная категоризация, но в принципе она также не этническая: в Гватемале индейцы составляют 55 %, метисы – 44 %, белые – 1 %; в Боливии белые составляют 15 %, метисы – 35 % и индейцы – 50 %. Своя специфика существует в странах Антильского ареала.

Уникальный смешанный этнорасовый состав основного населения имеет Бразилия. Здесь вообще не работают привычные для многих групповые категории. Только в регионе Амазонии можно говорить о племенных группах, которые как-то соответствуют понятиям этническая группа, ибо имеют отличительные этноязыковые характеристики и самоназвания. Основное население страны представлено «смешанными расами», которые иногда также называют этническими. Это – бразильские негры (preto, «черный»); потомки негров и белых, которых относят к бразильским мулатам (pardos, «коричневый»); представители условно белой общины бразильского населения (branco, «белый»); индейского аборигенного населения Бразилии – indígena («индейцы»); японских переселенцев в Бразилию, которых, как и всех выходцев из Азии, в Бразилии относят к «amarelo» («желтым»). На этом этнорасовая категоризация не заканчивается. В Бразилии есть cafuzo («кафузо») – потомки от смешанного брака индейцев и негров; caboclo («кабоклo») – потомки смешанного брака белых и индейцев; представители условной общины «джугара» – потомки одновременно белых, негров и индейцев; есть также община «айноко» – потомки японцев и белых. Все эти условные общины среди бразильского населения в некоторых случаях (в научных и статистических публикациях) называются этническими группами, но на самом деле к таковым в принятом смысле они не относятся. Или нам следует пересмотреть содержание тех социальных группировок людей, которые называются этническими.

Таким образом, весь этот *разный и сложный опыт категоризации населения внутри большинства государств мира никак не укладывается в расписание жителей Земли по этносам как изначальным архетипам*, во что глубоко уверовала отечественная этнография, а за нею представители других наук, даже включая генетиков. Более того, *изменилась и сама природа этнических групп, которые все чаще самоорганизуются или конструируются внешними предписаниями по каким-то наиболее значимым референтным маркерам не только языкового, культурно-хозяйственного отличия, но и другим обретающим этнический смысл.*

Новые культурные сложности

Ситуация с этнонациями еще более усложнилась в начале XXI века. С одной стороны, общие просвещенность и демократизация, улучшение жизненных условий и рост значимости личностных и групповых идентификаций, а также международно-правовые охранные механизмы способствовали появлению «феномена корней», активизации и конструированию партикулярных идентичностей. Только в одной России объявилось около полусотни реанимированных из прошлого коллективных самоидентификаций именно этнического свойства (сойоты, кряшены, бессермяне, черкесогаи и т. д.). И эта этнореификация (вызывание к жизни этнического) произошла в стране, где этничность и без того всячески поддерживалась, и советское государство совсем не переделывало население из социалистических наций и народностей в безэтничных советских людей, как это делалось во многих других странах мира во имя гражданского нациестроительства. Среди отечественных этнических новичков объявились казаки, поморы, меннониты и другие, активисты которых очень громко заявили о своем желании признать их «отдельным этносом».

Будучи уязвимой и в прошлом (чего стоит присутствие в советских переписях народа-этноса под названием «народы Индии и Пакистана»), переписная этническая номенклатура стала еще менее упорядоченной в последние два десятилетия. Прежде всего, сама «чистота» этнической категории стала размываться или усложняться, уступив позиции «политической корректности», низовому лоббированию и этнографическому романтизму. В той же России уже с советских времен и особенно после 1991 г. в перечень национальностей (народов) попадали разрозненные граждане иностранных государств, которых перепись группировала в отдельные «народы России». Это – американцы, англичане (после переписи 2002 г. «британцы»), арабы, афганцы, вьетнамцы, индийцы, испанцы, китайцы, пакистанцы, французы, шведы, японцы и т. д. Ясно, что из проживающих в России граждан иностранных государств с разным этническим проис-

хождением российская переписная практика конструировала «народы России». Так 4058 представителей (по переписи населения 2010 г.) самой многоэтничной страны мира Индии (в ней несколько сот этнических групп!) стали народом-этносом России под названием «индийцы». Народом России считаются и 950 британцев, хотя среди них наверняка есть не только англичане, но и шотландцы, уэльсцы, возможно, индусы и другие. Что за российский народ-этнос арабы (9583 человека) – еще большая загадка, как и американцы или вьетнамцы. Как упорядочить этот вариант этнической номенклатуры и не следовать линии на еще большее усложнение этнических категорий среди российского населения – это вопрос для этнологической науки и для организаторов переписи.

Нестрогая, с учетом страновой специфики, категоризация населения стала утверждаться и в других странах мира, где было позволительно заниматься такой процессуальностью. Собственно говоря, этнорасовая номенклатура существовала в некоторых странах издавна, и она использовалась в целях государственной политики в области образования, языка, информации, социальных программ. Так, например, в США категории населения были выстроены на смеси этнического и расового принципов и принадлежности по странам исхода (белые, афроамериканцы, испаноамериканцы, американские индейцы и алеуты, гавайцы и другие). Этничность была обозначена в понятии «этническое происхождение» (ethnic origin), но и это носило больше страновый характер (прибывший в США выходец из Российской империи обозначался как «Russian», хотя мог быть евреем, поляком или украинцем). Окончательно ситуация с этногруппировкой запуталась и потеряла свой эксклюзивный смысл, когда США и некоторые другие государства перешли на фиксацию смешанного этнического происхождения, что ознаменовало восприятие реальности не столько в смысле групп, а как формы самосознания, в том числе и сложного.

Следует сказать, что это было не столько верхушечной инженерией (права на указание сложной идентичности требовали многие эксперты и политики), сколько отражением реальной усложненности идентификационных характеристик среди тех же современных американцев, которые стали менее одержимы американизацией и уже больше думали о сохранении своих историко-культурных «корней». Переход на указание сложной этнической принадлежности (точнее – происхождения) стал также результатом более чувствительного научного подхода к тому, что есть этничность и что есть раса. Как известно, американцы следом за сложной этничностью установили право также указывать и сложную расовую принадлежность. Некогда порожденные расизмом жесткие расовые категории (Рональд Такаки называл их «железными клетками»[26]) были хотя бы на уровне официальных классификаций разрушены в пользу новых сложностей. В итоге феномен сложной этнической идентификации людей одержал почти повсеместную победу, и вырабатывающий соответствующие рекомендации департамент ООН выпустил инструкцию для стран, в чьих переписях населения фиксируется этничность и раса, предоставлять возможность указывать сложную принадлежность. Это фактически было началом похорон установок на обязательную и только единичную фиксацию этнической принадлежности, которая была и сохраняется в России и в большинстве стран бывшего СССР.

Таким образом, сегодня уже не представляется возможным составить этнический атлас мира не столько по причине размытости ареалов проживания людей со схожими этническими характеристиками, сколько по причине разрушения межгрупповых границ в результате брачного смешения и признания права личности указывать, «сколько во мне разных кровей намешано». Но во всей этой ситуации с усложненной этничностью с точки зрения как ментальных, так и пространственных групповых границ есть еще один проблемный момент с существованием претензии «этно» на архетипическую всеобщность. Появились достаточно мощные коллективности на основе культурной схожести, которые к этническим отнести невозможно, если только не ревизовать само понятие «этно». Появились сообщества, которые чаще относят к «субкультурам», но которые обладают многими чертами этногрупп, а самое главное – считают себя таковыми вплоть до присваивания себе самообозначения «нация». Доказательством, что эти группировки имеют общую идентичность, культурные практики, солидарные связи, ценностные установки, символику и даже отдельный язык или систему внутригрупповой коммуникации, является то, что эти самые «субкультуры», «нетрадиционные сообщества», «экстремальные группы», «движения» и т. д. уже вышли за пределы клубных тусовок и стали субъектом политики, права, государственного управления и инструментом общественных перемен. 20–30 лет тому назад на это место претендовали последователи каких-то литературных или исторических мифологий, поклонники эзотерики и игровых культур. В российских переписях 2002 и 2010 гг. в ответах на вопрос о национальности встречались ответы «скифы», «эльфы», «толкинисты» и им подобные. Во многих странах подобные «субкультуры» создавали отдельные поселения-коммуны, обретали официальный статус и некоторые исключительные права, участвовали в политике и в культурной жизни гражданских наций.

В последние пару десятилетий, в так называемый «век идентичностей» (М. Кастельс), то, что считалось «субкультурой» оказывается зачастую в центре общественной жизни и даже обретает влиятельные, почти доминирующие позиции. Яркий пример с условным сообществом «quire nation», которое заявило о себе открыто сравнительно недавно в странах западного мира и которое ныне стало субъектом национальной и

[26] Takaki R. The Iron Cages: Race and Culture in 19th Century America. N.Y.: Knopf, 1979.

мировой политики, объектом правовых норм и культурной жизни. Сравнительно давно существуют «этносы» футбольных фанатов, байкеров, реконструкторов и схожих с ними сообществ по (суб)культурным практикам и групповой солидарности. Но только недавно их интересы и общественно-политический капитал стали столь явными, что вынудили лидеров государств обращаться к этим сообществам, вести диалог или применять силу в случае конфликта, а в ряде случаев признание распространяется вплоть до особого порядка выдачи виз и права на перемещение из одной страны в другую. В итоге одной из магистральных траекторий культурной усложненности населения мира и отдельных государств стало размывание границ и содержания одной из самых распространенных систем группировки людей, которую называют культурами (в североамериканской антропологической традиции) или этно (в восточно-европейской и советской традиции). Это означает и ревизию в употреблении категории «нация» применительно к данным претендентам.

Нации-государства в новом варианте

В данном разделе содержится уступка нынешнему неопримордиализму в рассмотрении нации как согражданства. Тем более что изначально во всех наших рассуждениях на эту тему присутствовало признание фактора глубоких групповых привязанностей на основе общей истории, родства и культурно-языковой схожести, которые далеко не просто воображаемые конструкции, а нечто большее. Я попробую включиться в более чем столетние дебаты на тему «что есть нация?» с реалистских позиций и в рамках социологического позитивизма: коли есть слово «стул», то должен существовать и сам стул (пример Ю.И. Семенова в его давних спорах с моим подходом). Однако этот исследовательский прием вызван необходимостью использовать сравнительный подход, а не замыкаться только на случае Российской Федерации. Собственно говоря, данный коллективный труд и наши более ранние публикация о национализме и этничности в мировой истории[27] построены именно на материале разных стран и регионов. А коли так, то позволительно пойти от противного и выбрать для анализа некоторые случаи в дополнение к тем, которые анализируются авторами коллективного труда.

Чтобы избежать расхожего сравнения-противопоставления России с западноевропейскими нациями, мы предлагаем проанализировать крупнейшие неевропейские нации мира – китайскую и индийскую, ибо по своему размеру, этнической фрагментации и историко-политической эволюции эти два государства-нации буквально предлагают себя для сравнительного анализа с нашей страной. Кроме этого, не менее интересно, в том числе и на исторических и этнических контрастах, сравнить понимание нации и нациестроительства в соседних и тесно связанных с Россией крупных восточноевропейских государствах со схожими интеллектуальными бэкграундами и политическим наследием.

Все упомянутые примеры настолько разнятся между собой, что уже это представляет собой интеллектуальный вызов: а есть ли в «наличной реальности» то самое, что мы называем одинаковым словом или хотя бы считаем, что это то самое там должно быть, как бы оно ни называлось. Так есть ли нация в Китае и в Индии? Это наш первый вопрос и на него невозможно ответить, кроме как утвердительно, и другого ответа быть не может. Если нет индийской и китайской наций, тогда где они есть? Неужели только в Западной Европе с их «давним формированием наций из разных этносов»?[28] Конечно, нации есть не только в Европе. Даже самые ортодоксальные «нациологи» (в России есть и такие!) признают нации общемировым, не только европейским явлением.

Индия – это, безусловно, несравнимое явление по своим историческим и социокультурным масштабам. Индия – это, безусловно, цивилизация, даже несколько цивилизаций, если брать историческую глубину[29]. Это, по общему признанию, самая крупная демократия в мире, и это, конечно, одна из крупнейших современных наций мира. Однако Индия как нация – это всецело идейный и политический конструкт новейшего времени, имеющий своих конкретных авторов, поборников и противников[30]. И, конечно, с историко-культурной и этнической точки зрения это уникальный феномен, сравнимость которого возможна, пожалуй, только с Россией, но и то далеко не во всех аспектах. Изначальная целостность десятков древних цивилизационных комплексов, сотен языковых и племенных общностей, тысяч местных сообществ и общин восходит всего лишь к имперской конструкции Британской Вест-Индии. Сама идея Индии – это Махатма Ганди, уроженец Гуджарата, выпускник английского университета, лондонский юрист, практиковавшийся в Южной Африке, а затем вернувшийся в Индию в 1915 г. и превративший организацию Индийский конгресс в массовое движение за национальное самоопределение Индии на основе ненасильственных методов сопротивления. Именно Ганди считал, что на основе общих

[27] Национализм в мировой истории / под ред. В.А. Тишкова, В.А. Шнирельмана. М.: Наука, 2009; Этничность и религия в современных конфликтах / под ред. В.А. Тишкова, В.А. Шнирельмана. М.: Наука, 2012.

[28] См. на эту тему работу замороченных на теории этноса российских медиевистов: Этносы и «нации» в Западной Европе в средние века и в раннее новое время / под ред. Н.А. Хачатурян. СПб.: Алетейя, 2015.

[29] Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия. Наука. Религия. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1980.

[30] Khilnani Sunil. The idea of India. N.Y.: Farrar Straus Giroux, 1999.

религиозных ценностей и морально-нравственных принципов возможно объединение всех жителей Индостана под одной общей государственностью и формирование общего самосознания индийской нации без уничтожения кастовых, религиозных, языковых и других различий между жителями одной страны. Неслучайно правящая партия в независимой Индии получила название Индийский *национальный* конгресс, т. е. конгресс индийской нации как согражданства всех индийцев.

Идея единой нации и Индийский национальный конгресс встретили ожесточенное сопротивление со стороны разных категорий этнического национализма и прежде всего со стороны национализма от имени доминирующего в стране этноязыкового большинства – представителей хиндиязычного населения. Его лидеры желали видеть Индию государством нации хинди со всеми преимуществами для их языка, религии, обычаев и традиций. Своего рода союзниками этнонационализма хинди выступили многочисленные периферийные этнонационализмы сепаратистского толка: от бенгальского до кашмирского. В 1948 г. Ганди был убит националистами хинди, но идея индийской нации воплотилась в символах государственной независимости, таких как Красный форт – место сопротивления британцам и провозглашения акта о создании Индии.

В Индии (как и в Китае!) существует важное различение между понятием «нация» и «национальность». Существует практически всеобщий консенсус, что нация – это индийцы, а Индия – это государство-нация, федеративное по своему устройству, в котором проживает множество национальностей: таких, например, как хиндустанцы, телугу, маратхи, бенгальцы, тамилы, гуджаратцы, каннара, пенджабцы, керальцы и другие. Также существует множество племен и народностей, включая адиваси (т. е. индийских аборигенов), а также есть родоплеменные образования, как, например, раджпуты в Раджастане и Гуджарате. Индийская антропологическая служба насчитывает около 3000 аборигенных племенных групп.

Я уверен, что современная ситуация с этническим составом индийской нации еще более сложная, чем об этом гласят старые справочники и энциклопедии. Но именно это усложнение не мешает, а зачастую способствует необходимости утверждать общеиндийские самосознание, символы, культурные традиции, патриотизм. Подтверждением индийского национального единства можно считать сохранение стабильности и бурное социально-экономическое развитие страны и после ухода из власти в 2014 г. правившей страной партии «Индийский национальный конгресс». Более консервативная и ориентированная на хиндустанцев и национализм хинди Джаната партия подтвердила приверженность концепту единой индийской нации. Кстати, обычно трудноразличимая, но жесткая противоположность общеиндийского гражданского и индусского этноконфессионального национализмов во многом похожа на дихотомию российского и русского, когда русский этнонационализм исторически и поныне выступал и выступает главным оппонентом российского проекта: сначала самой идеи «большой русской нации», затем советского народа как общности, а ныне – концепта российской гражданской нации[31].

Еще один пример для анализа и сравнения – это Китай и китайская нация. Китай – это также одна из древнейших цивилизаций мира и самая многочисленная нация в мире. Так же как и Индия, Китай не имел долгой истории формирования нации в условиях суверенной государственности, как это случилось с европейскими нациями. Китай прошел драматический путь как страна под правлением монгольских и маньчжурских династий, как иностранный протекторат, как оккупационная территория. Только в 1949 г. Китай обрел полный суверенитет (через два года после Индии), но попал под контроль коммунистического режима и остается таковым и поныне. Ну, так возможна ли нация в Китае? – хочется спросить как поборников нации как демократического согражданства, так и поборников нации как этнической монокультуры. Первые скажут, что при коммунистах, где сажают в тюрьму за испачканный портрет Мао, гражданская нация невозможна. Вторые скажут, что полуторамиллиардный монолит, в котором живут китайцы, конечно, есть нация-суперэтнос. И оба эти мнения ошибочны.

Во-первых, Китай совсем не моноэтничен, и основной народ ханьцы (90 % населения) делится на диалектные группы, где «диалекты» – это не взаимопонимаемые языки, т. е. внутри ханьцев вполне можно выделять несколько этнических групп со своими языками, традициями, одеждой, духовной культурой. Неханьские народы, которые называют меньшинствами и национальностями (официально признано 55 народов), общей численностью под 150 млн также имеют свои языки, традиции и отличительные культуры, но все считают себя китайцами. В таком случае китайского этноса как этнической общности не существует и многотомное сочинение советских этнографов про «китайский этнос» и про этническую историю китайцев[32] – это про что-то другое: возможно, про ханьцев во всем их историко-культурном разнообразии, а воз-

[31] См.: Тишков В.А. Российская нация и ее критики // Национализм в мировой истории / под ред. В.А. Тишкова, В.А. Шнирельмана. М.: Наука, 2007. С. 558–601.

[32] Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М.: Изд-во вост. литры, 1978; Они же. Китайский этнос на пороге средних веков. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1979; Они же. Китайский этнос в средние века (VII–XIII вв.). М.: Изд-во вост. лит-ры, 1984; Они же. Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1987; Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Этническая история китайцев в XIX – начале XX в. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1993.

можно, про все этнические группы, составившие китайцев, т. е. еще более сложное мультиэтничное сообщество. Но если нет китайского этноса (этнонации), то китайская гражданская нация существует. Ее объединяют общая история национально-освободительной борьбы за суверенитет Китая (как и в Индии), общее древнее культурное наследие и стандартное общекитайское иероглифическое письмо, позволяющее всем гражданам страны понимать друг друга при общении или при просмотре телевизора (для этого под картинкой всегда идет письменная строка. Но, пожалуй, самое важное – это предписанная идеология китайского патриотизма и верности стране и ее лидерам, а также идущая из веков вера в избранность китайской культуры и в китаецентричность мировосприятия.

Чтобы утверждалось общекитайское национальное самосознание, в стране был введен отдельный иероглиф, обозначающий категорию «джонхуа миндзу», т. е. всех китайцев как нацию (до этого такого понятия в Китае не было). В итоге нацией в Китае считаются все китайцы, а составляющие их группы – это национальности (ханьцы и 55 меньшинств). Опять же китайский случай напоминает российский: доминирующая общность с референтной культурой и меньшинства. Даже критиковавшийся Мао и другими китайскими лидерами ханьский национализм напоминает русский этнонационализм, а сепаратизм и вызов общекитайскому единству со стороны тибетцев и уйгуров напоминает радикальный сепаратизм со стороны некоторых российских национальностей.

Наконец, само федеративное устройство двух крупнейших наций мира с внутренними этнонациональными автономиями в Китае (в Индии сами штаты реорганизованы с учетом этноязыковых ареалов) очень схожи с федеративным устройством Российской Федерации. Так что современные гражданские нации, особенно крупные по численности и сложные по составу населения, совсем необязательно должны представлять собой унитарные политические образования и, конечно, отличаются большим разнообразием политических режимов: от либерально-демократических до жестко авторитарных.

Нациестроительство на постсоветском пространстве

Итак, население государств, т. е. гражданские нации, как правило, отличаются не только наличием этнических общностей, но также и сложным религиозным и расовым составом. Для современных государств многоэтничность и поликонфессиональность народа (или нации) – это норма. Культурная сложность наций относится и к языковой ситуации, ибо одна из отличительных характеристик этнических групп – язык. Очень мало государственных народов или наций, представители которых говорили бы на одном языке. Среди мексиканцев, например, около 10 % составляют индейцы-аборигены, говорящие на языках групп майя и ацтеков, а швейцарцы используют четыре языка – немецкий, французский, итальянский и ретороманский и т. п. Поэтому нации – многоязычны, хотя чаще всего по причинам демографического большинства или удобства коммуникации доминирует какой-то один или два языка[33]. Им в целях государственного управления и консолидации населения страны может придаваться официальный статус. Общепринятый правовой подход заключается в том, что *бюрократии должны разговаривать на языке большинства налогоплательщиков, а не налогоплательщики должны выучивать язык чиновников*. Этот тезис актуален для постсоветских государств. Особенно для Латвии, Украины, Казахстана, где добрая половина платящих налоги жителей пользуются русским языком как основным языком знания и общения.

Имеющиеся среди населения государств различия (этнические, языковые, религиозные и расовые) относятся к категории культурных. Многокультурный характер населения ныне признается практически всеми государствами-нациями. Однако существуют государства, идеологии и религиозные системы, не признающие культурную сложность наций и культурную свободу человека. Так, например, ислам фундаменталистского толка отвергает возможность выхода из религии и насаждает представление об исламской *умме* как своего рода нации-общности на основе веры, а не государства. Следует сказать, что и в христианстве этническое начало мало что значит, ибо «для Бога нет ни эллина, ни иудея».

В России исторически было так, что все принявшие православие считались одним народом, который назывался русским или российским. Только в последнее время среди некоторых православных активистов и даже священнослужителей появились ревнители исключительно русского взгляда на Россию, для которых российскость выглядит как нечто подрывающее основы государственности. Церковь в России действительно носит название *Русской* православной церкви, но в этом названии нет узко этнического содержания.

В некоторых государствах не доминирующая религия подвергается гонениям, а в иных (с коммунистическим правлением) любая религия отрицается как «опиум для народа». Есть государства-нации, которые долгое время утверждали себя как целостность на основе мифов о расовой и этнокультурной гомогенности. Например, миф о «белой Австралии», который был демонтирован только в последние два-три десятилетия, причем настолько радикально, что австралийская нация приветствовала мир из олимпийского Сиднея аборигенно-этническим разнообразием уже как своего рода визитной карточкой страны.

Таким образом, концепты многорелигиозной, многорасовой и многоэтничной нации и единого народа

[33] См.: Тишков В.А. Языки нации // Вестник Российской академии наук. Апрель 2016. Т. 86, № 4. С. 291–303.

с разной степенью успешности утверждаются в таких крупных странах, как Бразилия, Канада, США, Великобритания, Китай, Индия, Пакистан, Индонезия, Новая Зеландия, Филиппины, Танзания, Нигерия и т. д. Формула «единство в многообразии» (unity in diversity) как основа политического устройства и управления находится в арсенале большинства современных государств – от огромной Индии до маленькой Ямайки.

Наконец, есть государства, где укоренилось представление о нации как об этнической целостности, говорящей на одном языке и имеющей свой особый характер («этническую психологию») и даже этногенофонд. Эта доктринальная и политическая традиция была на вооружении в Германии в период правления национал-социалистов и некоторое время сохранялась и после Второй мировой войны. В науке и в общественной практике она утвердилась главным образом в СССР и в регионе его идеологического и политического влияния. В Восточной Европе, где этнонационализм и идея культурной нации господствовали с конца XIX в., в последние десятилетия и особенно после распада СССР, концепт культурной нации (этнонации) стал второстепенным по отношению к концепту политической нации. Им достаточно условно обозначают этническую диаспору (все венгры или все поляки в мире как представители венгерской и польской «культурной нации»). При этом ответственные и грамотные люди понимают, что венгерская нация – это, прежде всего, граждане Венгрии, польская нация – это граждане Польши, а не господа Джордж Сорос, Збигнев Бжезинский и Ричард Пайпс. Последние – это представители американской нации, имеющие смешанное венгерско-еврейское и польско-еврейское этническое происхождение. Если даже венгры и были бы склонны зачислить бывшего президента Франции Николя Саркози в состав венгерской нации, то французы не могут отдать им лидера своей нации, да и сам он считает себя французом.

В силу ментальной инерции и влияния этнического национализма государства бывшего СССР продвигаются трудно от концепта этнонации к концепту гражданской нации. Многим постсоветским политикам, ученым и этническим активистам кажется, что признание второго означает отрицание первого. Поэтому остается в обиходе представление о нации как об этнической общности, которая образовала соответствующее государство и является его собственником. Другими словами, в Латвии все принадлежит латышской нации, т. е. этническим латышам, а не латвийской нации, включая русских граждан и неграждан – таких же создателей современного государства и исправных налогоплательщиков. На Украине владелец государства, его недр и воздушного пространства – это украинская нация, в которую могут войти русские, поляки, евреи и другие не-титульные, если они станут украинцами. И так во всех постсоветских государствах.

Широкое, гражданское понимание нации (например, казахстанской или латвийской) пока утверждается робко, главным образом для внешнего мира, чтобы выглядеть прилично. В казахстанских паспортах для выезда за рубеж в графе «национальность» стоит «Казахстан», а для внутреннего пользования под тем же термином указывается этническая принадлежность. Этническая и языковая сложность постсоветских наций продолжает отвергаться, и граждане, не принадлежащие к «титульной» этничности, переведены в категорию национальных меньшинств без членства в нации. В этом заключается радикальное отличие от мирового концепта меньшинств. В обычном варианте меньшинства входят в состав нации и обладают всеми правами ее членов. Как носители малых культур меньшинства (точнее, культура и образ жизни части населения государства) пользуются особой поддержкой государства через соответствующую политику, которая может называться по-разному (этническая политика, политика в отношении меньшинств, политика аффирмативных акций и т. п.). Например, в Финляндии шведское национальное меньшинство входит в состав финляндской нации вместе с этническими финнами, саамами, местными русскими, татарами и другими. В этой стране действуют меры поддержки культуры саамов и шведов, а шведский язык имеет статус официального языка наряду с финским языком.

Наконец, последний вопрос, который принципиально значим для анализа перспектив национального: как соединить многообразие страны и этнокультурное развитие отдельных общностей и регионов с проектом гражданской нации и обеспечением гражданского единства? Признанное многообразие и есть единство, которое не должно пониматься как единообразие. Признавая, поддерживая и укрепляя региональные и этнокультурные идентичности как составляющие российскую идентичность, как общее достояние, а не как эксклюзивную собственность отдельных групп населения, мы тем самым укрепляем групповое достоинство и уверенность людей в том, что Россия – это их общее государство, а не собственность какого-то одного народа. Россия есть общая и главная Родина россиян. Для многих в стране эта Родина включает и малую Родину, где прошло детство или где исторически проживают представители собственной этнической группы. Воспитание таких представлений требует обновления ряда образовательных и информационных политик, но больше всего – той сферы, которая до сих пор носит старое советское название – «национальная политика».

Е.И. Филиппова

НАЦИИ, ГОСУДАРСТВА, КУЛЬТУРЫ[1]

Название книги, которую читатель держит в руках, может быть истолковано двояко: с одной стороны, речь в ней идет о внутренней культурной сложности, присущей современным нациям-государствам. С другой – о многообразии культурных моделей самих государств, привычно называемых «нациями». Это многообразие не исчерпывается классическим противопоставлением «культурной» и «гражданской», или «природной» и «воображенной» наций, или наций «восточного» и «западного» типов – во-первых, поскольку уже многократно было показано, что ни одна из этих моделей не существует в чистом виде; во-вторых, поскольку в рамках каждой из них можно выделить, на основании различных критериев, множество вариантов.

Действительно, современные государства имеют разную форму правления (среди них есть монархии – конституционные и абсолютные, республики – парламентские, президентские и смешанные). У них разные политические режимы (демократические и тоталитарные, этнократические и теократические, хунты и диктатуры) и системы территориально-политического устройства (унитарные государства, федерации и конфедерации, централизованные и децентрализованные, с наличием внутренних автономий и без них)... Одни государства апеллируют к давней и «исконной» связи между территорией и населением, противопоставляя «коренных» и «пришлых», другие позиционируют себя как «нации иммигрантов». Одни не замечают «частичных идентичностей», ограничивая их приватной сферой, другие официально признают и воспроизводят с помощью государственных механизмов разделение населения по расовому, этническому, религиозному или языковому признаку. Соответственно и чувство общности (коллективная идентичность) у жителей таких государств может строиться на разных фундаментах (представления о кровном родстве или общей исторической судьбе, общая религия или лояльность правящей династии, приверженность общим ценностям или общие культурные коды – излишне говорить, что эти компоненты могут образовывать различные комбинации и что в разных исторических контекстах их относительная и абсолютная значимость может меняться) и распространяться как на все население, так и на отдельные его части.

Что же дает нам основания называть все эти разнообразные формы государств «нациями» и насколько вообще оправданно такое расширительное использование термина? Ставя в один ряд «старые» европейские нации, государства «нового света» и обломки бывших империй, только еще утверждающие свою новую национальную идентичность, не затушевываем ли мы тем самым принципиальные различия как стадиального, так и сущностного характера? Не следует ли исходить из того общепризнанного уже факта, что нация-государство есть исторически и пространственно ограниченный феномен, связанный с определенной стадией развития общества, определенным источником государственного суверенитета и определенной формой общественного договора, а вовсе не является той универсальной формой, «к которой так или иначе будут эволюционировать все прочие формы государственности» и которая в конечном счете «распространится на все человечество»?[2]

Собранные в этой книге тексты представляют разнообразные государственные модели, обращая внимание на то, как в их рамках решается вопрос о культуре: доминирующей, официальной, «мейнстримной» – и культурах меньшинств. По-прежнему ли культура является опорой государственного единства, или же прав Т. Иглтон, предрекающий, что она «станет в будущем тем, что их (государства. – *Е. Ф.*) разрушит»?[3]

Вечный спор о сущности предмета

Вопрос «Что есть нация?» поставил еще в конце XIX в. Э. Ренан и сам же дал на него развернутый ответ, из которого общественное сознание вынесло краткую и запоминающуюся формулу: «нация – это

[1] Глава написана при поддержке РНФ, проект № 15-18-00099.

[2] Мартьянов В. Строительство политической нации и национализм // Логос. 2006. № 2. С. 95.

[3] Цит. по: Малахов В.С. Культурные различия и политические границы в эпоху глобальных миграций. М.: НЛО, 2014. С. 29.

ежедневный плебисцит». Правда, повторяющие на все лады это определение обществоведы и политики вряд ли одинаково (и в соответствии с ренановской концепцией) понимают его смысл, а иные, видимо, и не задумываются о смысле. Сто лет спустя свой ответ в столь же афористичной форме предложил Б. Андерсон, назвав нации «воображаемыми сообществами». Между этими двумя определениями, хотя оба они взяты на вооружение конструктивистами в полемике с приверженцами представления о нациях как о вечных сущностях, созданных самой природой, заметная разница.

Первое ставит во главу угла политическую волю «совокупности граждан, чей коллективный суверенитет образует государство», акцентирует важность «гражданственности, всеобщего волеизъявления и массового участия в делах государства»[4]. Это определение отражает сущность начального этапа формирования «определенного типа современного территориального государства – нации-государства»[5].

Второе имеет отношение к наполнению идеи нации конкретным содержанием, конструированию идентичности, категоризациям и классификациям, созданию мифов и изобретению традиций, укреплению эмоциональной связи внутри национального сообщества, приданию ему дополнительной легитимности в собственных глазах и в глазах внешнего мира. В этом длительном и трудоемком процессе особую роль играет культурная политика государства, в буквальном смысле *культивирующего* представление об общественном благе, общую систему ценностей и ориентиров.

Таким образом, размышления о нации приходится вести в смысловом поле, включающем в себя не только государство, гражданство и суверенитет, но также общество и культуру – «всеохватные категории», чья «множественная семантика порождает сомнения в их операциональности» (глава С.В. Соколовского).

Автор обращается к проблеме категоризации культурной сложности национальных сообществ, чья мозаичность и гибридность «сопротивляется всем усилиям классификаторов», опираясь на несколько масштабных исследовательских традиций, обширных проблемных областей и литературу из весьма широкого набора различных специализаций. Отталкиваясь от Андерсоновского определения нации, С.В. Соколовский задается вопросами о том, как работает «воображение», усилиями которого создаются нации, и чем отличаются «механизмы формирования и воспроизводства, или особенности "сборки" этнонаций и гражданских наций». Обычно эти процессы изображаются разнесенными во времени (становление этнонаций в таком представлении предшествует становлению наций-государств), пишет он, тогда как правильнее было бы говорить о конкурирующих описаниях единого процесса нациогенеза, застигнутого на его разных стадиях, во-первых, и с различающейся концептуализацией различий, во-вторых. Таким образом, этнонации оказываются не столько отдельным типом, сколько проекцией в сферу классификации идеологии этнонационализма, рассматривающего этнонации как «естественный продукт». Признание за этнонациями статуса объективных сообществ с логической неизбежностью приводит и к признанию объективного существования этносов (если гражданская нация состоит из сограждан, в таком случае этнонация должна состоять из «коэтников», или этнофоров).

Между тем, напоминает С.В. Соколовский, «субъектом самоуправления в международном праве является *народ*», и уточняет, что «понятие народа здесь не несет представления о культурно-языковом единстве и не может подменяться идеей этнического сообщества, но означает прежде всего политическую общность. Очевидно, что это определение подразумевает демократический контекст, при котором в результате свободного самоопределения народа возникают и нация, и государство», причем государства существовали в Европе, «по крайней мере, за пару веков до возникновения наций».

Трудности классификации, или соотношение нации, государства и культуры

Наиболее последовательной с позиций историзма представляется точка зрения, согласно которой государства-нации являются продуктом Нового времени и представляют собой «особый вид политического образования, где большинство индивидов обладают гражданским сознанием»[6]; их непременным атрибутом является «участие всех управляемых в деятельности государства [...] в форме всеобщего избирательного права»[7], поскольку именно нация признается единственным и непосредственным источником государственного суверенитета. Зафиксируем существенный момент: критериальные признаки государства-нации лежат в сфере политики, а не культуры. Это именно и в первую очередь «сообщество граждан» (фр. *communauté des citoyens*[8]).

Если исходить из такого понимания, то к государствам-нациям нельзя отнести не только сохранившиеся абсолютные монархии, диктаторские режимы и живущие по законам шариата исламские государства, но и так называемые «этнические демократии»[9] – термин, первоначально относившийся к «еврейскому государству на земле Израиля», где доступ к граждан-

[4] Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 г. СПб.: Алетейя, 1998. С. 33.

[5] Там же.

[6] Aron R. Paix et guerre entre les nations. Calmann-Lévy, 1962. P. 16–17.

[7] Ibid. P. 297.

[8] Schnapper D. La Communauté des citoyens Sur l'idée moderne de nation. Gallimard, 1994.

[9] Smooha S. Ethnic Democracy: Israel as an Archetype // Israel Studies. 1997. Vol. 2, No. 2. P. 198–241; Dieckhoff A. «Quelle citoyenneté dans une démocratie ethnique?» // Confluences Méditerranée. 2005. 3 (54). P. 69–80.

ству, права на землю и недвижимость и политические свободы напрямую зависят от этнической принадлежности, которая к тому же определяется по установленным государством критериям. Впоследствии он был распространен и на некоторые европейские республики, где значительная часть постоянного населения не имеет статуса граждан и, как следствие, лишена избирательных прав (как в Латвии и Эстонии) или где право занятия должностей в органах государственного и муниципального управления напрямую связано с этнической принадлежностью гражданина (как в Боснии и Герцеговине).

Строительство нации в этом молодом балканском государстве (глава М.Ю. Мартыновой), которое западные аналитики склонны рассматривать как порождение этнического национализма, а то и трайбализма[10], идет на фоне сложного процесса постконфликтной реконструкции и пока далеко от завершения. Его сложная, громоздкая и малоэффективная система государственного управления, сочетающая элементы федерации и конфедерации, призвана обеспечить равное представительство трех «конституционных» народов – бошняков, хорватов и сербов, тогда как представители 17 проживающих в стране меньшинств, в нарушение Европейской конвенции о правах человека, законодательно лишены доступа к высшим управленческим должностям. Значимость этнического фактора в общественной жизни проявляется и в популярности партий, созданных по этническому принципу. В стране действуют 13 конституций и официально признаны три языка, которые еще недавно считались единым сербохорватским (или хорватско-сербским). Отсутствует единая образовательная система, повсеместно практикуется раздельное обучение детей из разных этнических групп. Предпринимаются попытки внедрения в школы религиозного образования, что только усилит сегрегацию. Значительно сократилась доля смешанных браков. Всплеск роли этнического фактора в жизни общества привел к возрождению и актуализации традиционной культуры как маркера идентичности. Все это затрудняет формирование гражданского единства. Между тем европейские структуры подталкивают БиГ, с одной стороны, к превращению в унитарное государство, а с другой – к соблюдению прав меньшинств и поддержке культурного многообразия. Трудно в этих условиях предсказать, в каком направлении будет развиваться государство: в сторону культурной унификации или признания различий. Но очевидно, что без деэтнизации структуры политической власти построение гражданской нации и утверждение общенациональной гражданской идентичности невозможны: на данный момент далеко не все жители БиГ готовы идентифицировать себя как «боснийцы», предпочитая идентификацию с этническим сообществом.

[10] Appadurai A. Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation. Editions Payot&Rivages, 2015.

Абсолютной антитезой государства-нации предстает королевство Саудовская Аравия (глава Г.Г. Косача), где связующей нитью между правителем и гражданином (а не между отдельными гражданами!) является клятва верности королю, приносимая на Коране и обещающая «повиновение и покорность в трудностях и радостях, в богатстве и в несчастии». Тем самым создается идентификация «с правящей семьей, а не с территорией, населенной человеческим сообществом». Идеологической основой и инструментом государственной власти служит религиозная доктрина ваххабизма, дополняя единовластие единобожием и обеспечивая единообразие общества. Последнее достигается распространением культурной гегемонии Неджда – региона, откуда ведут свое происхождение и правящая династия Аль-Сауд, и род М. ибн Абдель Ваххаба. При этом реальное социокультурное и конфессиональное многообразие населения игнорируется официальной статистикой, а региональные формы культуры, от локальных версий истории до костюма или фольклора, вытесняются «высокой культурой» *благородных предков*. Однако, цитирует Г.Г. Косач одного из саудовских авторов, «ригоризм ваххабизма» не позволяет ему «играть роль культурной составляющей национальной идентичности», а пренебрежение интересами региональных и конфессиональных сообществ пробуждает «чувство региональной идентичности», а не «принадлежности к государству».

Таким образом, единство общества обеспечивается в Саудовской Аравии лояльностью населения правящей династии, подчинением общим законам и общим вероисповеданием. Достаточное ли это основание для того, чтобы считать это государство *нацией*? Примечательно, что саудовский дискурс не использует этот «западный» по происхождению термин, предпочитая ему арабский лексический аналог *умма* (обозначающий трансграничное сообщество приверженцев ислама), а для определения человеческого сообщества в рамках страны использует термин *шааб* – народ, понимаемый как «территориальная организация». Лишь в самое последнее время в саудовском дискурсе появились новые термины: *ватан* (родина) и *муватынун* (граждане). «Интерпретируемый как аналог *patria* термин *ватан* лежит и в основе определения *национальный – ватаний*, который, если того требуют обстоятельства, трансформируется в *патриотический*. [...] Сочетая новые элементы дискурса и традицию, власть проводила грань между *уммой* и *народом*, когда понятие *народ* все более ассоциировалось с *национальным* (и *патриотическим*) сообществом», – пишет Г.Г. Косач. Однако природу государственного суверенитета эти новации не затронули: инициатором модернизационных реформ в стране по-прежнему может быть только власть, остальным членам общества дозволено лишь «высказывать свое мнение, давая советы». Позиция правящего монарха недвусмысленна: «Наш народ – единая партия, а желание создать партию вызывает гнев Господа».

Тем не менее не только обыденное словоупотребление, но и общественно-политические практики (в частности, более чем полувековое существование

Организации Объединенных Наций, членство в которой, согласно уставу, открыто для «всех миролюбивых государств») привели к слиянию понятий «нация» и «государство» – вне зависимости от того, является ли государство демократическим, а нация – гражданской. Само по себе существование суверенного государства как бы по умолчанию и без всяких дополнительных условий предполагает наличие нации.

Как ни странно, гораздо чаще сомнения вызывает не возможность существования нации без демократической составляющей, а ее совместимость с культурным многообразием населения.

Подмена понятий: примат культуры над гражданством

«Уверенность в том, что каждое государство должно быть нацией, отражает, вероятно, наиболее распространенное нормативное представление о современном демократическом государстве – т. е. нации-государстве», – пишут А. Степан, Х. Линц и Й. Ядав[11]. Они предлагают трехчленную типологию современных демократических государств в зависимости от степени культурной унификации населения.

Первая категория – государства с выраженным культурным многообразием, в некоторых случаях имеющим территориальную привязку и политическое выражение, с групповыми требованиями независимости во имя самоопределения наций. Подобные государства авторы называют «откровенно многонациональными» и относят к ним, в частности, Канаду, Испанию, Бельгию и Индию. К этой же категории, в русле такой логики, следовало бы отнести и Великобританию с ее четырьмя «нациями» и мощным политическим сепаратизмом Шотландии и Северной Ирландии, и, вероятно, Россию, где налицо и территориальная привязка, и политическое выражение культурного многообразия (этнический федерализм), хотя в настоящее время отсутствуют групповые требования независимости.

Вторая категория объединяет государства, где культурные различия хоть и заметны, но не организованы ни территориально, ни политически, и где отсутствуют националистическая мобилизация и требования независимости. К этой категории можно отнести, например, Швейцарию и США.

Наконец, третья категория представлена государствами с достаточно культурно гомогенным доминирующим сообществом и отсутствием других сколько-нибудь существенных групп, могущих претендовать на аналогичный статус. К таким государствам причислены Япония, Португалия и скандинавские страны.

Только в государствах третьего типа, по мысли А. Степана и его соавторов, нациестроительство и построение демократического общества не только не противоречат, но и взаимно усиливают друг друга; напротив, в государствах первого типа (с выраженной «многонациональностью») они почти неизбежно вступают в конфликтные отношения, поскольку нациестроительство предполагает мощный ассимиляционистский посыл, требующий мобилизации многих государственных механизмов – от школы до армии, а также неизбежного ограничения демократических свобод.

Выходом может стать (и, утверждают авторы, на деле является) отказ от классической модели *нации-государства* в пользу модели, которую предлагается называть *государством-нацией*[12]. Это такое государство, которое «признает законным публичное и даже политическое выражение существующих социокультурных различий и включает механизмы примирения конкурентных и конфликтных требований, не навязывая или не отдавая предпочтения каким-то из них»[13]. Политика государства-нации предполагает, по мнению авторов, институциональную поддержку и сохранение культурного многообразия, что легче всего реализовать в форме федерации, чаще всего – асимметричной, возможно – в сочетании с консоциализмом (по А. Лейпхарту). Эти механизмы должны обеспечить инклюзивную демократию и защиту меньшинств, чьи права «классическая» демократия, понимаемая как власть большинства, гарантировать не может. Коллективная, множественная, инклюзивная идентичность в такого рода государствах может основываться на принципе «конституционного патриотизма» (в понимании Ю. Хабермаса).

Дальнейшее развитие оппозиции между нацией-государством и государством-нацией позволило А. Степану с соавторами вычленить два идеал-типа, которые можно кратко резюмировать следующим образом: для нации-государства характерны одна доминирующая культурно-цивилизационная традиция в рамках государственных границ, усиливаемая и поддерживаемая ассимиляторской политикой; отсутствие выраженных территориальных или культурных разломов; унитарная или симметрично-федеративная форма государственного устройства. Граждане идентифицируют себя как с государством и его институтами, так и с (одной и той же) культурной нацией. Напротив, в государстве-нации сосуществуют несколько влиятельных культурных традиций, с которыми идентифицирует себя население (хотя эта идентификация

[11] Stepan A., Linz J.J., and Yadav Y. The rise of "State-nations" // Journal of Democracy. Vol. 21, No 3. July 2010. P. 51.

[12] В английском оригинале, соответственно: *nation-state* и *state-nation*. Отметим, однако, что при переводе с французского языка на английский с самого начала произошла инверсия: *état-nation* следовало бы перевести именно как *state-nation*. Таким образом, считающаяся классической французская модель государства нового времени, идеал-тип гражданской нации самими французами определяется не как «нация-государство» и тем более не как «национальное государство», а как «государство-нация», в котором слово «государство» первично.

[13] Stepan A., Linz J.J., and Yadav Y. The rise of "State-nations". P. 53.

не мешает ему осознавать свою принадлежность и к государству в целом). Государство-нация признает групповые права и поддерживает на своей территории несколько культур и языков, а горизонтом его политики является «единство в многообразии». Такие государства обычно организованы как асимметричные федерации. Граждане их в большинстве своем имеют множественные и взаимодополняющие культурные идентичности: речь идет о политической интеграции населения без его культурной ассимиляции.

Нетрудно заметить, что краеугольным камнем в рассуждениях А. Степана сотоварищи является вопрос о культурном единстве/многообразии и их совместимости с демократической формой правления, а под «нацией» они понимают именно культурную нацию как «приложение» к государству, воплощающему в себе идею гражданства. Однако предложенное противопоставление «нации-государства» и «государства-нации» не кажется удачным. Во-первых, оно заставляет предположить, что в первой конфигурации «культурная» нация предшествует государству. Между тем история свидетельствует о том, что именно государство создает, распространяет и поддерживает единую национальную культуру, на фундаменте которой строится национальная идентичность. Весьма показательный пример являет собой послевоенный раздел Германии, результатом которого стало формирование менее чем за полвека двух разных наций со своим историческим самосознанием, культурой повседневности и профессиональной культурой – при этом на базе исходно общей культуры – различия между которыми сохраняются и рефлексируются общественным сознанием и через 25 лет после воссоединения двух Германий (см. подробнее главу Ю.В. Бучатской). Во-вторых, единственное число «нации» во второй конфигурации выглядит нелогично, поскольку данный идеал-тип, по мысли авторов, характеризует признание в рамках одного государства групповых прав нескольких культурных общин и не предполагает их слияния. По сути, «государство-нация» означает в данном случае то же самое, что «многонациональное государство». В-третьих, порядок слов в обозначении двух предложенных идеал-типов должен, по-видимому, означать примат той или иной (культурной или гражданской) составляющей, однако никем не доказано, что уровень гражданского сознания или политического участия населения в многонациональных государствах выше.

Повторю еще раз: связка «государство-нация» (или «нация-государство», порядок слов не принципиален) отражает природу политического суверенитета. Нацию составляют граждане, а не подданные, из чего логически следует, что нация в таком контексте по определению может быть только гражданской. Именно наличие гражданского общества, гражданского равенства и гражданских свобод, а не культурная однородность населения являются неотъемлемыми признаками государства-нации. В то же время гражданская нация, лишенная культуры, – чистая абстракция, идентификация с которой была бы невозможной в отсутствие объединяющих и дифференцирующих признаков.

Поэтому имеет смысл рассуждать не о том, является ли та или иная нация «гражданской» или «культурной» (если мы условились, что дефис в связке «государство-нация» предполагает, что речь идет по умолчанию о нации гражданской), и не о том, нужна ли гражданской нации единая и монолитная «национальная культура» или же она может позволить себе культурный плюрализм (если согласиться с тем, что гражданская нация – прежде всего политическая общность, хоть и нуждающаяся в дополнительной легитимации средствами культуры), а о том, каков баланс гражданской и культурной идентичности, что понимается под «национальной культурой» и как она соотносится с понятиями «культурной традиции», «культурных прав» (включая право на признание субкультур в рамках единого государства) и «культурного национализма».

Одной из причин ложного противопоставления «гражданской» и «культурной» наций является неразличение культуры и этничности. Такая аналитическая перспектива ведет к недооценке культурного многообразия населения и роли культуры как системообразующего элемента в «классических» западных демократиях, прежде всего – США и Франции, и их переоценке применительно к другим странам. Она также формирует представление о культуре как о чем-то фольклорном, архаично-традиционном или, напротив, экзотическом (если речь идет о культуре иммигрантов), воплощенном в материальных объектах, в звуках и образах, вкусе и запахах. Между тем культура современных наций – это, с одной стороны, высокая профессиональная культура, «состоящая из художественного, архитектурного и интеллектуального наследия, а также современной научной и артистической продукции страны (книг, фильмов музыки и т. п.)»[14], а с другой – массовая вестернизированная поп-культура. Это, кроме того, культурные модели – «выбор общественного строя, экономической модели и образа жизни». Наконец, это «специфическое мировоззрение»[15]. Не следует забывать и о том, что национальные культуры могут выступать в роли мягкой силы, осуществляя экспансию своих ценностей и образа жизни посредством распространения собственной культурной продукции и языка, выступающего ее носителем.

Ложным является и противопоставление культурного единства (которое существует лишь в виде недостижимого горизонта, а потому правильнее называть его культурным национализмом) мультикультурализму – противопоставление, основанное на чувстве опасности, которую якобы представляет культурное разнообразие населения для самого существования национального государства. «Этнические и расовые

[14] Martigny V. The Importance of Culture in Civic Nations: Culture and the Republic in France // Studies in Ethnicity and Nationalism. 2008. Vol. 8, No. 3. P. 544.

[15] Ibid.

различия между людьми существуют во всем мире, – отмечает В.А. Тишков, – и страны отличаются друг от друга не столько степенью разнообразия облика и традиций проживающих в них людей, сколько тем, какое внутреннее содержание придается этому разнообразию в обществе»[16]. В действительности водораздел проходит не между монокультурными (на деле не существующими) и мультикультурными обществами, а между обществами с разными способами категоризации культурных различий, с разным (либеральным или коммунитаристским) пониманием культурных прав и их субъекта.

Принципиальная разница между Францией и Великобританией (Канадой, Австралией, Россией...), состоит не в большем или меньшем культурном разнообразии/однородности населения, а в способах описания и организации этого разнообразия. Со времен Великой французской революции французская нация понимается как совокупность индивидов, равных перед законом. Представление о том, что между индивидом и государством не может и не должно быть промежуточной инстанции[17], восходит к парламентской речи депутата С. де Клермон-Тоннера (1789), заявившего: «Нужно ничего не позволять евреям как нации и предоставить им все права как индивидам. Они не должны представлять в государстве ни политического образования, ни сословия. Нужно, чтобы каждый из них индивидуально был гражданином. [...] Отвратительно, когда существует общество неграждан внутри государства или нация внутри нации»[18]. Этот принцип стал одним из краеугольных положений якобинской республиканской доктрины. Поэтому разговоры поборников мультикультурализма англосаксонского образца о коллективных правах меньшинств (реализуемых в форме самоорганизующихся общин) вызывают бурный протест и воспринимаются как посягательство на самые основы республиканского строя. Поэтому Франция не признает на своей территории меньшинства, отказывается ратифицировать относящиеся к их защите европейские хартии и запрещает этническую статистику. Высший совет по интеграции в одном из своих отчетов сформулировал это так: Франция «всегда отказывалась признать коллективные права отдельных групп или меньшинств. Она гарантирует полный набор прав каждому гражданину, позволяющий его индивидуальности занять свое место во французском обществе»[19]. Таким образом, поддержание культурного многообразия и борьба с дискриминацией не связываются во Франции с защитой прав меньшинств, как это происходит в англосаксонском мире.

Опыты и практики мультикультурализма

Вслед за В.С. Малаховым[20] мы будем понимать под мультикультурализмом «практику институализации культурных различий», которые «не просто допускаются в публичном пространстве (не вытесняясь в приватное пространство), но и получают государственную поддержку на уровне экономических, образовательных и иных институтов».

Великобритания

Концептуализацию и практики мультикультурализма удобно изучать на примере Великобритании, прошедшей за последние полстолетия впечатляющий путь от «самой однородной из индустриально развитых стран»[21] до общества «сверхмногообразия»[22].

Л.К. Мамедова констатирует, что тема мультикультурализма остается одной из приоритетных в общественно-политической дискуссии в Великобритании на протяжении двух последних десятилетий, хотя характер ее обсуждения меняется в зависимости от состояния национальной экономики и от того, какие политические силы стоят у руля. Однако и либералы, и консерваторы уделяют первоочередное внимание усилению политической лояльности некоренного населения, интегрируя представителей этнических меньшинств в партийные и управленческие структуры, а также строя свои взаимоотношения с этническими бизнес-элитами на принципах лоббирования.

Ряд экономических, демографических и социокультурных показателей (уровень образования меньшинств, их представленность в различных сферах занятости, территориальная мобильность, рост числа смешанных браков, изменение электорального поведения в сторону социально, а не этнически мотивированного выбора), а также распространенность среди меньшинств британской идентичности свидетельствуют о том, что политика мультикультурализма дает ощутимые результаты.

В то же время опасность состоит в том, что политическая система в целом прежде всего взаимодействует с образованной и социально устроенной частью общества, которая придерживается либеральных взглядов, и не уделяет должного внимания менее благополучной его части, среди которой гораздо больше противников иммиграции и мультикультурного проекта.

---

[16] Тишков В.А. Российский народ: история и смысл национального самосознания. М.: Наука, 2013. С. 12.

[17] Keating M. Nations against the State: The New Politics of Nationalism in Quebec, Catalonia and Scotland. London: Macmillan, 1996. P. 21.

[18] Archives parlementaires de 1787 à 1860 collectif / éd. Librairie administrative de Paul Dupont. 1867. T. X. P. 756.

[19] HCI. Rapport du Haut Conseil de l'Intégration. Paris: La Documentation Française, 1997. P. 14.

[20] Малахов В.С. Интеграция мигрантов: концепции и практики. М.: Мысль, 2015.

[21] Payton Ph. Ethnicity in Western Europe today. London: Routledge, 1999. P. 25.

[22] Vertovec S. 'Super-diversity and its implications' // Ethnic and Racial Studies. 2007. 30 (6). 1024–1054; Vertovec S. Super-diversity. London and New York: Routledge, 2014.

Эта категория населения пополняет ряды сторонников партий, не входящих в политический мейнстрим страны, которые, как правило, пропагандируют крайне правые взгляды. В стране растет активность ксенофобских, националистических движений, различных ультраправых организаций.

Л.К. Мамедова прослеживает связь между пониманием британской идентичности и отношением к иммиграции: те, для кого *brutishness* связана с культурными и территориальными характеристиками, чаще выступают против иммиграции, по сравнению с теми, кто понимает ее как гражданский и политический концепт.

Глава Д.Н. Караваевой смещает фокус с Великобритании на Англию и на английскую идентичность, понимаемую как совокупность английских культурно-исторических ценностей и ориентаций и соотносящуюся с британской как русская идентичность с российской. В последние двадцать лет отмечается заметный рост английской идентичности, подчас в шовинистическом ключе, и аналитики не исключают возможности трансформации культурного национализма в политический.

Заслуживает внимания предложенная автором четырехчленная пространственно-временная модель английской идентичности: две разновидности локальной *идентичности суши*: классическая английская Англия и Малая Англия – и две – магистральной *идентичности моря*: британская Англия и космополитичная, мультикультурная Англия. В каждой паре первая разновидность считается обращенной в прошлое, вторая – в будущее. Этим четырем источникам идентичности, которые автор характеризует как «утопии», противопоставляется пятый: «региональная Англия», порождающая идентичность одновременно локальную и магистральную, обращенную в прошлое, к истокам и традициям, и в будущее, основанную на аффективной связи с «малой родиной» и слабо политизированную.

Решение Великобритании о выходе из ЕС, в котором основную роль сыграли именно голоса англичан, с очевидностью свидетельствует о том, что модель космополитичной, многокультурной Англии, признающей и поощряющей культурное многообразие, открытой культурным и экономическим контактам, ориентированной на США, Европу и Содружество, на данном этапе потерпела крах. Рост культурного национализма, вызванного экономическим и миграционным кризисом и находящего выражение в программах крайне правых партий, сделал более привлекательными другие модели: «классической» доброй старой Англии – исконной, самостоятельной политической и культурной субстанции, исчезающей под натиском евроинтеграции и мультикультурализма, или малой Англии, отрицающей все иностранное, глобальное, имперское, отторгающей идею культурного разнообразия и требующей ассимиляции приезжих с «гомогенной белой британской культурой».

Россия

Традиционно жестко критикующая «европейский мультикультурализм» российская политическая элита как будто игнорирует тот факт, что задолго до появления самого термина и дискуссий вокруг него этот принцип был реализован в Советском Союзе: в форме этнического федерализма, признания государственными на части территории десятков языков меньшинств, организации обучения и создания профессиональной культуры («национальной по форме, социалистической по содержанию») на этих языках.

Опыт нациестроительства и организации культурного многообразия в Российской империи, СССР и современной России анализирует в своей главе В.С. Малахов. Отталкиваясь от посыла, что культурное разнообразие является сущностной чертой империй и что поддержание гетерогенности (прежде всего правовой) является функциональным императивом данной формы организации политического пространства, он, тем не менее, утверждает (и с ним невозможно не согласиться), что проблематичность формирования нации при царском режиме связана в не меньшей степени с династической формой правления и сословной структурой общества, которые исключали альтернативный источник легитимации власти. Тормозом этого процесса стал и дисконтинуум российской истории, связанный с революцией 1917 г.

Коммунисты, – пишет В.С. Малахов, – не пытались построить «советскую нацию». Они пытались построить «советский народ», состоящий из множества наций. В результате целенаправленной государственной политики некоторые нации были практически созданы, а этнокультурные сообщества получили в свое распоряжение огромные ресурсы, от финансовых до инфраструктурных. Советскому руководству было важно демонстрировать антиимпериалистическую и антиколониальную природу Советского Союза. Он никоим образом не должен был предстать в качестве продукта экспансии России. Отсюда и проистекала приверженность советского режима политике позитивной дискриминации. Не зря Т. Мартин назвал СССР «империей аффирмативных действий», имея в виду государственный протекционизм в отношении этнических меньшинств[23]. Как бы то ни было, культурное разнообразие в советский период российской истории можно характеризовать как *вынужденное*. Оно было вынужденным отчасти в силу объективных этнодемографических причин, отчасти в силу причин политико-идеологических.

После распада СССР ситуация изменилась, но лишь отчасти. Вопреки провозглашенному курсу на деполитизацию этничности деэтнизацию политики[24],

[23] Martin T. The Affirmative Action Empire. Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939. Cornell University Press, 2001.

[24] Филиппов В.Р. Этнополитические парадоксы и кризис этнического федерализма // Филиппов В.Р., Исмагилова Р.Н. Федерализм и региональная политика

Российская Федерация по-прежнему включает в себя «этнические» субъекты[25]; «национальность» ушла из официальных документов (хотя иногда раздаются голоса за возвращение «пятого пункта»), но остается в переписных вопросниках; Конституция провозглашает источником государственного суверенитета «многонациональный народ», принимаются государственные и региональные программы национальной (этнической) политики, регистрируются сотни национально-культурных автономий[26] и других организаций «этнокультурной направленности».

Русские националисты полагают, – пишет далее Малахов, – что после отпадения от России «имперского балласта» (территорий с преобладанием нерусского населения) у страны появился шанс стать нормальным национальным государством. Такое государство, в их понимании, станет завершением процесса культурной гомогенизации населения – превращения подавляющего большинства населения в русских. Очевидно, культурное разнообразие противоречит общественному умонастроению. Для большинства россиян характерно недоверие и подозрение к любым отклонениям от социокультурного мейнстрима, которые почти автоматически считаются девиантными. В этой атмосфере культурный плюрализм (связанный с этничностью, конфессией, языком или жизненным стилем) либо игнорируется, либо отторгается как нечто нежелательное и/или опасное. Проявления культурного разнообразия воспринимаются в лучшем случае как неизбежное зло.

Этот вывод В.С. Малахова подтверждают данные Левада-центра: 76 % опрошенных в феврале 2014 г. сочли, что в наши дни для России важнее обеспечить «большее уважение к традиционным ценностям», чем «большую терпимость к людям с нетрадиционным для большинства образом жизни, иного происхождения и с иными обычаями». Б. Дубин заключил из этого, что русский «национализм» – это в решающей степени неприязнь к непохожести и разнообразию, гетерофобия[27].

Для советского и постсоветского дискурса и практической политики в этнокультурной сфере на всех этапах характерны противоречивость и частые смены курса, – отмечает Малахов. Это постоянные метания между борьбой с «великодержавным шовинизмом» (читай: русским национализмом) – и борьбой с «мелкобуржуазным национализмом» (читай: национальными притязаниями элитных слоев нерусского населения), сочетание мер по культурной унификации населения, т. е., по сути, по преодолению культурного разнообразия – с мерами по его поощрению, официальной риторики многокультурности, носящей скорее ритуальный, инерционный характер – с явным нежеланием смириться с этой многокультурностью.

В.А. Тишков справедливо обращает внимание на то, что в российской литературе интеллектуальные поиски в области «трактовки этничности и нации, понимания и управления полиэтничным государством, формирования национального самосознания (идентичности) все эти годы шли назад: к «философскому пароходу» и русскому космизму, к гумилевско-бромлеевской интерпретации этнического и национального»[28]. В их основе лежит доктрина этнического национализма, в соответствии с которой «нациями объявляются исключительно этнические общности определенного уровня исторической зрелости», и только созданные такими общностями государства «обретают легитимность национальных государств»[29]. Поэтому будет, очевидно, не лишним еще раз подчеркнуть, что не декларируемый, но *de facto* существующий мультикультурализм российской политики не ставит под сомнение ни существование российского народа как гражданской нации, ни легитимность российского государства.

Австралия

Среди немногих государств, где мультикультурализм является официальной политикой, – страны Нового Света: Канада, Австралия и Новая Зеландия. Их население формировалось сходным образом из типологически близких компонентов: аборигенов, оттесненных колонизаторами на географическую и социальную периферию (канадские *first nations*, австралийские аборигены, маори Новой Зеландии); европейских первопоселенцев (с преобладанием выходцев из Соединенного Королевства и, в случае Канады, из Франции), потомки которых составляют сегодня большинство, а также мигрантов новейшего времени, среди которых растет доля выходцев из азиатских и африканских стран.

Австралийский опыт (глава И.Г. Остроух) являет собой пример сочетания конструирования общенациональной идентичности и сохранения культурного многообразия. Австралия – молодая нация, она формируется лишь с начала XX в., а такие атрибуты нации-государства, как флаг и гимн были официально утверждены в 1954 и 1984 гг. соответственно. И лишь с 1990-х гг. проект нациестроительства включает

в полиэтничных государствах. М., 2001. С. 23–38; Филиппов В.Р. Реформирование российской государственности: политизация этничности или деэтнизация политики? // Казанский федералист. 2002. № 1. С. 17–35.

[25] Филиппов В.Р. Асимметричная конструкция этнического федерализма // Этнографическое обозрение. 2004. № 6. С. 74–86.

[26] Филиппов В.Р., Филиппова Е.И. Национально-культурная автономия в контексте совершенствования законодательства // Этнографическое обозрение. 2000. № 3. С. 46–59. Filippova E.I., Filippov V.R. National-Cultural Autonomy in Post-Soviet Russia Over Two Decades: Concept and Institution // Ethnicity. 2015. No. 1 (13). P. 50–61.

[27] Дубин Б. «Чужие» национализмы и «свои» ксенофобии вчерашних и сегодняшних россиян // Pro et Contra. Январь–апрель 2014. Т. 18, № 1–2. С. 11.

[28] Тишков В.А. Российский народ... С. 13–14.

[29] Там же. С. 18.

аборигенное население, которое до этого времени не было допущено к участию в нем и подвергалось насильственной биологической, а позднее культурной ассимиляции. На государственном уровне была признана необходимость национального примирения и создания инклюзивных социальных и экономических институтов. Были сделаны некоторые символические шаги, направленные на общественное признание аборигенов и их включение в политическую жизнь. В то же время важнейший вопрос о возвращении аборигенам их земель до сих пор до конца не решен, как и вопрос зависимости коренного населения от социальных пособий. Недостаточно эффективны адресованные ему образовательные и медицинские программы.

Помимо аборигенов, Австралия должна интегрировать большие потоки мигрантов (не менее 100 тыс. человек в год, не считая временных мигрантов). Для этого существуют хорошо продуманные механизмы адаптации: система пособий, детские и семейные центры, психологические службы и языковые курсы, переводческие услуги. Кроме того, для облегчения адаптации новых граждан в стране действует большое количество этнических общин, которые поддерживаются и финансируются из бюджета. Более 700 общин использовали возможность открыть классы, где дети могут изучать язык и культурные особенности своего народа.

Мультикультурализм, однако, не означает равенства культур в государстве. Не случайно он тесно связан с понятием «толерантность». Иными словами, допустимы некоторые отступления от культурного мейнстрима, но до какого предела – всегда решает государство, устанавливающее правила интеграции и вводящее те или иные запреты (на полигамию, на женские обрезания, на ношение хиджаба или ритуальные жертвоприношения в общественных местах и т. п.). Мультикультуралистский дискурс зачастую призван замаскировать дискриминацию и исключение другого. Оказавшись не в состоянии обеспечить равенство, государства предложили взамен право на различие и именно этими (культурными) различиями оправдывают социальное неравенство, препятствуя формированию классового сознания и классовой солидарности. Отказывая меньшинствам в доступе к политике (и, в частности, к гражданству), им предлагают взамен свободу культурного выражения, нередко попустительствуя таким нормам и практикам, которые несовместимы с нормами и практиками большинства и с демократическими принципами как таковыми. Под лозунгом права на различие культура воздвигает жесткие границы внутри современных обществ, лишенных прежних сословных перегородок. Наличие иностранного или регионального акцента, недостаточно грамотная литературная речь, незнание культурных и поведенческих кодов большинства, иной язык тела не только эффективно маркируют чужака в публичном пространстве, но и могут стать преградой для его социальной мобильности и карьерного роста.

Мультикультурализм неотделим также от категоризации населения по признаку культуры. Эта процедура, реализуемая, в частности, с помощью переписей, сама по себе отнюдь не нейтральна по отношению к формируемой ею картине культурного разнообразия, в огромной мере зависящей от дробности классификации. Нарастающая от переписи к переписи мозаичность населения свидетельствует не столько о реальном усложнении его состава, сколько об успешности требований признания со стороны тех или иных культурных сообществ. «Политическое определение меньшинств (черных и латинос в США, кельтов и пакистанцев в Соединенном Королевстве, христиан и мусульман в Индии) способствует объединению групп большинства: соответственно белых американцев, англичан и индуистов – которым, как считается, меньшинства угрожают»[30]. Так внутри гражданской нации возникают этнические границы и этнические группы (в понимании Ф. Барта).

Этнизация национальной идентичности

Этот процесс особенно наглядно, как в лабораторном эксперименте, можно наблюдать на примере государств Нового Света. В последние десятилетия здесь обнаружилась любопытная тенденция: в ответ на переписной вопрос об этническом происхождении все большее количество людей называют... свою гражданскую принадлежность. В Канаде первые случаи такой самоидентификации были зафиксированы в ходе переписи 1986 г., хотя переписные инструкции категорически не рекомендовали респондентам определять свое происхождение как «канадцы», дабы «избежать путаницы между *национальностью, или гражданством*, и происхождением»[31] (курсив мой. – *Е. Ф.*). Однако десять лет спустя в ответ на требования населения категория «канадец» была добавлена в список возможных переписных ответов, что сразу же привело к стремительному росту этой самоидентификации (31 % в 1996 г. против 4 % в 1991 г.)[32]. В 2001 г. эта категория набрала 39 % всех ответов, а в 2006 г. она вышла на первое место среди третьего поколения иммигрантов (46 %) и на третье место среди второго поколения (15 %).

По похожей схеме развивалась ситуация в Новой Зеландии, где общественное мнение начиная с 1981 г. поднимало вопрос о включении в перепись категории «новозеландец» (вместо существовавшей «новозеландский европеец»). Между тем Переписное бюро отказывалось выполнить это требование, настаивая на

---

[30] Appadurai A. Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation. P. 236.

[31] Thomas D. Je suis Canadien // Statistique Canada. 2005. No. 11–008. P. 3.

[32] Fourot A.-C., Garcia P. L'enquête sur la diversité ethnique: l'autodéfinition ethnique et la comparaison intergénérationnelle, vers une meilleure compréhension de la diversité? // Les Cahiers du Gres. 2005. Vol. 5, No. 1. P. 64.

том, что «новозеландец» указывает на юридический статус (гражданство), а не на «историческую связь лица или его предков с этнической группой или сегодняшнее чувство групповой принадлежности». Острые дискуссии по этому поводу накануне переписи 2006 г. имели тот же эффект, что в Канаде: количество самоидентификаций «новозеландец», вписанных в рубрику «другой ответ», выросло с 90 тыс. до 400 тыс., заняв третье место с более чем 11 % всех ответов. Очевидно, если бы такая категория фигурировала среди возможных вариантов ответа на вопрос об этническом происхождении, ее доля была бы еще более высока. По такому пути пошли организаторы австралийской переписи, включив категорию «австралийцы» в национальный стандарт культурных и этнических групп. В 2011 г. к этой категории причислили себя 33 % переписанных.

Из приведенных данных можно было бы сделать вывод о том, что гражданская принадлежность становится доминирующей формой идентичности, однако не все так просто. Сравнение данных переписей разных лет показало, что «канадцами» в основном называют себя лица с английскими или французскими корнями, тогда как другие группы населения, тоже давно обосновавшиеся в Канаде (ирландцы, шотландцы, немцы и украинцы), так же, как недавние иммигранты из Азии и Африки, обычно указывают страну происхождения[33]; почти 90 % прироста самоидентификации «новозеландцы» в 2006 г. обеспечено за счет лиц, которые в 2001 г. определяли себя как «новозеландцы-европейцы»[34].

Действительно, все более заметная часть населения Нового Света предпочитает идентифицировать себя не с туманным «происхождением», а со страной нынешнего проживания, тем самым пытаясь стереть границу, отделяющую «пришлое население» от «аборигенов». Однако парадоксальным образом идентификация с нацией опирается на наследственный, а не гражданский признак: на глубину «корней». Доказать свою длительную связь с национальной территорией для потомков европейских первопоселенцев означает одновременно и оспорить исключительные права аборигенов, признанные на государственном уровне, и отделить себя от недавних иммигрантов, в большинстве своем – не европейского происхождения. Последние, как мы видели, не осознают себя (и не признаются другими) в качестве «просто» канадцев, австралийцев или новозеландцев. Наконец, определить себя по национальной принадлежности в ответ на вопрос об этничности означает еще и заявить о связи с особой культурой, узнаваемой и признаваемой другими и отличной от «материнской» европейской культуры. Австралийский стандарт культурных и этнических групп учитывает это обстоятельство: «С момента появления [на континенте] европейцев, более 200 лет назад, возникла отдельная австралийская культурная идентичность, позволяющая включить “австралийцев” [в число культурных групп]»[35]. Как свидетельствуют Кормак и Робсон, «термин “новозеландец” обычно используется для обозначения национальности и гражданства, однако в последние годы к нему все чаще прибегают в разговорах об этничности и принадлежности к этнической группе»[36].

Рассмотренные примеры убедительно подтверждают, что не этничность предшествует национальности и лежит в ее основе, а, напротив, национальная идентичность, подразумевающая чувство солидарности и коллективного членства, трансформируется с течением времени в этничность (т. е. субъективное ощущение культурного единства). Именно господствующая, спонсируемая государством культура приобретает статус национальной культуры и становится канонической, остальные оказываются по отношению к ней в положении меньшинства (не только численного, но и социального). «Интеграция» новоприбывающего иммигрантского населения имплицитно предполагает встраивание в культуру большинства даже в тех странах, где взят на вооружение принцип мультикультурализма. Не избежали этнизации национальной идентичности и классические нации Старого Света, где по мере интенсификации международных миграций баланс между гражданской и культурной идентичностью смещается в пользу последней.

Более того: этнизация национальной (гражданской) принадлежности наделяет ее носителя не только культурными, но и фенотипическими чертами, что по сути означает расиализацию «гражданских наций». Классический пример – американская категория WASP (белый, англосакс, протестант). Вопреки разговорам о свободе самоидентификации, – основываясь на собственном опыте, пишет А. Аппадураи, – она имеет свои границы. Многие жители современных США не могут избавиться от биологизирующего, расиализирующего, относящего их к разряду «меньшинств» взгляда Другого, оттесняющего их за пределы настоящей Америки – далекой от «племенных» распрей, добропорядочной, благовоспитанной и белой – на земле которой им пока еще не гарантирован теплый прием[37].

[33] Thomas D. Op. cit. P. 6.

[34] Final Report of a Review of the Official Ethnicity Statistical Standard, 2009. URL: www.stats.govt.nz/browse_for_stats/people_and_communities/Households/review-of-the-ofcial-ethnicity-statistical-standard-2009/inter-censal-ethnic-mobility-study-2001–2006.aspx (дата обращения: 01.10.2014).

[35] Australian Standard Classification of Cultural and Ethnic Groups. URL: www.abs.gov.au/ausstats/abs@.nsf/Lookup/1249.0main+features32011 (дата обращения: 01.10.2014).

[36] Cormack D. and Robson C. Ethnicity, national identity and “New Zealanders”: Considerations for monitoring Maori health and ethnic inequalities, Wellington, Te Rōp Rangahau Hauora a Eru Pmare. 2010. URL: http://www.ethnicity.maori.nz/ les/ethnicity_national_identity.pdf

[37] Appadurai A. Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation. P. 238.

В Ирландии первоначальное намерение учесть в переписи одну культурно специфическую группу – местных цыган-пэйви – в итоге вылилось во всеобщую категоризацию населения страны по признаку расы/этничности. Расализация массового сознания нашла свое выражение в ходе референдума 2004 г. по поводу ограничения доступа к приобретению ирландского гражданства, которое отныне основывается преимущественно на праве крови. «Эта политика вкупе с навязчивой идеей нисходящего родства приведет к расовому очищению ирландскости (понимаемой здесь как принадлежность к белой расе)», – пишет по этому поводу ирландский автор[38].

В эту же логику вписывается канадская категория-эвфемизм «видимые меньшинства»: в бикультурном государстве единственным общим деноминатором двух доминирующих групп – англосаксонских протестантов и франкофонов-католиков – является их принадлежность к категории «белых».

Во Франции культурно доминирующее население носит неофициальное наименование *Bleu-Blanc-Rouge* (сине-бело-красный, по цветам национального флага), к которой относятся по умолчанию белые французы-католики и которой не слишком успешно пытаются противопоставить более инклюзивную конфигурацию *Black-Blanc-Beur* (черные, белые, арабы). Тем самым ставится под сомнение не только интеграция иммигрантов, но и статус французского населения заморских территорий и департаментов – французов по рождению, франкофонов и католиков по культуре, социализированных во французской школе, чьей единственной «виной» (или, вернее, бедой) является цвет кожи.

Культурная сложность и множественность самоидентификаций «французов с островов», как их нередко называют в метрополии, рассмотрена в книге на примере Гваделупы (глава Е.И. и В.Р. Филипповых).

Население, культура и идентичность плантационных обществ Нового Света сформировались сравнительно поздно из разнородных элементов, каждый из которых был вырван из привычной среды и перенесен на новую почву. Этот процесс имел три составляющие: демографическую (последовательные миграционные волны и естественное движение населения), социальную (формирование специфической социальной иерархии более или менее эндогамных групп населения с контрастно различающимся фенотипом) и символическую (формирование и смена идентичности населения).

С момента окончательной отмены рабства и превращения бывших рабов во французских граждан местными интеллектуалами было предложено несколько идентификационных стратегий. Первой по времени была стратегия «ассимиляции», проявлявшаяся в выраженной идентификации с Европой, ее культурой, ее ценностями и физическими типами. В дальнейшем акцент был смещен на достижение гражданского и социального равенства, т. е. французская идентичность стала в первую очередь гражданской, тогда как на роль культурных идентичностей с большим или меньшим успехом претендовали панафриканизм, сформулированный идеологией негритюда; креольская идентичность, основанная на местном языке и принципе автохтонности; локальная – островная идентичность (гваделупцы), иногда достраиваемая до мезо-уровня – антильцы, наконец, общекарибская идентичность. Каждая из них основана на собственных принципах включения/исключения, имеет собственные культурные ориентиры и создает разные ансамбли, по-разному определяя границы воображаемого «мы». На сегодня доминирующей формой идентификации населения является трехступенная «гваделупцы – антильцы – французы», где две первых ступени соответствуют культурной, а последняя – гражданской идентичности. В принципе, такая конфигурация вполне может быть непротиворечивой, но лишь при условии, что сама гражданская французская идентичность будет деэтнизирована и дерасиализирована, что сделает ее более инклюзивной.

Искушение постмодернизмом

Во второй половине XX в. заметный и быстрый рост уровня и качества жизни, вызванный послевоенным оживлением экономики и торговли, породил уверенность, что так будет всегда. Успокаивающая иллюзия безопасности качнула маятник общественных настроений в сторону потребности в свободе. Запрос на демократизацию и либерализм, поиски новых смыслов и отрицание старых истин стали лейтмотивом общественных настроений. Ветер «студенческой весны» 1968 г. пронесся над всей Европой и далеко за ее пределами (университеты лихорадило даже в Японии). Он принес с собой ниспровержение авторитетов, размывание системы ценностей и расширение понятия нормы, вплоть до признания относительности добра и зла, оформившиеся в идеологию постмодернизма. Метанарративы распались на частные версии истории и противоречащие друг другу истины. На смену мыслящему Субъекту пришел многоликий и изменчивый индивид, ни в чем не уверенный и вечно сомневающийся. Крах колониальных империй и постколониальные миграции породили новый контекст культурных взаимодействий, отмеченный конфликтами памяти и идентичности. Следствием этих взаимодействий стала, с одной стороны, «тирания покаяния»[39], заставляющая европейцев видеть в самих себе корень всех зол и призывать чуму на собственный дом, с другой – воспроизводство и укоренение расовых стереотипов. «Расизма не существует, пока другой остается Другим, чуждым. Расизм начинается, когда другой приобретает свойства различимого, то есть, иначе говоря, становится опасно близким. Имен-

[38] King-O'Riain R.C. Counting on the "Celtic Tiger". Adding ethnic census categories in the Republic of Ireland // Ethnicities. 2007. Vol. 7, No. 4. P. 516–542.

[39] Bruckner P. La Tyrannie de la pénitence. Essai sur le masochisme occidental. Paris: Grasset, 2006.

но тогда и начинаются поползновения удержать его на расстоянии»[40].

В недрах торжествующего общества глобального потребления, освящающего «царство дифференциации», в ответ на обезличивающее нивелирование реальных различий между людьми установился «культ различия»[41]. «Различия заявили о своем латентном существовании в подавленном состоянии и притязаниях на общественное признание. Производство и поддержание различий оказались чрезвычайно востребованы. Собственная уникальная культурная идентичность стала восприниматься как ценный, уникальный ресурс, который надо защищать и отстаивать»[42]. Вдохновленные примером национально-освободительных движений в третьем мире, заявили о своих правах европейские национальные меньшинства.

В Испании (глава Т.Б. Коваль) смерть Франко в 1975 г. положила конец сорока годам национал-католицизма с его жестким унитаризмом и пресечением любых сепаратистских поползновений.

В годы франкизма поддержка развития региональной идентичности была равносильна борьбе с авторитарным режимом, в то время как рассуждения об общеиспанском национальном сознании, «испанской идентичности» оставались в монопольном владении сторонников Франко. Насильственная централизация и унификация породили протест с ярко выраженной регионалистской и националистической окраской. Его энергия вышла на поверхность после смерти диктатора. Многие регионы стали считать себя нациями или, по крайней мере, национальностями. Общеиспанская идентичность, столь усердно пропагандировавшаяся франкизмом, отошла на второй план. Она не казалась важной в контексте построения новой, во многом уникальной модели – так называемого «государства автономий». В рамках этой модели регионы имеют разный юридический статус, разные объем полномочий и степень независимости от центра, идентичность и интересы одних регионов часто приходят в противоречие с идентичностью и интересами других. Политическая окраска регионалистских и националистических настроений была наиболее распространена в крупных городах, в основном в Каталонии и Стране басков, и их локомотивом были средние городские слои. С момента принятия Конституции 1978 г. эти регионы прошли путь от «дарованного» сверху статуса автономии до требований верховенства региональных законов над национальными и права на самоопределение вплоть до отделения. С 2009 г. Каталония неоднократно пыталась провести референдум о независимости, но до сих пор эти попытки удается блокировать как неконституционные.

Интересно отметить, что, как показало исследование Т.Б. Коваль, вопреки приверженности басков и каталонцев идее Европы регионов, европейская идентичность не может конкурировать ни с национальной, ни тем более с региональной. Скорее наоборот: чем больше углубляется европейская интеграция, тем сильнее становятся локальные идентичности. И эта тенденция характерна отнюдь не только для Испании. Повсюду в Европе ослабление национального происходит не за счет появления наднационального, европейского самосознания, а скорее за счет широкого распространения индивидуалистических ценностей»[43].

В Германии (глава Ю.В. Бучатской), стране, территория которой еще в XVIII в. представляла собой «лоскутное одеяло из территорий с самостоятельным управлением, княжескими династическими традициями, своими законами и замкнутым в своих границах населением», региональное мышление и региональные идентичности не утратили своего влияния до настоящего времени, а бывшие земельно-политические связи подчас занимают в обыденной жизни более важное место, чем общенациональная принадлежность. Этому способствовала официальная идеология, длительное время формировавшая с опорой на труды «этнографов-публицистов» образ германской нации как «многообразного единства».

В этнографических описаниях и постановочных фотоальбомах националистических десятилетий (от 1860 до 1940-х) Германия представала как хорошо сохранившаяся доиндустриальная страна с разнообразием красочных живых региональных традиций. Однако красочность достигалась за счет несимметричности материала: описывая крестьянство, создатели образа нации как общности германских племен игнорировали социальные различия, временную динамику, инновации и наличие иных производящих классов и их традиционной культуры. Таким образом, медиальная среда формировала стереотипы, бытующие и определяющие восприятие Германии до настоящего времени.

Сегодня, когда межрегиональные различия в материальных формах бытовой культуры фактически нивелированы стандартизованной культурой потребления, регионализм «подвергается культурализации или экзотизации и предстает в современном мире в виде “внутренней экзотики”, продающейся на туристическом рынке», – пишет Ю.В. Бучатсткая.

Особенностью Германии является как то обстоятельство, что на начальном этапе она конструировала себя как культурная нация (в противовес французской – гражданской), так и то, что сегодня, в то время как в традиционно «гражданских» нациях растет

[40] Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М.: Добросвет, 2000. С. 186.

[41] Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Республика. Культурная революция, 2006. С. 286.

[42] Васильев А.Г. Мемориализация и забвение как механизмы производства культурного единства и разнообразия // Фундаментальные проблемы культурологии: Сб. ст. по материалам конгресса / отв. ред. Д.Л. Спивак. М.: Новый хронограф: Эйдос, 2009. Т. 6: Культурное наследие: От прошлого к будущему. С. 56.

[43] Дьекофф А., Филиппова Е. Переосмысление нации в постнациональную эпоху // Этнографическое обозрение. № 1. С. 197.

внимание к культурной составляющей, германские политики и мыслители стремятся преодолеть «гомогенизирующую идею немецкости» и отказаться от попыток ассимилировать любые чужеродные элементы. Не случайно именно немец Ю. Хабермас сформулировал концепцию конституционного патриотизма. Образ Германии как мультикультурного гражданского общества, упрямая приверженность которому дорого стоит Ангеле Меркель, с одной стороны, вписывается в эту тенденцию, а с другой – отсылает к историческому архетипу «многообразного единства».

Анализируя ситуацию в современной Германии и оглядываясь на ее прошлое Ю.В. Бучатская пишет, что модель государства-нации была привлекательна для большинства населения постольку и до тех пор, пока и поскольку «сулила вполне осязаемые блага – социально-экономические выгоды от наличия национального государства, гражданские права членов национального сообщества, прежде всего права на социальные и экономические достижения национального государства». Постепенно, однако, эти блага и преимущества стали сходить на нет, а социальное государство оказалось не в состоянии обеспечить всеобщее благоденствие. Выразив ощущение многих наших современников, А. Турен диагностировал «конец общества», упадок всех его традиционных институтов – семьи, школы, города, предприятий, системы социальной защиты и контроля, профсоюзов и политических партий, да и самой политики в ее привычном понимании[44]. М. Гоше констатировал конец религии как организатора коллективного существования и как политической силы[45]. Ж. Бодрийяр признал глубокую дезинтеграцию всего западного мира: разрыв социальных связей, нарастающее взаимонепонимание, утрату объединяющей идеи, отказ от общих ценностей[46].

Консервативный поворот

За нынешними дискуссиями о «крахе мультикультурализма» в Европе, как и в России, стоит подсознательное стремление отгородиться от внешнего мира, остановить время, законсервировать «традиционные ценности», закрыть двери перед теми, кто не похож на «своих», «местных». Нашествие «чужаков» пугает потому, что зримо воплощает мысль о конце очередной прекрасной эпохи, о том, что ничто уже не будет прежним, привычным, знакомым. 11 сентября 2001 г., возвестившее о пришествии мирового терроризма; экономический кризис 2008 г., принесший с собой рост безработицы и снижение уровня жизни, подорвавший основы государства всеобщего благоденствия и отчетливо продемонстрировавший непрочность завоеванных социальных гарантий; череда революций, городских мятежей и локальных конфликтов, свидетельствующих о кризисе современного миропорядка – таковы только самые очевидные причины таких настроений.

В новой неспокойной обстановке свобода оказалась для многих непосильным бременем, возникла ностальгия по определенности, ясным смыслам и твердым правилам. В то же время соблазны общества потребления, притягательные для поколений, переживших тяжелые времена войн и лишений, поблекли в глазах их потомков, привыкших к материальному изобилию с детства и воспринимающих его как должное, а некоторые даже как обузу. На наших глазах происходит консервативный поворот от постмодернистской неопределенности и всетерпимости к «истинным ценностям», что объясняет рост популярности правых и ультраправых взглядов.

Подробный анализ причин такого дрейфа общественных настроений, а также способов манипулирования этими настроениями, на примере истории французского Национального фронта, представлен в главе Н.В. и И.М. Моховых. Эти причины разбиты на три группы: политические, экономические и культурные.

Национальный фронт успешно притягивает французов, которые разочаровались в других партиях, в десятилетиями проводившемся курсе и в целом в национальной и европейской политике. И чем больше в политике, экономике и обществе тем, вызывающих общественное недовольство, тем активнее НФ использует их в политической агитации. Лидеры НФ нередко говорят о проблемах безопасности в городах, порядке, идентичности, ограничении иммиграции, республиканской модели ассимиляции, введении пограничного контроля, потере экономического суверенитета, подчинении французского правительства «финансовому миру» (крупным частным банкам), экономическом патриотизме, зависимости от решений Еврокомиссии, моратории на углубление европейской интеграции, государстве-нации.

После смены руководства партии удалось заметно скорректировать и улучшить свой имидж. Фронт заявляет о приверженности республиканской светскости и интеграционной концепции национальной идентичности, которая «приглашает» всех французов объединиться вокруг общей культуры и ценностей вне зависимости от страны происхождения их родителей или этнической и религиозной принадлежности. Отказ от проявлений антисемитизма (свойственных НФ ранее) также способствовал улучшению имиджа партии. Новая социальная риторика и внимание к проблемам безработных и небогатых слоев французов привлекают традиционный электорат левых партий. Сохранение элементов национализма (неизменная приверженность тезисам о «национальном приоритете», защите французской культуры и ограничении иммиграции) делают его привлекательным и для правых. В то же время голосование за НФ является в первую очередь протестным, и его успехи на региональных выборах обусловлены не методичной работой с избирателями, а осознанием местными жителями отсутствия перспектив, протестом против «экономи-

[44] Touraine A. La fin des sociétés. Paris: Seuil, 2013.

[45] Gauchet M. Le Religieux et le Politique. Douze réponses de Marcel Gauchet. Paris : Desclée de Brouwer. 2010.

[46] Baudrillard J. Nique ta mère! // Libération 18 novembre 2005.

ческой и политической системы» и слабым участием государства в решении повседневных проблем.

Государства-нации: экспортный вариант

Превращение бывших колоний в государства-нации произошло сравнительно легко в тех странах, где большинство населения составляли выходцы из Европы (в США, Канаде, Австралии, Новой Зеландии). Напротив, этот процесс затруднен там, где европейский компонент населения находится в меньшинстве. О причинах этих трудностей идет речь в главе Д.М. Бондаренко. Помимо присущего большинству пред-национальных обществ социокультурного, языкового и религиозного многообразия, которое в ходе нациестроительства обычно удавалось если не полностью нивелировать, то в значительной мере сгладить, автор выявляет системную проблему: экзогенность и анахронизм классической модели государства-нации – *феномена по своей природе европейского* – для постколониальных африканских и азиатских обществ.

Воспроизводя форму политических институтов и правовые нормы Запада Нового времени, постколониальное государство не могло автоматически усвоить присущего им содержания, вложенного гражданским обществом, самостоятельно сложившимся в Европе, но не в Азии и Африке, где строительство наций было инициировано и направлялось внешней по отношению к обществу, вставшей над ним силой. Этим определяется своеобразие не только процесса, но и результатов на сегодняшний день формирования постколониальных наций, в частности сохраняющийся существенный разрыв между обществом и государством, недостаточная сила влияния первого на второе. Попытка следовать образцу европейских наций наталкивается на колоссальные трудности, связанные в том числе с особенностями афро-азиатских традиционных политических культур, социальных институтов, систем ценностей и т. д. К тому же сам Западный мир сегодня вынужден решать новую задачу – поддержания единства граждан государства при сохранении привнесенного мигрантами со всего света культурного многообразия. Не единая культурная, системоценностная идентичность, доминирующая над идентичностями локальными и частными, но равноправное сосуществование множества культурных идентичностей акцентируется ныне как новая базовая национальная ценность, как источник национального развития в современных условиях интенсивной глобализации.

Сформулированная Д.М. Бондаренко проблема прослеживается и в других главах, посвященных постколониальным государствам. Н.В. Мохов в главе об Алжире пишет:

«Освобождение от колониальной опеки в 1940–1960-е гг. поставило перед молодыми государствами новые вызовы: как обеспечить контроль над доставшейся территорией, создать условия для социально-экономического развития, стать жизнеспособным субъектом мировой политики и экономики. Общей парадигмой решения этих практических и неотложных задач стало строительство наций-государств по образу и подобию европейских, которые служили примером и источником заимствований в таких областях, как государственные институты, социально-экономические структуры, системы образования, принуждения и культуры. Элиты новых государств пробовали и выбирали разные решения для одинаковых проблем, которые вытекали из главной задачи – формирования национального сообщества: массы граждан, объединенных общей национальной культурой, лояльных общему государству и осознающих себя одним народом».

Несмотря на усиленное насаждение государством ислама и внедрение единой версии национальной истории, формирование общей культуры в постколониальном Алжире отнюдь не было очевидным. Одним из разъединяющих факторов служил язык. Мохов выделяет следующие идеальные типы ценностных установок, связанных с принадлежностью к языковому сообществу:

«Франкофон видел Алжир скорее страной плюралистичной культуры, где арабский элемент уживается с берберскими корнями и разнообразным внешним влиянием (прежде всего с французским). Арабофон (которых стало немало с конца 1970-х гг.) видел Алжир арабской страной, его общественный идеал противостоял идеологии светскости, модернизации, научного прогресса и плюрализма. Все французское было для него чужим, а берберское – пережитком прошлого. Для франкофона (и берберофона) эта ложная чистота была вымыслом догматиков, желавших по тем или иным причинам замаскировать реальность и со временем изменить ее».

Изучение эволюции алжирского государства-нации на протяжении 50 лет привело автора к следующим выводам: во-первых, национальное самосознание не является категорией, которая свободно поддается моделированию «сверху». Почти три десятилетия комплексной государственной политики и пропаганды в авторитарном государстве не смогли воспрепятствовать появлению многочисленных сторонников альтернативного общественно-политического и культурного идеала. Во-вторых, существует прямая зависимость между лояльностью национальной идентичности и конкретными результатами социально-экономического и государственного созидания. В-третьих, ключевую роль при формировании идентичности играет поиск смысла, с которым индивид связывал бы свое мировоззрение, рациональность и будущее. Жизнеспособность идентичности проверяется временем, которое лишает социальной поддержки искусственные или утопичные «конструкты» (как официальный арабизм и утопия исламизма)».

Нынешние границы еще одного африканского государства – Мали (глава В.Р. Филиппова и Э.Т. Дикко) – также результат колониальной эпохи.

Власти, пришедшие на смену колониальной администрации, унаследовали территорию с населяющим ее ансамблем народов, объединенных бывшей метрополией в своих утилитарных целях.

Трудности построения национального государства в Мали в значительной мере связаны с конфликтом культур жизнеобеспечения: оседлые земледельцы, охотники и рыбаки сосуществуют здесь с воинственными скотоводами и торговцами – туарегами, чьи земли разделены сегодня между несколькими государствами. Вековая мечта всех туарегов объединиться в границах одного государства – Азавад всегда была источником сепаратистских настроений.

Современный раскол малийского общества, формирование фактически двух различных национальных идентичностей восходит к XIX в., когда колониальная администрация прикладывала усилия к разделению различных групп населения, к разрыву связей между ними, классифицируя их на основе противопоставления (кочевники/оседлые, черные/белые, земледельцы/скотоводы). Тем не менее, общее колониальное прошлое и факт антиколониальной борьбы создают основу идентичности малийцев. Разобщению способствуют многие факторы: традиция войны, историческая память, воспроизводящая из поколения в поколение образы врагов, социальные диспропорции и экономическое неравенство, дискриминационные практики властей, стремление бывшей метрополии контролировать экономику и политику ныне суверенной страны. В то же время культурное разнообразие и многоукладность экономики способствуют формированию мультикультурного, плюралистического проекта малийской нации. Именно в способности государства защитить это многообразие видится залог успешности формирования общего культурного пространства и гражданской идентичности малийцев.

Особняком среди африканских государств стоит ЮАР (глава И.И. Филатовой), где «колония (африканские районы) и метрополия (районы, населенные белыми) располагались на территории одной страны, а государственные структуры базировались на расовой дискриминации на протяжении столетий и на попытках разделения общества по расовому признаку – на протяжении четырех десятилетий».

После отмены апартеида в 1990 г. здесь была предпринята попытка построения пострасового общества, так называемой «радужной нации», по выражению архиепископа Десмонда Туту. Однако национального примирения не получилось, и очень скоро на смену проекту формирования гражданской нации на основе «нерасового и неэтнического патриотизма» пришло видение ЮАР как «африканской нации, базирующейся на единении различных африканских идентичностей». В рамках политики «расовой трансформации» был законодательно закреплен принцип «демографической репрезентативности», заключающийся в приведении расового состава служащих каждого института государственной службы на каждом уровне в соответствие с расовым составом населения. В дальнейшем этот принцип был распространен и на частные предприятия. Введены расовые квоты на поступление в университеты. Созданы преференции для черных в сфере бизнеса. Правящая партия сумела навязать дискурс расовой трансформации всему политически сознательному обществу, включая официальную оппозицию. В стране не осталось ни одной политической организации, которая выступала бы с альтернативной программой искоренения наследия апартеида.

Результатами политики расовой трансформации стали закрепление расовых предрассудков среди всех групп населения ЮАР, появление прослойки черных миллионеров и небывалый расцвет коррупции, рост социального иждивенчества. Она не привела к существенному улучшению положения черного населения и не способствовала решению социально-экономических проблем страны.

Запад есть Запад, Восток есть Восток

Оказавшись в Китае или Японии, – заметил Ф. Лаплантин[47], внимательный «западный» наблюдатель, тем паче – антрополог, сразу понимает, что эти общества не вполне «познаваемы» при помощи тех категорий, на которых он воспитан в Европе или Америке. Декартовское «мыслю, следовательно – существую», кантианское противопоставление эмпирического, чувственного и рационального, рассудочного здесь не работают, пространство и время устроены по-иному. Соответственно некритический перенос на эти общества западных моделей и аналитических категорий можно объяснить только интеллектуальной гегемонией Запада, пытающегося втиснуть текучие, изменчивые и бесформенные культуры Востока в прокрустово ложе рассудочных схем.

«До сих пор люди Запада считали свою культуру превосходящей нашу и эталонной для всего остального мира. Все народы, в том числе народы Востока, должны следовать в их фарватере». «Японцы в западных концепциях характеризуются как совершенно гомогенный народ, лишенный в своих действиях автономии, не имеющий своего мнения и намеренный похоронить себя в группе или организации, к которой принадлежит», – цитирует Е.Л. Скворцова японского философа Нисиду Китаро.

В отличие от рационалистической западной цивилизации, руководствующейся научным мировоззрением, японской культуре чуждо жесткое противопоставление субъекта-человека – объекту-природе и миру вещей. Японцы считают, что среда обитания, и особенно климат, непосредственно влияют как на материальную, так и на духовную культуру. Ученик Нисиды Вацудзи Тэцуро сформулировал понятие *айдагара* – поле взаимного доверия. Оно складывается в условиях определенного климата и развившейся на этом фоне культуры («исторического тела»). Разрушение этого поля доверия чревато разрушением как социума в целом, так и отдельного человека. Задача политиков и философов состоит во всяческом укреплении и наращивании поля доверия. Оно и есть истинная идентичность, которая формирует будущее на основе прошлого.

[47] Laplantine F. Quand le moi devient autre. Connaître, échanger, transformer. Paris: CNRS éditions, 2012.

Не устраивает японского философа и западное представление о человеке как о независимом атоме. Для Вацудзи Тэцуро (как и его учителя Нисиды Китаро) человек – прежде всего продукт национальной культуры. Термин *нингэн* («человек» и «человечество») отражает фундаментальный двойственный характер человека как одновременно индивидуального и общественного существа.

Глава А.Н. Мещерякова повествует, казалось бы, о временах давно прошедших – рубеже XIX и XX вв., но то, что происходило в Японии периода Мэйдзи, находит явные отголоски в недавней российской истории.

Открывшись миру после двух с половиной веков автаркии, Япония оказалась на распутье: одни японцы «панически боялись, что их может постичь участь других азиатских и африканских стран – порабощение и уничтожение собственной культуры», другим казалось, что «в стране не существует достойной уважения культуры и цивилизации, а спасение может принести только тотальная вестернизация», они «желали избавиться от своей “японскости” [...] и стать “настоящими” европейцами». Не то же ли самое происходило в России после падения «железного занавеса»? И не те же ли безуспешные попытки утвердить себя в качестве европейской страны обернулись горьким разочарованием и обидой, вызвав «от противного» подъем антизападных настроений, возрождение интереса к «особому пути» и поискам внутренних источников позитивной идентичности? Новейшая история противостояния современных российских «западников» и «славянофилов» напоминает спор двух авторитетных японских авторов, один из которых утверждал: «Япония расположена в Азии, но ее структура является европейской», другой же настаивал на уникальности и неповторимости страны, которая должна выполнить свое «небесное предназначение» и стать «истоком для будущей восточной цивилизации».

Воодушевленность идеей создания государства-нации (в противовес прежней сословно-фрагментированной общественной системе) позволила японцам добиться выдающихся успехов в экономике, образовании и военном деле – но увлеченность мыслями о величии и особом предназначении привела к экспансионизму, имевшему катастрофические последствия для страны и ее народа, – заключает А.Н. Мещеряков.

Китайское представление о собственной цивилизации как об уникальной модели, трансформирующейся во времени и пространстве (глава А.А. Закурдаева) основывается на диалектическом понимании универсальных законов развития: любой объект как единое целое функционирует вследствие противостояния противоположностей (*инь* и *ян*), одна из которых выступает в качестве доминанты и задает модели отношений в социальной, политической, военной, экономической и культурной сферах жизни китайского общества.

Отсутствие четкой терминологической дифференциации между этносом и нацией указывает на их единство, принадлежность одной трансформирующейся форме *миньцзу*, внутри которой имеют место многосторонние противоречия. *Миньцзу* и *гоцзя* (государство) принято считать исторически обусловленными взаимосвязанными сторонами одного целого. Трансформация *миньцзу* включает происхождение, развитие и «смерть». Чжунгожэнь – «Человек Срединного государства» – общее наименование для всех жителей КНР. Это – не этнический термин, его границы меняются вместе с границами китайской цивилизации.

Государственная власть, выступающая в роли активной стороны в лице своего огромного бюрократического аппарата, проникает во все сферы жизни народа как пассивной стороны, одной формы – государства. Такое проникновение обеспечивает целостность страны и единство ее внутреннего содержания независимо от степени культурной сложности. Китайское руководство отстаивает принцип невмешательства во внутренние дела государства и минимизирует внешние воздействия на свое общество. Обычный китаец, идентифицируя себя с нацией, прежде всего, на правах подчиненной стороны признает и принимает политику доминантной, управляющей, стороны (китайца-управленца) и полноценно встраивается в социально-политическую, экономическую и культурную систему, юридически оформленную в Конституции КНР на данном этапе исторического развития.

* * *

Предпринятые авторами этой книги исследования свидетельствуют о сложных перипетиях государства-нации со времени его зарождения на заре Нового времени до наших дней. Европейская *par excellence*, эта модель долго претендовала на универсальность, что выразилось, в частности, в попытках распространить ее (на уровне практики или дискурса) далеко за пределы исходного ареала. Сегодня, однако, очевидно, во-первых, что не все попытки сконструировать государство-нацию могут быть успешными (об этом, в частности, свидетельствуют бесконечные межобщинные конфликты, гражданские войны и государственные перевороты, сотрясающие постколониальные государства, провозгласившие себя нациями, но так и не ставшие ими). Во-вторых, что не все независимые государства готовы заимствовать западный опыт и предпочитают иные, более соответствующие их политической и культурной традиции формы легитимации власти. В-третьих, что сама якобинская модель подвергается эрозии, проявляющейся в этнизации и расиализации гражданской нации.

С.В. Соколовский

ОНТО-ЛОГИКИ НАЦИОНАЛЬНОГО: КУЛЬТУРНАЯ СЛОЖНОСТЬ НАЦИОНАЛЬНЫХ СООБЩЕСТВ И ПРОБЛЕМЫ ЕЕ КАТЕГОРИЗАЦИИ[1]

> Противоречивая концептуальная пара – идентичность и особость – не составляют адекватного контекста для понимания того, как организовано множество. <...>
>
> Антропология множества есть антропология единичного и общего.
>
> *М. Хардт, А. Негри*[2]

Чуть более четверти века назад, открывая свою книгу по критической этнографии Запада[3], известный американский антрополог Джеймс Клиффорд выбрал в качестве подзаголовка для своего введения строки из поэмы Уильяма Карлоса Уильямса «Чистые продукты <Америки> сошли с ума...» В комментарии к этим строкам – своего рода эпиграфа к книге – Клиффорд пишет, что Уильямс утратил равновесие, оказавшись среди постоянно перемещающихся людей, обломков традиций, бесприютности мира навсегда потерянных корней и подлинности, где все некогда прекрасные и девственные места оказались в невозвратном прошлом[4]. Уильямс, как и героиня его поэмы Элси, сам был таким же «нечистым продуктом», взраставшим на «обломках традиций» и постоянно менявшим города и континенты потомком иммигранта из Англии и уроженки Пуэрто-Рико. На его восприятие, таким образом, оказал влияние его собственный опыт столкновения с сопротивляющимися классификации и всем усилиям классификаторов культурной мозаичностью и гибридностью.

Поднятая Клиффордом тема культурной сложности и поисков подлинности с неизбежностью оказывается источником сомнений, претензий, вопросов к тому, как мы понимаем современную культуру, как устанавливаем ее целостность, аутентичность, границы, однородность или мозаичность, чистоту или степень смешения. Под сомнение попадают также и вопрошающий и сама позиция вопрошания, вернее, ее обоснованность и правомерность (кто задает такие вопросы, с какой целью, с какой позиции, по какому праву). Существует также критика оснований и методов вопрошания этого рода: не ограничено ли восприятие вопрошающего его собственным культурным кругозором, предоставляет ли нам особый опыт или специальная подготовка позицию с обзором, дающим возможность выделять и сравнивать разнообразные элементы культуры или различные культуры и общества?

Размышления о нации как поле столкновения различных идеологий, словарей, концепций, позиций продолжает удивлять степенью присущей этому полю гетероглоссии, вызывающей когнитивный диссонанс у всякого, кто с этим полем по необходимости столкнулся. Вот почему любая попытка разобраться со сложностью этого понятия, в том числе и в отношении культуры (т. е. в избранном здесь аспекте «культурной сложности»), должна предваряться рассмотрением самих возможностей такого анализа. Прежний опыт категоризации человеческих сообществ свидетельствует о том, что не следует спешить с погружением в материал и анализом «содержания», не разобравшись с привлекаемым для этого концептуальным инструментарием, процедурами и методами, за счет и с помощью которых определяются границы таких сообществ и осуществляется исследование.

Тема «культурной сложности наций» сама оказывается устроенной совсем непросто, поскольку в ее фокусе оказываются явления, хотя и часто упоминаемые, но даже в буквальном смысле вовсе не очевидные, словом, феномены того разряда, которые нельзя увидеть, потрогать, понюхать или попробовать на зуб.

[1] Глава написана при поддержке РНФ, проект № 15-18-00099.

[2] Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи. М.: Культурная революция, 2006. С. 163.

[3] Название этой книги (The Predicament of Culture) трудно точно передать по-русски. Его можно перевести и как «Злоключения (варианты: “сложности”, “недоразумения”, “трудности”, “дилеммы”) с культурой»; я предпочитаю передавать смысл этого названия как «Претворение культуры».

[4] Clifford James. The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge, MA: Harvard Univ. press, 1988. С. 3–6.

Рассуждения о такого рода вещах требуют воображения, особых навыков и специальной подготовки. Само их существование нуждается в доказательствах, поскольку в обычных каналах восприятия они, как только что утверждалось, не манифестируются. Иными словами, они не являются собирательными существительными, хотя и обозначают раздельные совокупности, состоящие из полагаемых в чем-то эквивалентными единиц, и их семантика, вне всякого сомнения, содержит смысл собирательности. Некоторые из них представляют также абстрактные и сконструированные в соответствии с определенными принципами и правилами таксономические категории или классы (культура, язык)[5]. Помимо прочего, они достаются нам уже в качестве готовых категорий[6], поскольку язык содержит категоризацию, усваиваемую нами с детства и используемую почти всегда бессознательно.

Попытка одновременного рассмотрения нации и культуры с необходимостью связана с обращением к нескольким масштабным исследовательским традициям, обширным проблемным областям, темам и литературам из весьма широкого набора различных специализаций в рамках социального и гуманитарного знания. Как в прославленной новелле Борхеса о библиотеке, мы оказываемся в лабиринте уходящих в сумрак стеллажей с тысячами томов о *национализме* и *нации* (с ее коррелятами – *народом* и *населением,* и не менее интригующей категорией *множества*), *культуре* (и ее вечным антагонистом – *природой*), *государстве* и *обществе*. Реки чернил были пролиты для описания взаимосвязей и зависимостей этих фундаментальных для западного гуманитарного знания понятий, однако и сегодня вряд ли кто-либо сможет сходу указать на существенные расхождения между «мультикультурным государством», «мультикультурным обществом» и характеризующейся «культурным многообразием» нацией. Такого рода переплетению, сближению и склейке понятий государства, общества и культуры мы обязаны и самому национализму как идеологии, освящающей совпадение культурных и политических границ, и мировоззрению эпохи модерна, а точнее – кантовским географическому времени и календарному пространству, благодаря внедрению которых в общественное сознание воображение обществ, культур и государств как персонажей, перемещающихся во времени и пространстве в полной аналогии с физическими телами, стало возможным. Благодаря модерному сознанию с его специфическими концепциями времени и пространства возникла и сама «объективная» (надпространственная и вневременная) позиция наблюдателя, из перспективы которой написано большинство работ о нациях и национализме и задана сама возможность их объективистского исследования.

Является ли, однако, такого рода объективизм единственной исследовательской стратегией? С языка человека эпохи модерна легко слетают выражения «эволюция культуры (общества, государства)», «социальные (природные, культурные) изменения», «судьба нации (государства)», однако их смыслы, как и природа этих коллективных исторических персонажей, которым приписывается обладание судьбой или способность к изменениям и эволюции, остаются неясными. Макс Вебер был, видимо, в числе первых, кто обратил внимание на нечеткость и смутность массовых представлений о характере и природе национальных сообществ[7]. С тех пор к его голосу присоединилось множество философов, социологов, историков, политологов и антропологов, что свидетельствует, по меньшей мере, о том, что и сегодня у ученых разных специализаций, работающих в области исследований национализма и культуры, множественная семантика этих всеохватных категорий порождает сомнения в их операциональности.

Учитывая столь высокий уровень неопределенности содержания и смыслов перечисленных выше понятий, можно усомниться и в осмысленности анализа их сопряжений, ведь наложение одной неотшлифованной линзы на другую, столь же мутную, вряд ли позволит лучше рассмотреть детали предмета. Рассматриваем ли мы нацию через призму культуры, или культуру через «национальную оптику» и используем ли метафору микроскопа или телескопа – изначальная непроясненность фундаментальных для такого рода рассмотрения предмета и инструмента анализа не только остается с нами, но, как кажется, даже усиливается. Для соположения *культуры* и *нации* нам просто необходима определенность как *контекста*

[5] Само абстрагирование, как отмечает У. Эко, обозначает разные процедуры в разных философских традициях: у Локка – выделение общего из особенного и отбрасывание последнего (*Локк Дж.* Сочинения. Т. 1. Опыт о человеческом разумении. М.: Мысль, 1985. С. 467–468); у эмпиристов – конструирование; у Канта – рассмотрение отдельного, противопоставляемое схватыванию единичного (*Eco Umberto*. Kant e l'ornitorinco. Milano, 1997. P. 75).

[6] Под категорией (и, по импликации, процессом категоризации) я, вслед за Элеанор Рош, буду понимать некоторое число объектов, полагающихся эквивалентными и потому объединяемые в единое множество (экстенсионал), в то время как таксономия предполагает объединение объектов в иерархически соподчиненные классы (*Rosch Eleanor*. Principles of Categorization // *Margolis E., Lawrence St.* (eds.). Concepts: Core Readings. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology, 1999. P. 189). Иными словами, при таком подходе все нации будут включены в единую категорию, а отдельная нация может выступать как таксон по отношению к составляющим ее элементам.

[7] «Если понятие “нация” и может определяться недвусмысленно, то оно не может быть описано с точки зрения эмпирических характеристик, общих для тех, кто считают себя членами нации» (Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie – 5 rev. Aufl.; Tübingen: Mohr, 1980. S. 528).

этой операции (ее локально оправданной цели), так и задаваемая определенностью этого контекста ясность смыслов, которых этим понятиям с очевидностью не хватает.

Неопределенность контекста может преодолеваться опытным путем – за счет обнаружения конкретных случаев, в которых интересующие нас понятия уже сополагались, а также реконструкции целей, которыми такого рода сопоставления обосновывались. На этом пути, однако, возникает трудность, связанная с критериями отбора таких контекстов, поскольку нет никакой гарантии, что их создатели были озабочены ясностью и определенностью терминологических смыслов. И даже если такого рода ценности ими разделялись, реализованные в этой области исследования не обязательно соответствовали целям и замыслу, реализуемому в рамках представляемого в этой книге проекта. Некоторым подспорьем является то обстоятельство, что в сфере собственно научного поиска отнюдь не всякая цель может быть признана легитимной, и в этом смысле научная идеология все-таки отличается от прочих, что и может выступать в качестве общего ориентира в путешествии по истории размышлений о нациях и культурах.

Наиболее строгими текстами в отношении ясности и однозначности используемых в них понятий в рамках гуманитарного знания (оставляя пока в стороне логику и философию) остаются тексты юридические, в силу чего их использование на начальном этапе уяснения рассматриваемых понятий кажется привлекательным. Кроме того, есть еще и ограничение вполне практического свойства: невозможно уже во введении рассматривать весь пучок связанных между собой понятий одновременно, и для вступления в интересующую нас проблематику уместно начать с какого-либо одного из упомянутых выше интегративных и тотализующих концептов (термин Гирца[8]). Лучшим из кандидатов, как по причине его центральности для рассматриваемых здесь проблем, так и с практической точки зрения, представляется понятие нации.

I. Нация: история сомнений

Фундаментальность понятия «нация» с самого начала его функционирования как научного концепта оказалась парадоксальным образом связанной с основательностью сомнений относительно его полезности для науки и эпистемологического статуса – со спорами о его ясности, операциональности и фактичности или фиктивности.

Известно, что субъектом самоуправления в международном праве является *народ*, который определяется обычно как «население несамоуправляемой территории» (сравни, например, Конвенцию Монтевидео 1933 г.), выбирающее политический режим или форму правления, с возникающими затем возможностями присоединения к другому государству (формы ассоциации могут быть разными) или образования собственного государства, в результате чего это население вливается в другую нацию, или же образует новую. Таким образом, понятие народа здесь не несет представления о культурно-языковом единстве и не может подменяться идеей этнического сообщества, но означает, прежде всего, политическую общность. Очевидно, что это определение подразумевает демократический контекст, при котором в результате свободного самоопределения народа возникают и нация, и государство (именно поэтому – по распространенному клише – «власть принадлежит народу», а не население принадлежит государству и выступает его атрибутом, как это иногда получается у администраторов). Следует также обратить внимание на то обстоятельство, что в результате акта самоопределения одновременно меняется статус как населения, превращающегося в гражданскую нацию, так и территории, образующей самостоятельное и независимое государство.

В таком сценарии остаются, впрочем, некоторые спорные проблемы философско-правового и политического характера, связанные с содержанием частицы «само-» в термине «самоопределение», поскольку очевидно, что концепт «несамоуправляемой территории» основан на идее нелегитимности «управления извне», т. е. на наличии колониального управления. От того, какие именно принципы используются в классификации населения при его делении на колонизаторов и колонизуемых, как интерпретируется здесь история заселения территории, насколько значимыми считаются языковые, культурные, конфессиональные и иные различия между отдельными входящими в это население группами, зависит в итоге не только степень автономности и независимости новой политической единицы, но и складывание самой нации как самоуправляемого гражданского сообщества. Острые дискуссии разворачиваются и в связи с понятием собственности на территорию, а также в ходе обсуждения легитимных оснований владения ею. Эти споры имеют прямое отношение к содержанию понятия нация, поскольку территориальность, как это видно из приведенного выше определения, остается его существенной характеристикой. Однако прежде необходимо все-таки уточнить значение и роль основного «претендента» на такое владение, а значит и вернуться к прояснению самого понятия *нация*.

История сомнений относительно операциональности понятия «нация» и сопряженных с ним концептов наверняка не может быть написана как единственная и исчерпывающая, поскольку с самого своего рождения оно не отличалась четкостью, и критиков у него было много. Я приведу лишь несколько эпизодов этой истории, ставящих под сомнение утверждение, что по-

[8] "great, integrative, totalizing concepts" (Geertz C. The World in Pieces: Culture and Politics at the End of the Century // Geertz C. Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics. Princeton: Princeton university press, 2000. P. 221).

нятие нации некогда обладало столь востребованными в научном дискурсе ясностью и строгостью. Один из таких характерных эпизодов приводится в известной статье В.А. Тишкова «Забыть о нации», появившейся в 1998 г. в журнале «Вопросы философии»:

«У меня обнаружился мощный союзник, позволивший более свободно сформулировать собственные мысли, которые до этого высказывались в осторожной форме. Речь идет о глобальной и долговременной мистификации вокруг терминов нация и национализм, которые, на мой взгляд, не являются научными и политически операциональными категориями. К моему облегчению, точно такой же вопрос был недавно задан выдающимся американским антропологом Клиффордом Гирцем на семинаре по проблемам национализма в Принстонском институте высших исследований:

"Для меня смысл вопроса состоит в том, насколько полезна идея "национализма" для понимания всего этого, прежде всего с интеллектуальной точки зрения, а затем с точки зрения политики? У меня нет простого или сложного ответа на этот вопрос. Но есть сомнения, которые возникают, когда видишь столь организующие концепты, как "страна", "народ", "общество" и, конечно, "государство", все они, похоже, утопают в концепте "национализм" как будто бы это какой-то странный магнит. Их сила и значение утрачиваются или ослабевают по мере того как они оказываются взаимозаменяемыми с последним и друг с другом: своего рода множественные синонимы с плавающими обозначениями"»[9].

В лекции 1997 г. Гирц приводил свои давние размышления, впервые записанные им в январе 1961 г.[10] и опубликованные уже в 1963 г. в известной и впоследствии неоднократно перепечатываемой статье "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States", включенной в качестве отдельной главы в знаменитый сборник «Интерпретация культур» (1973; перевод на русский 2004), а затем в вышедший позднее сборник его статей "Available Light"[11]. При этом он, в свою очередь, ссылается на предшественников такого рода сомнений, называя, в числе прочих, Ганди, и ссылаясь на публикации 1940–1950-х гг. К. Дойча, Р. Эмерсона, Дж. Коулмена и др. Перечисленным исследователям принадлежат солидные труды по истории национализма, содержащие критику той самой, по выражению Гирца, «отупляющей ауры концептуальной двусмысленности, присущей терминам "нация", "национальность" и "национализм"»[12]. Нетрудно представить, что и эти авторы, в свою очередь, искали поддержки для собственной критики этих понятий, опираясь на авторитет предшественников. Одним словом, при некотором желании сомнения в операциональности понятия и даже призыв забыть о нации как о концепте, сколько-нибудь пригодном для научного анализа (в отличие от нации как категории политической практики или националистического дискурса), можно обнаружить фактически с момента вхождения этого понятия в научный оборот. Именно поэтому Гирц пишет, что вопреки обилию работ о национализме, использованный в них как лекарство от двусмысленности теоретический эклектизм, обусловленный различиями между множеством взаимно слабоувязанных и обсуждаемых в рамках этой области проблем, привел лишь к смешению политических, психологических, культурных и демографических факторов, что в свою очередь лишь усугубило изначальную терминологическую размытость самого понятия «нация».

Однако относятся ли замечания о размытости, неясности, многозначности исключительно к понятию нации? Разве концепты общества и культуры не столь же нечетки и двусмысленны? Радикальные трансформации и коренное переосмысление, которым подверглись научные представления о культуре и обществе на исходе XX в., остаются в некотором смысле неосвоенными российскими обществоведами, чего нельзя утверждать в отношении исследований национализма, которым, видимо, в силу их политической злободневности, было уделено у нас больше внимания. Впрочем, даже в тех исследовательских традициях, где эти революционные подходы к концептуализации культуры и общества (или, скорее, социальности) сформировались, они пока мало повлияли на концептуализацию нации и исследования национализма, чему, разумеется есть причины, главной из которых остается радикализм этих концепций, ставящий под вопрос всю аксиоматику западного социального знания и предлагающий столь глубокие преобразования и изменения такого масштаба, к которым большинство исследователей пока не готовы. Собственно говоря, именно это обстоятельство и определяет порядок рассмотрения проблем, возникающих на пересечении исследовательских полей нации, культуры и общества. Здесь вряд ли будет уместным изложение истории дискуссий в рамках различных трактовок и подходов к кон-

[9] Тишков В.А. Забыть о нации (пост-националистическое понимание национализма) // Вопросы философии. 1998. № 9. С. 3; автор ссылается на доклад Гирца: Geertz C. Thoughts on Researching Nationalism // Workshop on Understanding Nationalism, Institute for Advanced Studies, Princeton University. 4–6 December 1997. P. 1 [Manuscript, 4 p.]

[10] Датированный 76-страничный машинописный экземпляр рукописи хранится в библиотеке Чикагского университета.

[11] Geertz C. The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States // Geertz C. (ed.) Old Societies and New States: the Quest for Modernity in Asia and Africa. N.Y.: Glencoe & The Free Press; L.: Collier-Macmillan, 1963. P. 105–157; Ibid. Available Light. Ch. 11. P. 218–264 [в русском переводе эта глава названа «Интеграционная революция: изначальные чувства и гражданская политика в новых государствах»].

[12] Geertz C. The Interpretation of Cultures. Basic Books, 1973. P. 257.

цептуализации понятия нации. Необходимо лишь заметить, что описанные Гирцем еще в начале 1960-х гг. проблемы с операциональностью этого понятия к 1990-м гг. лишь усугубились. Причиной на этот раз стало углубление и рост масштаба процессов глобализации, затруднивших аналитическое различение и разведение национальных и транснациональных факторов, что, в свою очередь, поставило под вопрос адекватность исследований национализмов и культур в качестве сугубо локальных феноменов и привлекло внимание исследователей к транснациональным явлениям и транскультурным процессам, в том числе и в сфере национального самосознания.

Американский антрополог и проницательный критик многих базовых понятий в концептуальном аппарате этой дисциплины Арджун Аппадураи в эссе «Патриотизм и его будущее», учитывая многообразие обозначаемых термином «нация» локальностей, практик, институтов и солидарностей, призвал к «размышлениям за пределами нации»[13]. Призыв этот в эпоху, уже признанную постнациональной, представляется весьма уместным. Ведь если всерьез отнестись к определению нашего времени как постнационального – определению, которое подчеркивает беспрецедентный масштаб перемещения людей, вещей и идей поверх всех национальных границ, размах глобализации, власть международных корпораций, конкурирующих сегодня с властью государств и международных организаций, а также растущую роль транснациональной политики диаспор и радикальные перемены в политических технологиях, обусловленные появлением новых медиа и, прежде всего, Интернета, то можно усомниться в осмысленности рассмотрения культурной динамики в терминах культурного многообразия наций.

Может быть, настало время говорить о культурном многообразии региональных рынков, или зон влияния конкретных транснациональных корпораций, политических, экономических и военных блоков? Локальные конфликты именно потому мгновенно становятся международными, что собственные ставки и интересы в локальной политике имеют множество транслокальных, транснациональных и глобальных акторов. Мониторинг «национальных» событий уже давно проводят не только государственные ведомства, но организации, департаменты и институты ООН, а также международные правозащитные организации, подобные Amnesty International. Гуманитарные организации Красного Креста и Врачей без границ разворачивают свои операции по всему миру. Эффективное лоббирование диаспор заставляет правительства географически далеких стран мгновенно реагировать на любой конфликт в Европе, и аналитикам остается гадать, является ли санкционная политика Канады следствием ее обычного внешнеполитического курса в фарватере внешней политики США, или результатом лоббирования политически организованной украинской диаспоры. Быть может, исследование, например, культурных противоречий в рамках блока НАТО лучше соответствует этой новой реальности, нежели изучение культурного многообразия французской, российской или испанской наций? Пост- и наднациональные формы организации уже давно исследуются социологами и антропологами, а в таких дисциплинах, как исследования глобализации и антропология организаций, они изучаются уже более четверти века. Аппадураи как теоретик, воспитанный в рамках марксистской традиции исследований культуры, в упомянутой выше работе описывает боснийский конфликт (обычно трактуемый как национально-территориальный) как движимый транснациональными интересами, лишь закамуфлированными национальной риторикой[14] (перефразируя Сталина – этот конфликт выступает как национальный по форме, но транснациональный по существу).

II. Нации как воображаемые сообщества

Отечественная теоретическая мысль в области исследований национального стагнирует, удовлетворившись формулами нации как воображаемого сообщества и сообщества членства, как если бы они уже исчерпывающе объясняли суть многообразных национальных феноменов. Вопросы о том, какие виды воображения необходимы для воображения сообществ и какой тип членства подразумевается или используется в них, пока по каким-то причинам даже не стоят в повестке исследований. Между тем поиск ответов именно на вопросы такого рода способен, как представляется, сделать существенный вклад в критику социального и политического мышления в области исследований национальных и культурных феноменов.

Определение Андерсоном нации как «воображаемого сообщества» давно стало клише, однако его частое употребление на удивление мало помогло как пониманию интенции самого автора, введшего это выражение в оборот, так и исследованию сути того воображения, о котором может идти речь в разговоре о нации как сообществе воображаемом. В самом деле, и по собственному опыту, и по книгам, мы знакомы со множеством видов воображения. Мы говорим, например, не только о музыкальном, писательском и поэтическом воображении[15], но и о воображении научном (а в его рамках – о математическом, физическом, социологическом и этнографическом, и даже социобиологиче-

[13] "We need to think ourselves beyond the nation..." (Appadurai A. Patriotism and Its Futures // Public Culture. 1993. Vol. 5. No. 3. P. 411–429).

[14] Appadurai A. Op. cit. P. 165–166.

[15] Ф. Бэкон полагал, что именно оно является источником и фундаментом всякой поэзии, в то время как разум лежит в основе логики, но и его способно захватывать воображение, действующее как посредник между разумом и волей, логикой и этикой, решением и действием (Бэкон Ф. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1977. 2-е испр. и дополн. изд. С. 277).

ском[16]), воображении средневековом, нововременном и современном[17], политическом и религиозном (в том числе христианском, иудейском, индуистском и т. д.[18]), диалектическом и диалогическом, кулинарном и парфюмерном и т. д. и т. п. Перечисление всех этих видов, модусов и специальных сфер воображения создает обманчивое впечатление, что речь идет, в итоге, о разных ипостасях единой человеческой способности. Термин, однако, употребляется сегодня настолько широко, что авторы обзоров состояния исследований в этой области до сих пор не отваживались выдвинуть на роль его референта какую-то единственную человеческую способность или функцию, не говоря уже о едином определении, охватывающем все эти свойства и способным выделить общее из существующего набора случаев конкретного применения того семейства омонимичных понятий, которое обозначается термином «воображение» в когнитивистике, философии познания, в эстетике и теории искусства, в теории литературы, этике, религиоведении и т. д.[19]

Действительно, при упоминании воображения речь может идти о спонтанной или намеренной визуализации отсутствующего в поле зрения, но вполне реального объекта, или вещах идеальных, возможных, желаемых, но никогда не виданных, о сенсорных образах, вовсе не требующих зрения и визуальной образности (как это бывает в некоторых проявлениях музыкального, обонятельного или тактильного воображения), о воображении когнитивном, не опирающемся на сенсорику (как в случае, например, математического воображения), наконец, о воображении как «состоянии сознания» или лиминальной способности, опосредующей работу восприятия и сознания и т. д. Воображать можно вовсе не существующие вещи, которые могут заранее считаться фикцией или фантазией (мифологические существа), либо те, которые полагаются реальными, но недоступными для чувственного восприятия (субатомные частицы, энергетические поля). О воображении может идти речь и в случаях "примысливания" реальным вещам новых качеств и свойств, так сказать – дополнения реальности, ее достраивания до соответствия прошлому (так мы всегда видим, например, лишь две из существующих четырех сторон здания и мысленно достраиваем трехмерные объекты до их целостного облика) или желаемому образу (так, к примеру, мы часто не замечаем деталей, не вписывающихся в наш образ конкретной вещи).

Какой вид, тип или аспект воображения имеется в виду, когда говорят о «воображаемых сообществах»? Поскольку Андерсон и ряд принявших его определение авторов рассматривают «воображаемые сообщества» в качестве не просто более или менее удачной метафоры, но именно как дефиницию нации, стоит отнестись к этой формуле с надлежащей серьезностью. Очевидно, что воображение рассматривается в данном случае как ключевой признак нации и важнейшее свидетельство ее существования. Узнать в рамках этой логики, чем является нация, невозможно без знания о том, чем является воображение. Более прочих вклад в существующие сегодня теории воображения сделали философы и психологи, именно поэтому обращение к рассмотрению проблематики, связанной с воображением, практически неизбежно предполагает и обращение к их концепциям.

По всей видимости, для наших целей потребуются знания лишь о так называемом социальном воображении[20] в духе работы Алэна Корбена о запахах в социальном воображении французов[21], если речь не сведется вообще к обсуждению *представлений* о социальном – своего рода этносоциологии, но не в советском ее понимании, а в том ее значении, которое этот термин может разделять с этноботаникой, этнозоологией, этнометеорологией и т. д., т. е. когда он отсылает к массовым или народным представлениям о социальности и социальных группах, конгломератах, сборищах, сообществах, совокупностях и т. п. Кроме того, в рамках рассматриваемых здесь проблем нет нужды пытаться выстроить типологию всех видов воображения или, как это делается в посвященных воображению философских работах, характеризовать его отличия от восприятия, памяти, веры, понимания или предвидения на основе феноменологических исследований и изучения его когнитивной архитектуры, однако было бы важно попытаться усмотреть его отличия, если таковые имеются, от представления и

[16] Ср., напр.: Comaroff J., Comaroff J. Ethnography and the Historical Imagination. San Francisco: Westview press, 1992; Maxwell M. The Sociobiological Imagination. N.Y.: State University of New York Press, 1991; Mills C.W. The Sociological Imagination. Oxford: Oxford University press, 1959; Atkinson P. The Ethnographic Imagination: Textual Constructions of Reality. L.: Routledge, 1990; Willis P. The Ethnographic Imagination. Cambridge: Polity press, 2000; и др.

[17] Ср.: Tracy L., Massey J. (eds.). Heads will roll: decapitation in the medieval and early modern imagination. Boston: Brill, 2012; Heller A. The Three Logics of Modernity and the Double Bind of the Modern Imagination. Budapest: Collegium Budapest, 2000; и др.

[18] Ср.: Hughes A.W. The Texture of the Divine: Imagination in Medieval Islamic and Jewish Thought. Bloomington: Indiana University press, 2004; Greeley A.M. The Catholic Imagination. Berkeley: University of California Press, 2000.

[19] Stevenson L. Twelve Conceptions of Imagination // British Journal of Aesthetics. 2003. Vol. 43, No. 3. P. 238–259; Strawson P.F. Imagination and Perception // Foster L., Swanson J.W. (eds.) Experience and Theory. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1970. P. 31–54; Walton K. Mimesis as Make-Believe, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.

[20] Отчасти, быть может, также о воображении литературном и музыкальном, если рассматривать роман и оперу как формы, пробуждающие национальное самосознание.

[21] Corbin A. The Foul and the Fragrant: Odour and the French Social Imagination. N.Y.: Berg, 1986.

фантазии. Я, например, вовсе не убежден, что базовая метафора Андерсона о воображаемом сообществе подтверждается приводимыми им рассуждениями. По первому впечатлению, в контексте его рассуждений, кажется, точнее было бы говорить о *представлении* нации или национального сообщества. Однако для того, чтобы понимать разницу и методологические и теоретические следствия выбора термина (воображается или представляется нация в его дефиниции и приводимых им примерах, и существует ли вообще разница между воображением и представлением), необходимо внимательнее отнестись к концепциям воображения и представления (репрезентации) вообще, в том числе и в контексте рассуждений о «воображаемых сообществах». Кроме того, неплохо было бы четче представлять, чем именно отличается (если отличается) *образ* от *репрезентации*?

О концепциях воображения и воображении нации

Действительно, что такое воображение? Как представляют себе его сущность и его работу современные ученые и философы? Какое место ему отводится в ряду других человеческих умений и способностей? Как, например, оно соотносится с актами чувственного восприятия, памяти, интерпретации, понимания? Чем оно отличается от веры, желания, предположения, воспоминания?

Известно, что воображение занимало центральное место в философских системах Канта, Фихте, Шеллинга и Новалиса (Декарт, хотя и изгнал его из своей концепции *cogito*, отвел ему весьма почетную роль в своем методе, описанном в его *Правилах для руководства ума*[22]). Столь же центральное, хотя менее явное положение, оно занимало и у Гегеля[23]. Соответствующее внимание ему было уделено в работах Гуссерля и Хайдеггера. Сартр посвятил ему диссертацию, курс лекций и отдельную книгу[24]. Только за последний век сформировались феноменологические (Брентано, Гуссерль, Бергсон, Ингарден), онтологические (Хайдеггер), экзистенциалистские (Сартр), поэтические (Башляр), диалектические (Мерло-Понти), герменевтические (Рикёр, Кристева, Лиотар, Ваттимо), аналитические (Райл, Стросон, Деннет), постмодернистские (Альтюссер, Лакан, Фуко), нарративистские (Фабиани) и, наконец, за рамками философии – нейро-когнитивистские трактовки воображения (Фодор, Пайвио, Косслин, Пилишин), вступавшие в сложные отношения взаимовлияния, конкуренции и наследования. Список можно было бы продолжать, но и без этого вполне очевидно, что проблематика воображения не только остается актуальной, но оказывается в центре внимания философов, и дискуссии относительно статуса этой человеческой способности (или, скорее, группы способностей) приобретают все более острый характер, драматичность которого усугубляется новыми открытиями в когнитивных науках – нейропсихологии, нейролингвистике и исследованиях мозга. Модели, в рамках которых происходило обсуждение и развитие концепций воображения, имеют весьма почтенный возраст: многие существенные их характеристики были сформулированы уже Платоном и Аристотелем.

Если говорить о терминологической стороне проблемы, то можно утверждать, что практически все сегодняшние смыслы этого термина восходят к классической древнегреческой философии или сохраняют следы ее влияния. Оксфордский словарь английского языка в качестве первого и важнейшего значения понятия приводит обладание образом или концептом, в данный момент отсутствующим в перцептивном восприятии. Греческие философы использовали для обозначения этой способности термин *фантасиа*, смысл которого не стоит отождествлять с современными значениями понятия «фантазия». Древнегреческая *фантасиа* отличается по своей семантике от бытующих сегодня трактовок понятий *воображение* и *фантазия*. Главным отличием остается то, что в классической традиции эта способность не была связана с художественным творчеством и, таким образом, творческое воображение полностью выпадает из объема *фантасиа*. И хотя *фантасиа* в отличие от современного воображения вовсе не предполагает тесной связи с концепцией субъекта (учреждение этой связи – заслуга Декарта), философские проблемы, затронутые греческими философами, сохраняют свою актуальность.

Авторство термина *фантасиа* (от греческого глагола *phainastai* – являться, казаться), принадлежит, по всей видимости, Платону, употреблявшему его в диалогах Тимей, Софист и Республика. Однако у него это понятие, в отличие от концепции воображения у Аристотеля, не является самостоятельным и определяется как суждение, основанное на чувстве, т. е. выступает как синтез или смесь *aisthesis* (чувственного восприятия) и *doxa* (мнений или суждений), в то время как в аристотелевской трактовке оно соответствует самостоятельной способности, осуществляющей посредничество между *aisthesis* и дискурсивным мышлением (*dianoia*). Являясь источником ментальных образов из перерабатываемых им чувственных данных, *фантасиа* превращает их в репрезентации (*phantasmata*), делая их тем самым пригодными для дальнейшей обработки в *dianoia*. Таким образом, Аристотель впервые предлагает решение важнейшей философской

[22] Декарт Р. Правила для руководства ума / пер. с лат. М.А. Гарнцева // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. 1. С. 77–152.

[23] Bates J.N. Hegel's Theory of Imagination. Albany: State University of New York Press, 2004.

[24] Sartre J.-P. L'Imagination. P. Presses Universitaires de France, 1936 (пер. на англ.: The Psychology of Imagination. N.Y.: Philosophical Library, [1948], 1972; The Imagination. L.: Routledge, 2012); Ibid. L'Imaginaire. P., 1940 (пер. на англ.: The Imaginary. L.: Routledge, 2004).

проблемы преобразования материального и физиологического в идеальное (образное и ментальное), подчеркивая тем самым ключевую роль *фантасиа* как способности, обеспечивающей связь человеческого сознания и мышления с реальным миром. В связи с намерением обсудить здесь проблематику воображаемых сообществ для нас особенно важно, что древнегреческий философ не ограничивает *фантасиа* связью с наличными чувственными данными; она способна обрабатывать их и в процессах памяти, порождая т. н. *eikones* – образы памяти, или в сновидениях, производя *eidola* – образы в снах, опираясь не только на данные чувств, но и на прежде созданные и сохраненные образы.

Аристотелевская концепция *фантасиа* оказала свое влияние на философские концепции воображения и так называемую *философию способностей*, в то время как подход Платона надолго определил негативное отношение к воображению как к источнику возможных ошибок. Именно в силу того обстоятельства, что Платон определяет *фантасиа* как смесь чувственных данных и доксы, весь ноуменальный мир оказывается у него доступным для разума в качестве *фантасмата*, т. е. как неустойчивый мир кажимостей, в то время как основой для познания истины у него выступает мир идеальных сущностей или мир идей, пребывающий по ту сторону реальности. Доступ в мир идей обеспечивают не перцепция, но интеллектуальное постижение, интуиция и вдохновение, а также предзаданность разуму идеальных форм.

Ни у Платона, ни у Аристотеля *фантасиа* не предполагает продуктивного воображения как самостоятельного источника новизны и дополнения к перцептивным данным; она обеспечивает лишь первичную обработку этих данных, их рекомбинацию и синтез в образы, которые затем уже в виде репрезентаций становятся доступными разуму. Именно по этой причине Платон изгнал из своей республики поэтов и художников, как всего лишь воспроизводящих и копирующих природу, а в остальном – бесполезных членов общества, в отличие от ремесленников, *техне* и *мимесис*, которых приносят обществу пользу.

Наиболее древним источником в развитии тех идей, которые позволили много позже увидеть в воображении творчество, стали трактаты по риторике: способность оратора вызывать к жизни живые образы и заставлять публику верить в них была частью его умений (*техне*) – т. н. *экфрасисом* (самым ранним источником, противопоставляющим в этом контексте *фантасиа* – *мимесису*, датируемым 217 г. до н. э., является трактат Филострата об Аполлонии Тианском). Однако поскольку продуктивное воображение уже не полностью зависит от мимесиса и позволяет художнику творить без обращения к реальности, создавая более совершенные образцы, которых он не может обнаружить в реальном мире (в том числе изображения богов), постольку и, например, воображаемые сообщества в силу этого свойства воображения уже не обязательно должны быть частью реального мира, и само воображение не является ни гарантией, ни свидетельством их существования. Это парадоксальное свойство продуктивного воображения бросает тень сомнения на социальное воображение как источник социального знания. Заставляя сомневаться в воображении как знании, это свойство, тем не менее, нисколько не мешает рассматривать продукты воображения в качестве вещей (как и всякая вера или убеждение) реальных в своих последствиях. Иными словами, независимо от того, существует ли (при любых трактовках и критериях существования) конкретная нация как самостоятельное политическое сообщество, сами воображение и убежденность носителей идеологии национализма в существовании этой нации оказываются достаточными, чтобы заставить их действовать, как если бы она безусловно существовала, вплоть до принесения жизни в жертву во имя этой нации. Национальные чувства в этом отношении оказываются близкими религиозным, и не случайно у многих аналитиков в их рассуждениях о национализме и патриотизме возникает понятие «секулярная вера».

Знание философии способностей может оказаться весьма полезным для историков и антропологов и даст им возможность лучше понять роль воображения, когда речь идет о представлении себя и Других, а также уяснить и уточнить значение воображения в конструировании памяти и национальной истории. Антропологи, к сожалению, в такие работы заглядывают нечасто, обычно оставляя эти сюжеты социальным психологам, исследующим этническую/национальную идентичность. Однако у психологов есть собственные подходы, модели и концептуализации воображения, и они меньше интересуются именно той проблематикой, которая как раз и оказывается в фокусе внимания изучающих национализм и национальное самосознание антропологов и историков. Как всегда, когда заходит речь о сопредельных или более далеких дисциплинах, выходит так, что исследователи в них заняты своими заботами и не спешат прийти на выручку. Более того, из-за различий в профессиональных тезаурусах и дискурсах проблемы, ставящиеся в одной дисциплине, нередко представляются надуманными или неверными – в соседней, а вопросы, задаваемые в одной, кажутся неверно поставленными в другой. Словом, как это зачастую и происходит, спасение оказывается делом рук самих утопающих. В отношении воображения это означает, что антропологу приходится знакомиться с находками коллег из других дисциплин самому, и максимум на что он может рассчитывать – это на консультацию в отношении единственного вопроса: правильно ли он все понял.

Убедившись, что он на верном пути, он может попытаться адаптировать усвоенное и применить его к собственным проблемам и задачам. В частности, например, задаться вопросами, что мы воображаем, когда речь идет о нации, и как именно (в том числе – по каким поводам) осуществляется или развертывается это воображение, какой оно носит характер (визуальный, звуковой, тактильный, ольфакторный,

комплексный), и если один из каналов восприятия в такого рода воображении преобладает, то какие это имеет следствия для образного представления или воображения человеческих сообществ, подобных нациям. Опыт философского и психологического исследований подобных сюжетов, подсказывают нам, что этими вопросами проблематика воображения и репрезентации не исчерпывается. Например, при доминировании визуального воображения (а многие исследователи склонны рассматривать здесь визуальность в качестве основного канала восприятия, в котором развертывается образность мечтаний, грез, упований и прочих состояний, рутинно связываемых с воображением), остается вопрос, какой оно носит конкретный характер в случае воображения нации – является ли оно *пикториальным* (представлено в «картинках», которые можно разглядывать примерно так же, как мы разглядываем физические объекты в реальности), или же оно имеет *пропозициональный* и *дескриптивный* характер, когда образ опосредован словом, а визуальное является следствием языкового (ментального) описания визуализированных сцен или событий. Дебаты относительно ментальных форм репрезентации образов продолжаются с 1970-х гг. до сих пор и оцениваются сейчас как малоразрешимые, поскольку обе позиции подтверждаются эмпирически[25], что, по всей видимости, означает, что в данном случае мы сталкиваемся с недодетерминированностью обеих концепций свидетельствами опыта, т. е. с вариантом эпистемологической ситуации, описываемой в известном тезисе Дюгема-Куайна.

Изложение существующих и возможных типологий воображения и анализ его содержания, однако, вряд ли окажутся достаточными для понимания сути существующих в этой области концепций. Понимание роли воображения в познании и практической жизни невозможно вне соотнесения этой способности с другими способностями человека, т. е. вне определения ее места по отношению к актам перцепции, памяти, интерпретации, понимания. История философии предоставляет нам богатые материалы для такого предприятия, однако она не является в этом отношении единственным и привилегированным источником: как психология, так и антропология располагают собственными источниками и концептуализациями, в некоторых случаях способными конкурировать со специфически философским постижением смысла вещей. Если вести речь об отдаленном прошлом дисциплинарного знания, то существовавшие в нем некогда концептуализации вполне представимы как социально-культурные варианты *народных* космологий, онтологий и эпистемологий, иными словами, как варианты освященных авторитетом мудрости или науки мифологий, которые антрополог или психолог может встретить в полевой практике и сегодня. В этом отношении платоновскую или аристотелевскую концепцию воображения вполне можно поместить в ряд историко-географических вариаций этно- или фолкзнания, в силу исторических обстоятельств оказавшихся наиболее влиятельными его вариантами. То обстоятельство, что предложенные Платоном и Аристотелем модели познания и реальности оказали существенное влияние на развитие европейской *философской мысли* и соответствующих теорий не изымает их концептуализации из предметной области профессиональных интересов *антропологов и психологов*, не только в силу того, что эти же модели сыграли решающую роль в создании современного западного субъекта, но и потому, что взгляд на существовавшие прежде и существующие сегодня философские модели воображения и познания как на *этнознание* (т. е. как на знание сущностно историческое и локальное, и, стало быть, ограниченное местом и временем) остается возможным и вполне легитимным[26].

ImagiNation: воображаемая нация с изобретаемой культурой

Вернемся к вопросу о том, какой характер носит воображение у Андерсона, в какую концепцию укладывается его представление о воображении нации? Он предъявляет свою «дефиницию» воображаемого сообщества уже во введении: нация «это воображенное политическое сообщество, и воображается оно как что-то неизбежно ограниченное, но в то же время суверенное». И далее он поясняет: «Оно воображенное, поскольку члены даже самой маленькой нации никогда не будут знать большинства своих собратьев-по-нации, встречаться с ними или даже слышать о них, в то время как в умах каждого из них живет образ их общности. <...> Нация воображается *ограниченной*, потому что даже самая крупная из них, насчитывающая, скажем, миллиард живущих людей, имеет конечные, хотя и подвижные границы, за пределами которых находятся другие нации. <...> Она воображается как *сообщество*, поскольку независимо от фактического неравенства и эксплуатации, которые в каждой нации могут существовать, нация всегда понимается как глубокое, горизонтальное товарищество»[27].

[25] Некоторые этапы истории этих дискуссий представлены в: Block N. (ed.) Imagery. Cambridge, MA: MIT Press, 1981; Tye M. The Imagery Debate. Cambridge, MA: MIT Press, 1991 (reprinted 2000).

[26] См. обсуждение этой проблемы в несколько иной постановке (применительно к философскому знанию) в московских лекциях Ж. Дерриды (Деррида Ж. Национальность и философский национализм // Деррида Ж. Московские лекции. 1990. Свердловск: Институт философии и права УрО АН СССР, 1991. С. 43–62).

[27] Цит. по переводу на русский В.Г. Николаева (Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М.: КАНОН–ПРЕСС–Ц, 2001. С. 30–32. В оригинале это рассуждение выглядит так: “it [the nation] is an imagined political community – and imagined as both inherently limited

Он также вступает в полемику с Э. Геллнером, делая методологически важные замечания относительно характера воображения:

«Геллнер несколько устрашающе высказывает сопоставимую точку зрения, утверждая: "Национализм не есть пробуждение наций к самосознанию: он изобретает нации там, где их не существует"[28]. Однако в этой формулировке есть один изъян. Геллнер настолько озабочен тем, чтобы показать, что национализм прикрывается маской фальшивых претензий, что приравнивает "изобретение" к "фабрикации" и "фальшивости", а не к "воображению" и "творению". Тем самым он предполагает, что существуют "подлинные" сообщества, которые было бы полезно сопоставить с нациями. На самом деле, все сообщества крупнее первобытных деревень, объединенных контактом лицом к лицу (а, может быть, даже и они), – воображаемые. Сообщества следует различать не по их ложности/подлинности, а по тому стилю, в котором они воображаются»[29].

Однако в дальнейшем, на протяжении остальных глав книги, Андерсон редко возвращается к этой мысли и не объясняет, в чем же заключается специфика стиля воображения нации в отличие, скажем, от воображения деревни как сообщества, или жителей греческого полиса, или представителей любой крупной конфессии. Воображаемыми в такой трактовке оказываются также и такие политические сообщества, как государства, как известно, существовавшие в Европе даже при самых строгих критериях определения государственности по крайней мере за пару веков до возникновения наций[30]. В этом отношении дефиниция Андерсона оказывается слишком широкой, поскольку называемые им специфические признаки национального сообщества не отличают его от сообществ локальных, конфессиональных и политических, границы которых не зависят (или могут в сущности совершенно не зависеть) от культурно-языковой специфики охватываемых этими понятиями человеческих совокупностей.

Сама идея воображаемых сообществ была вдохновлена, по всей видимости, не только известным тезисом Ренана о нации как повседневном (и, разумеется, воображаемом) плебисците, но и комментариями Ролана Барта и Хэйдена Уайта к «Истории XIX века» Жюля Мишле[31], который, как пишет Андерсон, «дает нам самый яркий пример рождения национального воображения, ибо он первый стал сознательно писать *от лица* умерших»[32]. Однако стоял ли Мишле у истоков этой формулы, ведь некоторые исследователи обнаруживают ее уже у Руссо?[33]

Как известно, Мишле высоко ценил именно Руссо, предпочитая его идеи в области политической философии идеям Монтескье и Вольтера: в своем труде по истории французской революции он ссылается на Руссо более семидесяти раз, сопровождая в некоторых случаях эти цитаты многостраничными комментариями. В отличие от Андерсона, Руссо искал причины сцепления людей в сообщества не столько в развитии и изменении технологий и экономического уклада, сколько в политической психологии и той важнейшей роли, которую в соответствии с его взглядами играет в политической идентичности воображение[34]. Сущность этой связи можно приблизительно описать как зависимость представления о включенности в сообщество от структур идентичности: причисление себя к сообществу происходит не на основе личных знакомств, но на основе веры или воображения в разделяемое с ними общее, образующее фон повседневных действий и необходимую для взаимодействия с другими степень доверия. Мишле полагал, что работы Руссо способствовали укреплению чувства братства, которое, в свою очередь, укрепляло мораль. Доверие к этому миру рождает идею сообщества, которая сама опирается на доверие. При этом разделяемому между собратьями «общему» вовсе не нужно носить характер объективных свойств и сходств, поскольку оно опирается именно на воображение, что такие свойства и сходства есть; постулирование их отсутствия превращало бы окружающее в непредсказуемый и опасный мир. Именно отсутствие фиксированного перечня таких общих свойств (помимо возможного здесь перечисления их сложных и потому в свою очередь неопределенных комплексов и конгломератов типа языка, культуры,

and sovereign <...> It is *imagined* because the members of even the smallest nations will never know most of their fellow-members, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion. <...> The nation is imagined as *limited* because even the largest of them, encompassing perhaps a billion living human beings, has finite, if elastic, boundaries, beyond which live other nations. <...> Finally, it is imagined as a *community* because regardless of the actual inequality and exploitation that may prevail in each, the nation is always conceived as a deep horizontal comradeship" (Anderson B. Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. L.: Verso, [1983], revised ed. 2006. P. 6–7).

[28] Gellner Ernest. Thought and Change. P. 169.

[29] Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М., 2001. С. 31.

[30] Впрочем, датировка времени происхождения наций остается весьма спорной проблемой и предметом дискуссии между т. н. перенниалистами и модернистами (см. об этом подробнее: Smith A.D. The Cultural Foundations of Nations: Hierarchy, Covenant and Republic. Oxford: Blackwell, 2008).

[31] Michelet Jules. Histoire du XIXe Siècle // Michelet J. Œuvres Complètes. Vol. XXI.

[32] Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М.: КАНОН–ПРЕСС–Ц, 2001. С. 214.

[33] Ср.: Engel Steven T. Rousseau and Imagined Communities // The Review of Politics. 2005. Vol. 67, No. 3. P. 515–537.

[34] См. подробнее: Williams John R. Jules Michelet: Historian as Critic of French Literature. Birmingham, Ala.: Summa Publications, 1987.

расы и т. д.) позволяет объединять объективно различающиеся между собой локальные сообщества в над- и транслокальные общности, подобные нациям.

Рассмотрение конкретных реализаций воображения нации Андерсон, как известно, начинает с воображения писательского и журналистского и с романа и газеты как жанров, связываемых с идеологией национализма. Обе эти формы опираются на литературный язык, задавая и ограничивая таким образом границы читательского сообщества, в потенции совпадающие с границами распространения языка, на котором они написаны. Воображение себя членами сообщества с помощью газет и романов опирается на воображение сообщества, границы которого задаются географией распространения конкретных языков. Такое воображение зависит от прогресса технологий медиа, и поэтому развитие национализма многие из его историков вслед за Андерсоном связывают с революцией Гутенберга, т. е. с революцией в книгоиздании, с так называемым печатным капитализмом[35], становлением газетного дела и романа как жанра. Роман и газеты, по мысли Андерсона, предоставляют воображению возможность представлять нацию как *сообщество одновременно* действующих людей, сама одновременность действий которых в едином, хотя и не структурированном пространстве создает включенность в воображаемое целое, в общество, социальный организм, оставляющий и отводящий конкретное место и для того, кто его воображает. Андерсон рассматривает также такие институциональные опоры вновь возникшего стиля национального воображения, как карта, музей и перепись. Некоторые из его критиков замечают, что такого рода воображению еще до рождения современного национализма, расцвета газетного дела и появления романов помогали практики государственного администрирования – программы регионального и экономического развития, планирование транспортной сети и тарифной системы и т. п.[36]

Конфессиональные сообщества – умма, Christendom[37], иудеи (в смысле «ам ехуди» или «бней Исраэль»[38]) – являются воображаемыми сообществами в точно таком же смысле, как и нация у Андерсона, тем не менее нациями они предстают только в контексте теологических представлений об избранном народе. В отношении больших религий британский историк делает, впрочем, важную оговорку, что они тоже воображаются как единые, однако «в значительной степени благодаря священному языку и скрижалям»[39]. В заключении ко второй главе, озаглавленной «Культурные корни», Андерсон предлагает важное обобщение, позволяющее понять, что он имеет в виду под «стилями воображения»:

«Сама возможность вообразить нацию возникала исторически лишь там и тогда, где и когда утрачивали свою аксиоматическую власть над людскими умами три основополагающих культурных представления, причем все исключительно древние. Первым было представление о том, что какой-то особый письменный язык дает привилегированный доступ к онтологической истине, и именно потому, что он – неотделимая часть этой истины. Именно эта идея породила великие трансконтинентальные братства христианского мира, исламской Уммы и т. д. Второй была вера в то, что общество естественным образом организуется вокруг высших центров и под их властью: монархов, которые были лицами, обособленными от других людей, и правили благодаря той или иной форме космологического (божественного) произволения. Лояльности людей непременно были иерархическими и центростремительными, так как правитель, подобно священному писанию, был центром доступа к бытию и частью этого бытия. Третьим было такое представление о темпоральности, в котором космология и история были неразличимы, а истоки мира и людей – в глубине своей идентичны»[40].

Медленная эрозия связей между историей и космологией (а точнее – между профанным временем повседневности и сакральным порядком), обусловленная секуляризацией мировоззрения, привела к кризису прежнего единства между властью, космосом и человеческой солидарностью и обусловило поиск новой основы, инструментами которой оказались современные государства и идеи национализма как секулярной религии. Поиск в объективистских концепциях общества «социального клея», объединяющего индивидов в группы, сущности тех сил сцепления, уз родства, соседства и знакомства, которые позволяют человеку считать окружающих в каком-то отношении «своими» и противопоставлять этих «своих» – «другим» и «чужим», приводит к парадоксальному выводу, что в случае нации таким клеем является само воображение, поскольку именно оно сополагает различные объекты восприятия (конкретных людей) и

[35] Ср.: Reed Christopher A. Gutenberg in Shanghai: Chinese Print Capitalism, 1876–1937. Honolulu: Univ. of Hawaii press, 2005.

[36] Ср.: Lomnitz Claudio. Nationalism as a Practical System: Benedict Anderson's Theory of Nationalism from the Vantage Point of Spanish America // Lomnitz C. Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism. Minneapolis: Univ. of Minnesota press, 2001. P. 3–34.

[37] Русский термин «христианство» используется и как наименование вероисповедного направления и как синоним выражения «христианский мир», в то время как англ. Christendom противопоставлено по значению Christianity, поскольку первое обозначает сообщество, а второе – вероисповедание.

[38] Благодарю за консультацию Татьяну Караченцеву, подсказавшую мне, как звучат наименования сообщества верующих иудеев на иврите.

[39] Андерсон Б. Воображаемые сообщества. С. 36.

[40] Там же. С. 59.

объединяет их в один вид, или, как определял такие категории Платон, – в единый «род сущего»[41].

Определение Андерсоном нации как воображаемого сообщества содержит также элемент негативности: нация оказывается не просто сообществом, которое воображается; в отличие от некоторых других сообществ, будучи большим и распределенным в пространстве, оно *никогда не дано* в непосредственном восприятии и схватывается как целостность исключительно в воображении. *Отсутствие* как ключевой признак, понуждающий воображать и домысливать наблюдаемые фрагментарные и разнокачественные связи солидарности между людьми (этого цемента, или клея общества, который исследовался многими классиками социологии и антропологии как его фундамент), заставляет достраивать эти пространственно ограниченные наблюдения до образа всеохватной сети, объединяющей всех «собратьев», «соотечественников», «сограждан», иногда даже в (воображаемых) их качествах как «единомышленников» и «единоверцев». В этом отношении нисколько не удивительно, что в историях многих местных национализмов нередки случаи, когда образ предшествует реальности (мы создали Италию/Индонезию/... и теперь нам необходимо создать итальянцев/индонезийцев/...), в точности как образ нового товара в рекламе предшествует в сознании его потенциального покупателя прежде никогда им не виданной, но уже вожделенной вещи. Родственность нации как воображаемого сообщества образам виртуальной реальности действительно превращает ее в продукт воображения, остро нуждающийся в подпорках реальности – в практиках и институтах, которые способны этот образ воплотить в нечто ощутимое и воспринимаемое непосредственно, иными словами, воспринимаемого не с помощью череды образов, транслируемых по каналам традиционных и современных медиа, но за счет никак и ничем не опосредованных и данных нам от рождения каналов восприятия.

Нация как продукт национализма представляет собой не только политическую заявку на контроль над территорией, но и опирается в сфере политики на культурно-языковые различия, нередко в реальности минимальные и создающиеся специально (как в случае хорватов и сербов). Такие вновь создаваемые или специально подчеркиваемые различия выступают лишь в качестве ресурса для легитимации притязаний на статус нации со стороны различных сообществ, не обязательно обладающих широким спектром отличий от соседних групп. Более того, сами представления об этнических, конфессиональных, языковых или культурных различиях оказываются важным ресурсом как для гражданского национализма, так и для локальных видов этнонационализма, и в этом отношении – весьма существенными элементами идеологии национализма, активную роль в которой играет и академическое знание. Например, этнология (в отличие от антропологии, связанной с ней исторически, но получившей впоследствии развитие за рамками идеологий национализма и колониализма) также оказывается частью механизмов легитимации национальных претензий и в целом ряде случаев весьма эффективно обслуживает идеологию национализма. Последний тезис, разумеется, нуждается в доказательствах. В качестве материала, способного предоставить такие доказательства, рассмотрим историю российской этнологии, в частности такое важное для нее поле исследований, как исследования этноса и этничности.

III. Понятия «нация» и «этнос» в истории российской гуманитарной мысли

Само развитие российской этнологии как дисциплины за последний век может быть описано как смена представлений о сущности таких понятий, как народность, народ, нация, этнос, этничность, этническая идентичность, политика идентичности и т. п. На тесное родство этих концепций с параллельно развивавшимися трактовками нации и национализма до сих пор обращалось недостаточное внимание. Между тем именно эта связь позволяет увидеть изначальную политизированность академических построений в этой области и политическую злободневность любых трактовок национального. Рамки рассматриваемой здесь темы дают возможность обратить внимание лишь на несколько эпизодов в развитии концепций нации и ассоциированных с ней концептуализаций этнического, иллюстрирующих связи политической практики и этнологии как одной из областей академического гуманитарного знания.

Для поставленных здесь задач не требуется рассмотрение всех этапов дискуссий о народности, народе, нации и этносе, предполагающее анализ взглядов сторонников и противников теории официальной народности, споров между западниками и славянофилами (или позднее – западниками и евразийцами), либералами и демократами. Концепции этноса у В.И. Ламанского, Н.М. Могилянского и С.М. Широкогорова также не будут рассматриваться, поскольку они имеют лишь косвенное отношение к той линии преемственности, которая прослеживается в построениях австро-марксистов и их критиков, прежде всего – Отто Бауэра и Карла Каутского, а затем И.В. Сталина, С.П. Толстова и, с определенными оговорками, Ю.В. Бромлея, каждый из которых, споря с предшественниками, предлагал свою концепцию этнической реальности в целом, от ее, как считалось, исходных и примитивных форм (родоплеменные сообщества) до наиболее развитых (социалистические нации). Вряд ли можно утверждать, что смена рассматриваемых концепций была обусловлена появлением новых фактов; скорее она диктовалась изменениями в идеологических предпочтениях и политических ситуациях.

[41] Платон. Софист // Платон. Собр. соч. Т. 2. М., 1970. С. 583 (прим. 37а).

Работа О. Бауэра «Национальный вопрос и социал-демократия», лежащая в основании интересующей нас серии концепций, представляла собой, по признанию не только современников, но и ее позднейших комментаторов, «богатый, сложный и полный идей теоретический анализ»[42]. Шестисотстраничный том молодого доктора права, написанный в течение 1906 г., вскоре после первой русской революции, стал объектом пристрастного рассмотрения в марксистских кругах Австро-Венгрии, Германии и России. Его комментировали такие видные лидеры социал-демократического движения, как К. Реннер, К. Каутский, Р. Люксембург, В.И. Ленин, Н.И. Бухарин и И.В. Сталин. Основным вопросом в этих дискуссиях был вопрос о национально-культурной автономии и учете национального фактора в партийном и государственном строительстве. Однако для рассматриваемой здесь темы важнее то обстоятельство, что работа Бауэра содержала обширную главу о нации, использованную Сталиным при написании его известной статьи «Марксизм и национальный вопрос». Бауэр обобщает в своей монографии все достижения естественных и общественных наук того времени, включая концепции биологического наследования, роли межэтнических браков или брачных обменов (*Wechselheiraten*) и двойной идентичности у детей от смешанных браков. Он использует работы предшественников по теории нации, например обзор Фридриха Юлиуса Нойманна[43], в котором тот, полемизируя с определениями нации, сформулированными в работах политиков периода рисорджименто Паскуале Манчини (1817–1888) и Теренцио Мамиани делла Ровере (1799–1885), суммировал имевшие хождение во второй половине XIX в. взгляды на народ и нацию.

В работах теоретиков объединения итальянской нации перечислялись следующие конституирующие ее признаки, которые цитируются Нойманном[44], а затем воспроизводятся Бауэром:

1) общая территория обитания (*elemento geografico*),

2) общее происхождение (*razza*),

3) общий язык,

4) общие привычки и обычаи,

5) общий опыт, общее историческое прошлое,

6) общие законы и общая религия[45].

Бауэр анализирует значение этих признаков в процессах нациогенеза, а также возможности их использования для определения сущности нации, и приходит к выводу, что «нация – это вся совокупность людей, связанных в общность характера на почве общности судьбы»[46] (определяя общность характера – *Charaktergemeinschaft* – как относительную и вырастающую на основе общности исторических судеб – *Schicksalsgemeinschaft*) и общности культуры. Он также подчеркивает значение общности территории как необходимого для существования нации признака[47]. Он анализирует и отвергает метафизические теории нации (национального спиритуализма и национального материализма), переходя затем к атрибутивным концепциям, в которых нация выступает как совокупность необходимых и достаточных признаков (к этому типу как раз и принадлежат концепции Мамиани и Манчини), а затем рассматривает психологические теории нации, с их особым вниманием к таким элементам, как сознание принадлежности к общности и желание или воля к ней принадлежать (*Willen zur Zusammengehörigkeit*). Бауэр рассматривает фактически всю совокупность характеристик национальных сообществ, которые впоследствии в разных комбинациях использовались марксистскими политиками и обществоведами в их определениях наций, народов и этносов.

Большевиков не устраивало не столько теоретическое содержание концепции Бауэра, сколько подразумеваемая этой концепцией программа действий. Однако иная программа требовала теоретического обоснования: необходимо было увязать марксистский экономический анализ развития общества, подчеркивающий ведущую роль экономических факторов в нациогенезе, с историческим (иными словами, преходящим) характером национального обособления, что позволило бы бороться с попытками организации фракций и партий на этнической основе.

Экономическая концепция в общих чертах была разработана Карлом Каутским. Каутский был первым из марксистов, попытавшимся дополнить теоретические построения Маркса и Энгельса соответствующей реалиям времени концепцией нации, которая, по его мнению, была продуктом развития капитализма, поскольку именно этот строй требовал устранения феодальных перегородок и создания централизованных экономик в рамках территорий, которые подвергались языковой унификации под влиянием устанавливаемой рынком и центральной властью единой языковой нормы. Таким образом, уже у Каутского нация рассматривалась как единство общности языка, территории и экономической жизни. Однако к тому времени, когда дискуссия о нации в российском социал-демократическом движении обрела особую остроту, сменилось целое поколение, и работы Каутского по национальному вопросу забылись, в то время как от-

[42] Nimni Ephraim J. Introduction for the English-Reading Audience // Bauer Otto. The Question of Nationalities and Social Democracy. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000. P. XXXIII.

[43] Neumann Friedrich Julius. Volk und Nation. Leipzig: Duncker & Humblot, 1888.

[44] Ibid. P. 54.

[45] Bauer Otto. Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie. Wien: Verlag der Wiener Volksbuchhandlung Ignaz Brand, 1907. S. 130.

[46] Бауэр Отто. Национальный вопрос и социал-демократия. СПб.: Серп, 1909. С. 139.

[47] Там же. С. 136–137.

носительно недавно опубликованные работы Бауэра и Реннера, предложивших не только критику прежних воззрений, но и синтез теоретических взглядов предшественников, набирали популярность.

Американский историк и политолог Роберт Такер, работавший в Москве в качестве атташе с 1944 по 1953 г., в своей книге «Сталин: путь к власти» писал, что Сталин критиковал бауэровский подход с каутскианских позиций, и в своем определении нации воспроизвел не только содержание, но и форму определения Каутского, впрочем, без ссылки на источник, хотя к тому времени большая часть сочинений Каутского была переведена на русский[48], в том числе и вышедшая в 1905 г. статья по национальному вопросу[49]. Напомню, что Сталин определял нацию как *«исторически сложившуюся устойчивую общность людей, возникшую на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры»*[50], добавив, таким образом, к определению Каутского четвертый признак, заимствованный им из труда Бауэра. Таким образом, Сталин опирается на атрибутивный или признаковый подход к определению нации, не без оснований подвергнутый критике и отвергнутый Бауэром.

Троцкий в 1939–1940 гг. по этому поводу писал:

«"Марксизм и национальный вопрос" представляет, несомненно, самую значительную, вернее, единственную теоретическую работу Сталина. На основании этой единственной 40-страничной статьи ее автор был признан выдающимся теоретиком. Остается загадкой, почему ни до того, ни после он не написал ничего сколько-нибудь даже отдаленно сравнимого по качеству. Ключ к разгадке таится в том, что работа была целиком вдохновлена Лениным, написана под его неусыпным руководством и отредактирована им строка за строкой.

"На этот раз, – вспоминала Крупская, – Ильич много беседовал со Сталиным о национальном вопросе и был рад, что встретил человека, интересующегося этим вопросом всерьез, разбирающегося в нем. Перед этим Сталин месяца два прожил в Вене, занимаясь там национальным вопросом, близко познакомился там с нашей венской публикой, с Бухариным, с Трояновским". Здесь умалчивается о некоторых вещах. "Ильич много разговаривал со Сталиным" – это значит – давал руководящие идеи, освещал их с разных сторон, разъяснял недоразумения, указывал литературу, просматривал первые опыты и вносил поправки. "Я вспоминаю, – рассказывает та же Крупская, – отношение Ильича к малоопытным авторам". <...> Крупская не называет, конечно, Сталина. Но характеристика Ленина как наставника молодых авторов включена ею в ту главу "Воспоминаний", где рассказывается о работе Сталина над национальным вопросом: Крупская вынуждена была прибегать к окольным путям, чтобы хоть отчасти отстоять интеллектуальные права Ленина.

Бухарин, как и Трояновский, имели от Ленина поручение помочь "чудесному", но малообразованному грузину. Им, очевидно, и принадлежит подбор важнейших цитат. На логическом построении статьи, не лишенном педантизма, сказалось, по всей вероятности, влияние Бухарина, который тяготел к профессорским приемам, в отличие от Ленина, для которого политический или полемический интерес определял структуру произведения. Дальше этого влияние Бухарина не шло, так как именно в национальном вопросе он стоял ближе к Розе Люксембург, чем к Ленину. Какова была доля участия Трояновского, мы не знаем. Но именно с этого времени ведет начало его связь со Сталиным, которая через ряд лет и переменчивых обстоятельств обеспечила незначительному и неустойчивому Трояновскому один из ответственных дипломатических постов.

Из Вены Сталин вернулся со своими материалами в Краков. Здесь опять наступила очередь Ленина, внимательного и неутомимого редактора. Печать его мысли и следы его пера можно без труда открыть на каждой странице. Некоторые фразы, механически включенные автором, или отдельные строки, явно вписанные редактором, кажутся неожиданными или непонятными вне соотнесения с соответствующими работами Ленина. "Не национальный, а аграрный вопрос решает судьбы прогресса в России, – пишет Сталин без объяснений, – национальный вопрос ему подчинен". Правильная и глубокая мысль об относительном удельном весе аграрного и национального вопросов в ходе русской революции полностью принадлежала Ленину и развивалась им неоднократно в течение годов реакции. ...Такого рода сложные и серьезно взвешенные мысли действительный автор их никогда не высказал бы мимоходом, как общее место, без доказательств и комментариев.

<...> Разоблачение австрийской школы как "утонченного вида национализма" принадлежит, несомненно, Ленину, как и ряд других простых, но метких формул. Сталин так не писал. По поводу данного Бауэром определения нации как "относительной общности характера" читаем в статье: "...чем же отличается тогда нация Бауэра от мистического и самодовлеющего «национального духа» спиритуалистов?" Эта фраза написана Лениным. Ни раньше, ни позже Сталин так не выражался. И дальше, когда статья по поводу эклектических поправок Бауэра к его собственному определению нации отмечает: "...так сама себя опровергает сшитая идеалистическими нитками теория", то нельзя не распознать сразу перо Ленина. ...С другой стороны, во всей работе, несмотря на ее многочисленные угловатости, мы не встречаем ни "хамелеонов,

[48] Такер Р.С. Сталин. Путь к власти. 1879–1929. М.: Прогресс, 1991. С. 146–147.

[49] Каутский Карл. Национальность нашего времени. Спб.: Типография Альтшулера, 1905.

[50] Сталин И.В. Марксизм и национальный вопрос // Сталин И.В. Сочинения. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1946. С. 296.

принимающих окраску зайцев", ни "подземных ласточек", ни "ширм, состоящих из слез": Ленин вытравил все эти семинарские красоты. Рукопись с поправками можно, конечно, скрыть. Но никак нельзя скрыть и то обстоятельство, что за годы тюремных заключений и ссылок Сталин не создал ничего, хотя бы отдаленно похожего на ту работу, которая была написана в течение нескольких недель в Вене и Кракове»[51].

Сталин, оказавшись у власти, попытался устранить всех свидетелей плагиата. Эта ранняя сталинская работа, однако, сыграла свою роль в прививке эклектичной традиции размышлений о народе и нации, свойственной европейским мыслителям того времени, к уже существовавшей российской традиции размышлений о нации в ее марксистском варианте. Нидерландский историк и социолог Эрик Ван Рее полагает, что собственный вклад Сталина в эту традицию все же был довольно существенным[52]. Ленин, в отличие от Сталина, резче противопоставлял каутскианскую материалистическую *Sprachgemeinschaft* – идеалистической *Kulturgemeinschaft* Бауэра. Отмечая, что Сталин и впоследствии, вплоть до 1950 г., неоднократно обращался к рассмотрению национального вопроса, Ван Рее рассматривает сталинскую концепцию как вариацию русского органицизма. Справедливо отмечая строки, в которых нация у Сталина изображается как субъект истории – «живая и действующая, а не нечто мистическое, неуловимое и загробное», «действующая и двигающаяся, и потому заставляющая считаться с собой»[53], он подчеркивает, что для Сталина нация выступала в качестве «масштабного индивида, для которого экономическое, территориальное и языковое единство образовывали "условия жизни", а психосоциальные характеристики выступали как "духовный облик"»[54], что сближает взгляд Сталина не столько с австромарксизмом (хотя Реннер писал об органическом единстве нации), сколько с работами русских философов – А.С. Хомякова, К.Н. Леонтьева и Н.Я. Данилевского. Ван Рее отмечает также сходство сталинских наций с культурно-историческими типами, как они представлены в книге Данилевского «Россия и Европа» (1871). Этот органицизм обнаруживается и в поздних работах Сталина «Марксизм и вопросы языкознания» и «Относительно марксизма в языкознании», где в трактовке соотношения языка, базиса и надстройки просматривается влияние другого русского философа – А.А. Богданова, также обосновывавшего в своем труде «Эмпириомонизм» (1906) взгляд на общество как на живую систему.

У «последователей» Сталина идеи превзойти «теоретический гений» вождя вплоть до его кончины по понятным причинам возникнуть не могло, и в отечественных исследованиях нации и национализма наследие Сталина не было преодолено вплоть до распада СССР. Это вполне объясняет то обстоятельство, что для тогдашнего лидера советской этнографии С.П. Толстова концептуализация «народа» как основного объекта этнографического изучения никогда не выходила на первый план. Главными для него были проблемы антропогенеза, происхождения экзогамии и рода и генезиса классового общества. Тем не менее в своем определении этнографии он подчеркивал, что она является «исторической наукой, изучающей путем непосредственного наблюдения культурные и бытовые особенности различных народов мира, исследующей исторические изменения и развитие этих особенностей, проблемы происхождения (этногенез), расселения (этническая география) и культурно-исторических взаимоотношений народов»[55]. В этнографическом отношении народ для него выступал скорее как носитель определенного комплекса элементов культуры, и он неоднократно выступал с критикой различных «буржуазных» объяснительных схем географического распространения культурных элементов. Известно также, что опасаясь репрессий, он с 1938 г. практически прекратил выступать с теоретическими работами и сосредоточился на раскопках Древнего Хорезма[56].

Возможность относительно самостоятельного теоретического осмысления культурных, языковых и политических сообществ появилась лишь в начале 1960-х гг.; этнографы ею воспользовались с приходом на пост директора головного этнографического учреждения более либерального, нежели Толстов, и в силу отсутствия собственного полевого опыта – более склонного к теоретизированию Ю.В. Бромлея. Определение этнических феноменов Бромлеем и его коллегами почти буквально воспроизводила сталинское определение нации, дополняя его лишь признаками самосознания и наличия самоназвания. В этой концепции нашли свой отклик результаты различных направлений историко-эволюционистской мысли советских обществоведов – представления о нацио- и этногенезе, эволюции языка (в данном случае повторяющее «учение» Сталина об историческом развитии языка, сопряженном с историей экономических формаций, как оно было представлено в его работе 1950 г. «Марксизм и вопросы языкознания»), дискуссии о формационно-стадиальной схеме и азиатском способе производства в их связи с этнической типологией,

[51] Trotsky Leon. Stalin: An Appraisal of the Man and His Influence [1941]. N.Y.: Harper and Brothers, 1946. P. 156–158.

[52] Van Ree E. Stalin and the National Question // Revolutionary Russia. 1994. Vol. 7, No. 2. P. 214.

[53] Сталин И.В. Указ. соч. С. 301.

[54] Van Ree E. Ibid. P.221.

[55] Толстов С.П. Этнография // Большая советская энциклопедия. Т. 48. М., 1939. С. 205.

[56] Рапопорт Ю.А., Семенов Ю.И. С.П. Толстов как теоретик этнологической и исторической науки // Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи. М.: Наука, 2004. С. 211–213.

типологии этнических процессов и т. д. Степень преемственности новой концептуализации с прежними, включая австромарксистские, оставалась высокой: «исторически сложившаяся устойчивая общность людей, возникшая на базе общности ... территории» (Сталин) превратилась в «...исторически сложившуюся на определенной территории совокупность людей» (Бромлей); в обоих определениях почетное место занимают общность культуры, языка и психического склада (у Бромлея – «особенностей психики»[57]). Сталин подчеркивал материалистическую основу возникновения этого комплекса сходств – общность людей у него возникает на основе общности экономической жизни; Бромлей дает в целом синхронную характеристику своей «совокупности людей», практически беря как данность то обстоятельство, что она «исторически сложилась» и не называя в определении причин и оснований этого складывания. Как это ни парадоксально – его определение выглядит менее научным, нежели сталинское, поскольку не отвечает на вопросы «как?» или «почему?», то есть не предлагает каузального объяснения возникновения определяемого феномена; вместо него дана лишь общая ссылка на историю. Воспроизводя по форме сталинское определение, Бромлей опирается на иные источники – Могилянского, Широкогорова, Кушнера, в работах которых использовался термин «этнос», а также на советские исследования по этногенезу, этнической истории и современным этническим процессам[58]. Термин «этнос» кладется им в основу новой обширной терминологической системы, в которой нация занимает довольно скромное место в качестве исторически конкретного типа реализации так называемых этносоциальных организмов[59].

Новые терминологические одежды, однако, позволили перевести прежнюю нагруженную острым политическим содержанием полемику в чисто академический контекст, исподволь наполняя прежние понятия новым, очищенным от политики, содержанием. Этот маневр позволял участвовать в остававшихся идеологически опасными дискуссиях о нации, в которые были вовлечены марксистские историки и «научные коммунисты», с позиций не столько идеологического, сколько академического дискурса, к тому же облеченного в новую греко-латинскую терминологию, освоить которую партийные бонзы не успели. Предложенное Бромлеем и его коллегами прочтение этнической реальности имело все шансы на успех, если бы не слабость положенной в его основу и некритически заимствованной позитивистской социологической теории в ее марксистском варианте. Ее наиболее слабым местом оказался тот самый органицизм, на который так уповал Бромлей, поддерживая якобы новую идею Ю.И. Семенова о «самостоятельных единицах социального развития»[60].

История развития представлений об этнических/национальных феноменах в случае советской этнографии свидетельствует о преобладании органицистского подхода во взглядах на «этносы», «народы», или «нации». Этот подход мало чем отличался от трактовок нации у активистов и теоретиков национализма, что не может не свидетельствовать о том, что академическое знание было частью политико-идеологического дискурса и обслуживало его потребности. Описанная история концептуализации основных понятий этнологии предоставляет нам, однако, и возможность увидеть те конкретные формы воображения нации, которые были наиболее характерны для советского периода.

IV. Нация, классификация, категоризация[61]

> Подумайте о том, как важны для вас различия. Подумайте, как все мы организуем наши жизни, распределяя их по ящичкам: мужчина, женщина; британец, американец; мусульманин, христианин, еврей; тори, лейборист, новый лейборист... как вы можете идти по жизни, если не умеете отличить ребенка от взрослого, африканца от индийца, ученого от адвоката?
>
> *Билл Клинтон*[62]

Являются ли нации своеобразными продуктами или результатом классификационной деятельности множества людей, или они уже даны нам, так сказать, в «готовом виде» как независимые от человеческого воображения и познания составляющие социальной реальности? Развитая Бенедиктом Андерсоном и обобщенная им в формуле «воображаемой нации» ренановская идея о нации как повседневном плебисците, в свою очередь опирающаяся на старую идею общественного договора или общего согласия[63], дает

[57] Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии. М.: Наука, 1981. С. 27.

[58] Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. М.: Наука, 1973. С. 22–23.

[59] Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983. С. 67, 76 и др.

[60] Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. С. 13.

[61] Стоит предупредить читателей, что представляемое ниже описание проблем носит постановочный и даже провокационный характер и призвано стимулировать исследования оснований научных классификаций в рассматриваемой области.

[62] Борьба за душу в XXI веке: Речь на БиБиСи, 14.12.2001.

[63] Истоки этой концепции можно обнаружить в «Левиафане» Т. Гоббса, трактатах о правлении Дж. Локка и «Об общественном договоре» Ж.-Ж. Руссо, или возводить ее к концепции естественных прав голландского философа Г. Гроциуса и работам таких средневековых схоластов, как Ф. Суарес и даже к диалогу Платона «Критон». Столь сложная генеалогия идеи представляется необходимой, поскольку она позволяет увидеть потенциальную многомерность социального воображе-

некоторые основания не только для взгляда на нацию как непрерывный процесс самоидентификации и политического выбора, но и поддерживает идею нации как результата многочисленных само- и иноприписываний, аскриптивной классификационной практики множества людей, результаты которой отражаются в их повседневности и инфраструктурных изменениях общества – той самой «сборки социального», о которой столь выразительно пишет Брюно Латур[64]. Механизмы и способы «сборки наций», таким образом, опираются на коммуникативные (дискурсивные и нарративные) практики, вне которых трудно было бы представить формирование современных наций как политических объединений.

О каких, однако, нациях здесь идет речь? Являются ли механизмы формирования и воспроизводства, или особенности «сборки» этнонаций и гражданских наций сходными или же они обладают собственной спецификой и особенностями? В обширной литературе о национализме и историческом становлении наций довольно подробно описаны специфические черты конкретных исторических случаев нациестроительства, однако, мне не известны работы с таким анализом этих процессов, в котором бы становление этнонаций последовательно сопоставлялось с возникновением гражданских наций или наций-государств. Обычно эти процессы изображаются разнесенными во времени (становление этнонаций в таком представлении предшествует становлению наций-государств) и, видимо, по этой причине само сопоставление начинает выглядеть антиисторичным и спекулятивным. Однако действительно ли в данном случае можно вести речь только о предшествовании одних идеологий – другим, и одних процессов – другим? Если процессы конструирования наций продолжаются и сегодня (а теоретики продолжают выделять типы этно- и гражданских наций), то не логичнее ли будет рассматривать процессы конструирования тех и других, в свою очередь, как отличающиеся друг от друга? Если так, то сборка этнонаций должна отличаться от сборки наций гражданских, иначе сама эта типология оказывается под вопросом. Известная формула (встречаемая, впрочем, сегодня по очевидным причинам чаще у отечественных обществоведов) о нации как «этносе с армией» игнорирует обратно-направленные процессы распада и исчезновения вполне современных наций-государств (Советский Союз, Югославия, Чехословакия), и риторика о якобы незавершенных в них процессах нациестроительства или отсутствия в них «единой нации» здесь не спасает, поскольку с очевидностью выступает не как следствие развертывания логики этой концепции, а как банальное объяснение *ad hoc*[65].

Впрочем, ставя вопрос об отличиях в механизмах становления этно- и гражданских наций, я не могу претендовать на сколько-нибудь конкретный ответ, и не столько потому, что его обоснование требует обширных исследований, значительного времени и более пространного жанра изложения, но главным образом потому, что я не располагаю необходимыми для этого знаниями. Можно лишь выдвинуть гипотезу, что присутствующие в обоих случаях дискурсивно-нарративные механизмы (националистический дискурс, национально-исторические нарративы) имеют приблизительно равный удельный вес как факторы формирования наций обоих типов, в то время как институциональное и вещественное отражение и воплощение таких нарративов или дискурсов (в виде музеев, переписей, границ, армии, национальных медиа и проч.) оказывается более развитым и показательным в случае гражданских наций.

Более привлекательной, однако, мне представляется другая позиция, в соответствии с которой речь здесь идет не о двух типах нации, а всего лишь о конкурирующих описаниях единого процесса нациогенеза, застигнутого на его разных стадиях, во-первых, и с различающейся концептуализацией различий, во-вторых. Действительно, если обратить внимание на вопрос, из кого состоят эти нации, то в первом случае ответом будет – из граждан (ведь нация здесь определяется как согражданство и часто именуется гражданской нацией), однако, во втором случае по этой же логике этнонация должна будет состоять из «коэтников» или «этнофоров» как носителей одинаковой этничности. При такой трактовке получается, что признание за этнонациями статуса объективных сообществ с логической неизбежностью приводит и к признанию объективного существования этносов. Между тем многие из тех, кто признает существование этнонаций, отрицают существование этносов. В объективности существования гражданских наций как логического следствия и результата действия юридического института гражданства и, так сказать, демографического измерения государственности, насколько мне известно, никто не сомневается. Как же тогда быть с этнонациями, отсутствие сомнения в объективном существовании которых с неизбежностью приводит к эссенциалистской и примордиалистской позициям не только в отношении этого постулируемого типа нации, но и применительно к этническим сообществам, поскольку нет сомнения, что они состоят из тех, кто разделяет конкретную этническую идентичность? Мне представляется поэтому, что в обсуждаемой здесь типологии наций этнонации оказываются не

ния в такой его конкретной реализации, как «воображение нации».

[64] Латур Б. Пересборка социального. Введение в акторно-сетевую теорию / пер. И. Полонской. М.: Изд. дом Высшая школа экономики, 2014.

[65] Ср. такого рода суждения с аналогичным диагнозом в отношении американской нации (ср.: Alan Brinkley. The Unfinished Nation: A Concise History of the American People. 6. ed. N.Y.: McGraw-Hill, 2010).

столько отдельным типом, сколько проекцией в сферу классификации – идеологии этнонационализма, рассматривающего этнонации как «естественный продукт» и «норму» политического устройства. С другой стороны, вполне вероятно, что российские этнологи, как сторонники советской концепции этноса, так и ее противники, стали в данном случае жертвой своеобразного номинализма или фетишизма – назови они «этносы» «нациями», споры бы поутихли (о связи советских концепций этноса и нации выше речь уже шла).

Вопрос о культурной сложности наций обретает свой смысл лишь в перспективе изучения и объяснения таких коллективных феноменов, как массовое сознание (единство мнений и представлений), коллективное действие и гражданский национализм, как попытка объяснения событий единообразного поведения со стороны по видимости разнородного, составного и гетерогенного по происхождению населения современного государства. В этой связи важно отметить, что хотя феноменология единообразного поведения этнонаций и гражданских наций практически совпадает, предлагаемые теоретические объяснения для солидарного действия у этих двух разных типов сообществ существенно различаются. Таким образом, исследователь здесь сталкивается, по меньшей мере, с двумя явлениями, требующими объяснения: 1) почему разнородное может вести себя одинаково; 2) почему феноменологически близкие или сходные реакции отмечаются у столь различающихся типов сообществ. Последний вопрос можно переформулировать и следующим образом: почему для проявлений национального единства обществоведы предлагают одни объяснения для случаев этнонаций и другие – для случаев культурно сложных, или композитных наций?

Работа категоризации (похоже, что не только у человека) осуществляется на основе принципа экономии когнитивных усилий (развитый мозг, как мотор мощного авто, потребляя много энергии, остается в природе роскошью). Независимо от своей позиции и особенностей понимания нации, исследователь вынужден прибегать к категоризации, поскольку «нация» в терминосистемах разных дисциплин представляет собой, прежде всего, некоторый класс признаваемых в чем-то похожими, равными, или эквивалентными индивидов, то есть множество, выделяемое на основе именно категоризации как операции, объединяющей объекты в более крупные совокупности на основе наличия у них сходных атрибутов (характеристик, качеств) или сравнения множества с некоторым прототипом, с позиции сравнивающего бесспорно отвечающим идее или сути нации.

В отношении принципов классификационного мышления современная наука (и это особенно справедливо для гуманитарных и социальных дисциплин) продолжает жить в тени гигантов (в случае антропологии – зачастую гигантов весьма отдаленного прошлого). Научные классификации со времен Аристотеля усовершенствовались ненамного: как и великий грек, мы продолжаем определять порядок вещей через их принадлежность к ближайшему роду (Genus proximus) и систему отличительных признаков от соседних видов (Differentia specifica), вместе с Борхесом улыбаясь над попытками мудрецов из иных цивилизаций установить свои критерии в этой области, и продолжающих, в соответствии с известной шутливой классификацией, делить животных на классы «только что разбивших кувшин», «издалека выглядящих мухами», «видевших Императора» и т. д. Однако, как и они, мы тоже пользуемся готовой, созданной не нами и задолго до нас, сеткой различений, редко задаваясь вопросом, насколько она пригодна для ситуаций, по существу, радикально новых и человечеству прежде не встречавшихся. Наши классификации в этом отношении могут быть уподоблены техническим устройствам (телефону, планшету, стиральной машине или холодильнику), представляющим собой упакованные в единый предмет решения и усилия поколений ученых и инженеров, выбравших до нас и за нас то, что нам, по их мнению, будет удобно и полезно[66].

По аналогии с таким подходом все рассуждения в терминах таких «заранее заготовленных» типологических обобщений, как «язык», «культура», «народ», «нация», «национальность» и проч. опираются на агрегаты признаков, выделенных, проанализированных и отобранных поколениями специалистов, являвшихся

[66] Вероятно, классификацию вполне можно рассматривать в качестве аппарата в том смысле, который придал этому понятию Дж. Агамбен, писавший: «Еще более расширяя и без того обширный класс фуколдианских аппаратов, я буду называть аппаратом буквально все, что имеет возможность каким-то образом *пленять, направлять, определять, пресекать, определять, контролировать или обеспечивать жесты, поведение, мнения или рассуждения живых существ*. Следовательно, не только тюрьмы, психлечебницы, паноптикон, школы, конфессии, фабрики, дисциплины, судебные меры и т. д. (чья связь с властью в определенном смысле очевидна), но и перо, письмо, литература, философия, земледелие, сигареты, навигация, компьютеры, мобильные телефоны и, почему бы и нет – сам язык, являющийся, возможно, самым древним из аппаратов, с помощью которого был незаметно для себя пленен тысячи и тысячи лет назад один из приматов, не осознававший последствий, с которыми ему уже скоро придется столкнуться» (Agamben Giorgio. What is an Apparatus and Other Essays. Stanford: Stanford Univ. Press, 2009. С. 14. Курсив добавлен). Чуть выше он пишет: «Когда Хайдеггер в “Вопросе о технике” замечает, что Gestell (постав) в обыденном языке означает Gerät (аппарат), но что он этим термином намерен обозначать “собирание вместе того положения (Stellen), которое (рас)полагает человека, то есть заставляет его обнажить *реальное в способе упорядочения* (Bestellen)”, то близость этого термина к... фуколдианским аппаратам становится очевидной» (там же. Курсив добавлен).

также носителями конкретных языков и идеологий[67]. В контексте радикальной новизны современной экономики знаний следует также помнить, что, как и все технические аппараты, аппараты концептуальные стремительно устаревают и нуждаются в постоянной настройке, починке и замене. Хрупкие политические альянсы, именуемые «народами» или «нациями», вырастающие на основе политическими же средствами сконструированных единств языка и культуры – этой пены на поверхности глубинных исторических трансформаций – выдаются за *natural kinds* – классы вещей как они есть сами по себе, существующих независимо от воспринимающего их человека и наделяемых той же степенью суверенности и автономности, что и планеты, звезды или галактики. Такого рода натурализм и эссенциализм, вполне очевидные во взглядах теоретиков XIX в. или их современных последователей (например, Пьера ван ден Берга или Энтони Смита), принимают менее очевидные и более тонкие формы у конструктивистов, но не преодолеваются полностью и ими, поскольку оказываются тесно связанными с особенностями европейского категориального мышления в целом, в том числе мышления типологического или классификационного – пункт, оказывающийся центральным для дальнейших рассуждений.

Еще до рассмотрения категориальных и терминологических аспектов научных и политических рассуждений на «национальные темы» здесь уместно обратить внимание читателя на то обстоятельство, что сравнение и идентификация таких «натуральных разрядов», как звезды, камни, растения, или животные, а также методы и принципы выделения этих классов вещей, как и отнесения индивидуального объекта к классу, мало отличаются от методов и принципов, положенных в основу используемых в современных социальных науках классификаций человеческих сообществ. Современный фундамент научных классификаций строился сравнительно недавно – главным образом в XIX в., а всего пару веков назад еще возможно было объединять тюленей и морских львов с русалками и сиренами (последних, кстати, Линней зачислял вместе с обезьянами, лемурами и человеком в одно семейство).

Переплетение культурно-языковых и политических идентичностей в концептах нации и народа, а также влияние групповой саморефлексии на результаты таких категоризаций, конечно, усложняют картину, но не меняют ее принципиальным образом, поскольку категоризация мира в целом осуществляется в тех же головах (в данном случае – людских), что и категоризация человеческих коллективов и подчиняется тем же закономерностям и прихотям. На это обстоятельство обратили внимание еще Э. Дюркгейм и М. Мосс, которые в своей работе «О некоторых первобытных формах классификации», опубликованной более века назад, предложили концепцию, в соответствии с которой классификация вещей, по крайней мере в первобытных обществах, повторяет и воспроизводит классификацию людей: «Если тотемизм является в определенном отношении объединением людей в кланы в соответствии с природными объектами (ассоциированными видами тотемов), он выступает и наоборот – как группировка естественных объектов в соответствии с социальными группами»[68]. Рассмотрение языка и культуры как *аппаратов*, т. е. устройств, в определенных отношениях программирующих поведение людей, в рамках рассматриваемой здесь темы оказывается продуктивным, поскольку заставляет по-новому взглянуть на концептуализацию управления в социально, культурно и политически неоднородных обществах, на возможности и ограничения управления языковыми и культурными процессами, затрагивающими (если не формирующими) и существенные характеристики самих практик администрирования.

Русская выхухоль с ее хоботком и ластами и земноводным образом жизни долго сопротивлялась классификационным усилиям натуралистов.

Антропологи знают, что противопоставление мира людей (культуры) – всему остальному миру (природе), свойственно далеко не всем обществам и, вероятнее всего, типично лишь для западного модернистского мышления. Отсюда следует, что в ходе рассмотрения проблемы «культурной сложности наций» нам придется либо исключить из рассмотрения все «несовременные» общества, заявив об их несоот-

[67] В отношении языка как объекта классификации (в том числе определения статуса конкретной лингвемы как «этнического языка») можно отметить возможность бесконечной регрессии в реализуемом «внутри» него и его же средствами определения. Древним грекам и представителям других цивилизаций того времени в этом отношении было, кажется, проще, поскольку они определяли свой язык как единственную членораздельную и доступную человеку форму общения, считая все прочие – «гавканьем», а их носителей – варварами (*barbarophonoi*, букв. *лающие*), т. е. недочеловеками.

[68] Durkheim E., Mauss M. De quelques formes primitives de classification // Année Sociologique. 1901–1902. VI. P.10.

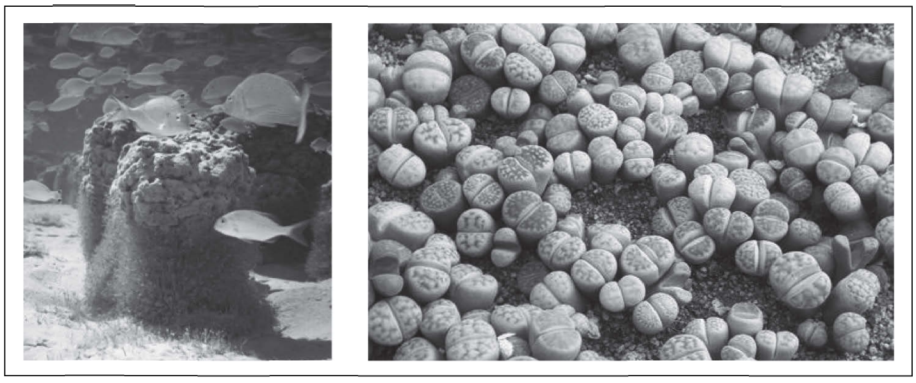
ветствии понятию «культура», либо пересмотреть существующие трактовки этого понятия и существенно расширить его объем, включив «отклоняющееся» от западного канона случаи. Такое расширение, однако, оказывается шагом весьма радикальным, поскольку влечет за собой рассмотрение принципов категоризации мира, значительно отличающихся от доминирующего в современном политическом мышлении и европейского по своему происхождению натурализма[69]. Однако и отказ от рассмотрения иных форм категоризации мира и человеческих сообществ за пределами европейской чреват этноцентризмом и провинциализмом, а настаивание на «единственно верном учении» и его навязывание не разделяющим такой подход обществам может оказаться очередным проявлением концептуального империализма, этого распространенного греха догматического мышления.

К расширению наших представлений о нации подталкивают и некоторые скрытые парадоксы и аномалии «рациональных» представлений о народе как политическом единстве и нации как сограждансте или культурно-языковом единстве. К примеру, идею гражданской нации сложно увязать с тезисом Уильяма Уорнера о нации как единстве живых и мертвых[70]. Практически никто из современных теоретиков национализма не отрицает важность социальной памяти (и избирательной амнезии) в становлении нации, но вместе с тем ее великие и заурядные мертвецы с трудом вписываются в синхронистическую концепцию сограждансте. Мы апеллируем к истории, демонстрируя достижения наших великих сограждан, всякий раз, когда желаем продемонстрировать величие нации и ее вклад в мировую культуру, и вместе с тем наиболее распространенные модели сограждансте, опираясь на легалистское толкование гражданства, не имеют исторического измерения: акты гражданского состояния изымают покойных из числа граждан, сколь бы великими они ни были.

Помимо этого, большинство концепций нации или народа опираются на идею связующих отношений между членами таких сообществ, солидарности определенного типа, предполагающую, в свою очередь, наличие межсубъектных отношений. Таким образом, мы обнаруживаем, что идея субъекта или личности, необходимая для установления такого рода солидарных связей, имеет прямое отношение к идее народа или нации, и, следовательно, концептуализация «субъекта» или «личности» в разных обществах будет иметь прямые следствия для концептуализации соответствующих версий «народа» или «нации». Именно здесь выясняется, что в тех обществах, где критерием субъектности выступает, например, наличие души, в межсубъектные отношения оказываются включенными некоторые животные и даже растения, так что приведенные выше примеры с ягуарами и домовыми оказываются не столь уж надуманными. Они еще раз обращают внимание на то вполне очевидное обстоятельство, что парадоксы и неправильности в нашем использовании понятий *народ* и *нация* могут объясняться недостаточным продумыванием таких из их оснований, как особенности субъектности у их чле-

[69] Упоминание о натурализме современных политических воззрений (включая и взгляды на «народ» или «нацию») не следует рассматривать как утверждение, что в этих воззрениях нет элементов других концептуальных систем – тотемизма, анимизма, и той, что Ф. Десколя называет «аналогизмом» (Descola Philippe. Beyond Nature and Culture. Chicago: University of Chicago Press, 2013. С. 201–225).

[70] Несколько утрируя, приведу пример из иной области: вопреки своей древности и автохтонности, русалки, домовые и лешие обычно не рассматриваются в качестве членов или частей российской нации (как речные дельфины или ягуары – нации бразильской). Это обстоятельство просто констатировать, но сложнее объяснить. Почему эти «идеологически нам близкие» персонажи из числа явно старожильческого населения – плоть от плоти русского народа (никто ведь не станет отрицать, что этот народ в российскую нацию входит?) – вдруг по какому-то непредъявленному основанию исключается из состава нации? В практически первой научной попытке описания славянской демонологии А.С. Кайсаров пишет о русалках как о «*русских* нимфах и наядах» с зелеными волосами, любивших качаться «на ветвях дерев» (Кайсаров А.С. Славянская и российская мифология. М., 1810. С. 164; курсив добавлен), а Д.К. Зеленин (1911) доказал их связь с людьми, умершими неестественной смертью, т. е. покойниками, составляющими, по Уорнеру, неотъемлемую часть идеи нации (Уорнер У. Живые и мертвые. М.; СПб.: Университетская книга, 2000). Следуя такой логике, русалки как русские покойники должны рассматриваться как неотъемлемая часть русской/российской нации. Несколько упрощая и обобщая эти связи между живыми и мертвыми, можно предположить, что славянские представления о посмертной природе человека подспудно влияют на концепции народа, но мало касаются такого современного концепта, как нация, осложняя ясные лишь по видимости логические связи между народом и нацией и порождая те классификационные аномалии, о которых пойдет речь ниже. Скептику, который не согласится с причислением русалок, водяных и домовых к русскому народу сегодня, фольклорист может задать вопрос о содержании и характере границ этого концепта в XVIII и XIX вв., когда отрицать размытость и проницаемость границ между собственно «народом» и бытующими среди него «мифологическими персонажами» станет сложнее. Исторически обретаемая четкость такого рода границ не снимает проблемы по существу, поскольку оставляет открытыми вопросы, когда и на каких основаниях произошло такое размежевание, согласуется ли оно с мировосприятием большинства, приемлемо ли для всех и т. п. Дж. Агамбен, анализируя другую границу – между человеком и человекообразными, пишет: «При Старом режиме границы человеческого были гораздо более неопределенными и колеблющимися, чем после развития гуманитарных наук в XIX веке» (Агамбен Дж. Открытое. Человек и животное. М.: РГГУ, 2012. С. 36).



Классификационные аномалии остаются притягательными: «живые камни», помещаемые массовым сознанием на границу живого и мертвого – тромболиты (слева) – притягивают тысячи туристов, а литопсы, принадлежащие царству растений (фото справа) – вдохновляют коллекционеров по всему миру.

нов, природы, лежащей в основе солидарности таких сообществ, и т. п.

В книге Джорджо Агамбена «Открытое. Человек и животное» (М.: РГГУ, 2012) есть глава о таксономиях, в которой он, отмечая особый интерес Линнея к обезьянам и приматам, останавливается на его полемике с преобладавшим в то время теологическим взглядом, где главным различием между человеком и обезьянами было отсутствие у последних души. В одном из примечаний своей «Системы природы» Линней с раздражением комментирует картезианскую концепцию животных как *automata mechanica*, замечая, что Декарт, видимо, никогда не сталкивался с человекообразными обезьянами. До развития гуманитарного знания и соответствующих ему дисциплин в XIX в. язык также не считался исключительным достоянием человека, и даже Дж. Локк пишет о попугае принца Нассау, якобы умевшем поддержать разговор и отвечать на вопросы «как разумное существо». Столь же неопределенна была граница между приматами и живущими рядом «дикими племенами»: первое европейское описание орангутанга (названного в 1641 г. Никласом Тульпом *Homo sylvestris*) подчеркивало его близость местным народам. Опубликованная немногим более полувека спустя сравнительная анатомия орангутанга, пигмеев и человека, написанная Эдвардом Тайсоном (1699), изображала пигмеев как промежуточное звено между обезьянами и человеком на основании найденных им 34 различий. Между тем речь идет о времени буржуазных революций и становления современных наций в Европе. Если вспомнить, что Тульп в своем труде сравнивал не только пигмеев, человека и орангутанга, но и привлек литературные сведения о собакоголовых, сатирах и сфинксах[71], таксономические отличия человека, как они мыслились в ту эпоху, становятся еще менее определенными. Достоверно можно лишь утверждать, что безусловными членами новых европейских наций оказались буржуа, в то время как аристократия и духовенство уничтожались как *паразитические* классы (еще одно важное для нас сближение с темой границ человеческого и анимального), а крестьянство и ремесленники низводились до роли механических автоматов, неизбежных и нужных для производства, но не способных на приобщение к создававшимся высоким формам национальной культуры (по фразе одного из чеховских героев – «чумазый на пианинах играть не может»).

Классификационные аномалии и любые отклонения от нормы, эксплицитной или имплицитной, всегда и в любом обществе рождали горячие споры как угрожающие мировым гармонии и порядку и потому представляющиеся социально нетерпимыми. Классификационные аномалии, парадоксы и скандалы не могли в силу этого не привлекать внимания множества поколений и ученых, и широкой публики, а в ситуации межкультурных контактов – представителей обеих контактирующих культур. Стоит в связи с этим вспомнить затруднения Аристотеля в классификации верблюда, страх Монтесумы перед всадником на лошади, удивление Марко Поло, обнаружившего мифического единорога (на самом деле – белого носорога) в далекой Индонезии, восторг британских натуралистов перед утконосом, трудности классификации ламантинов, даманов и русской выхухоли (последняя пара рассматривалась по некоторым признакам как родственники слонов).

Но такие трудности касаются не только животного царства. Границы между живым и неживым долгое время оставались неясными и в отдельных случаях остаются таковыми и сегодня, разделяя множество атрибутов, во всяком случае для обыденного мышления.

В отношении классификационных подходов и методов устранения аномалий отличия между социальными и естественными категориями оказываются не столь уж большими. Во всяком случае, они представляются меньшими, чем межкультурные различия в принципах классификации. «Мы» (европейцы) объединяем «нации», «этносы» и «племена» в одну категорию на основе того, что рассматриваем их все как человеческие сообщества. «Они» (например, амазонские индейцы) объединяют в нацию людей, леопардов и туканов на том основании, что все они – люди. Для нас их классификационные принципы кажутся эксцентричной экзотикой. Но и они, думается, рассматривают наш подход как провинциальную недалекость. Сами воззрения на *сходство* и *различие* оказываются здесь столь различающимися, что перевод одной кар-

[71] Agamben Giorgio. What is an Apparatus and Other Essays. Stanford: Stanford Univ. Press, 2009. P. 25.

тины мира в другую (а точнее – одной онтологии на язык другой) представляется едва ли возможным...

Менее масштабные, но не менее драматические различия в подходах наблюдаются и внутри того, что можно было бы условно назвать «региональным мировоззрением», претендующим, впрочем, на универсальное или единственно верное. Речь идет, разумеется, о европейском, западном, или научном мировоззрении. Например, для концепции гражданской нации в рамках этого мировоззрения аномальными оказываются мигрантские и этнические меньшинства, выдвигающие политические требования на (нелегитимном с позиции доминирующего большинства) основании своих культурных отличий. В случае *Kulturnation* или этнонации аномалией оказываются, напротив, любые сообщества, узурпирующие понятие *нация*, не имея с точки зрения членов доминирующей *Kulturnation* достаточных логических на то оснований (примерами из российской переписи могут служить пресловутые эльфы, орки и представители проч. игровых сообществ, пытавшихся вписаться в перечень *национальностей*; в других аналогичных случаях сходную роль играла *queer nation*).

Локальный или парокиальный характер европейских представлений о нации (выдаваемый, впрочем, за универсальный) отмечен и в рассуждениях известного специалиста по правам меньшинств, специального докладчика Комиссии ООН по защите прав меньшинств Асбьёрна Эйде. В одной из своих статей, названной им «Национальное общество, народы и этнонации: семантические затруднения и правовые последствия»[72], он писал, ссылаясь на известное определение государственности в конвенции Монтевидео 1933 г., что в контексте международного права ее критериями являются: *a*) постоянное население; *b*) определенная территория; *c*) правительство; *d*) способность вступать в отношения с другими государствами. По его мнению, первый критерий государственности – «постоянное население» – эквивалентен в контексте международного права, а точнее совпадает в нем с понятием нации как «постоянно проживающего в границах государства населения, независимо от его этнического состава» («"национальность", – может быть, излишне поясняет он, – означает гражданство»). Он пишет далее, что данная концепция нации возникла на Западе в XVIII в. и была по своей сути *концепцией территориальной*, хотя и эволюционировала затем «в тандеме с правами человека»[73]. Важно было то, что все *обитатели* должны быть одновременно и *гражданами*, что означало, что гражданство не должно было рассматриваться как привилегия, основанная на рождении или богатстве, но принадлежало всем (это стало основным принципом Французской революции 1789 г.). Это предполагало и предоставление всем избирательных прав, а впоследствии, за счет расширения объемов прав экономических и социальных – установление принципов демократии и открытого общества.

Таким образом, национальное государство должно было служить не целям монарха, аристократии или иных привилегированных классов, но предоставлять возможности для решений проблем всего населения. В этом отношении государство принадлежало гражданам, т. е. всем, кто проживал в его границах. «Оно, – как пишет Эйде, – являлось общей собственностью членов всех групп общества независимо от их этнической, конфессиональной или языковой принадлежности»[74]. Именно эти изменения привели к совпадению понятий «национальное» и «гражданское» («national and citizen»). Эйде затем утверждает, что основной проблемой в связи с понятием нации в международном праве стало смешение правового понимания нации с использованием этого понятия в историческом, социологическом, культурологическом или антропологическом значениях, поскольку, когда речь идет о курдах или тамилах как о нациях – нет речи о гражданстве – «это политическое использование термина», а фраза «"нация без государства" означает, что мы находимся в поле этнонационализма»[75]. Иными словами, устремления лидеров некоторых сообществ еще не превращают эти сообщества в нации, хотя такая политика в ряде случаев оказывается успешной и приводит если не к возникновению суверенных государств, то к существенному расширению прав местных автономий (наиболее показательными примерами здесь являются Гренландия и Нунавут).

Таким образом, не только теории воображения, но и схемы категоризации мира, включая концептуальные границы между субъектами и объектами, природой и обществом, людьми и животными, – все это имеет непосредственное отношение к концепту нации. В более практическом плане изложенное выше позволяет предположить, что успехи и даже само существование (пост)современных наций зависит от их постоянной работы по противодействию унифицирующим транснациональным факторам глобализации, от исходов их непрестанной борьбы с угрожающими им культурными, языковыми, конфессиональными, социальными, политическими, экономическими и мировоззренческими гетерогенностью и многообразием. Нескончаемые усилия и попытки со стороны национальных сообществ справиться с растущей *гибридностью* культуры, идеологии, населения, политического устройства и экономического уклада могут, однако, разбиться в прах, если классификационные устои и вера в их незыблемость, фундирующие представления о том, чем является нация, сами окажутся под вопросом.

---

[72] *Eide Asbjørn.* National Society, Peoples and Ethno-Nations: Semantic Confusions and Legal Consequences // Nordic Journal of International Law. 1995. Vol. 64, No. 3. P. 353–367.

[73] Ibid. P. 353.

[74] Ibid.

[75] Ibid. P. 354.

ЧАСТЬ 2. СТАРЫЕ НАЦИИ В НОВОМ МИРЕ

Т.Б. Коваль

СОВРЕМЕННАЯ ИСПАНИЯ: В ЛАБИРИНТЕ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ

Постановка проблемы

Проблема идентичности, а точнее – переплетения множества идентичностей, приобрела в современной Испании особую остроту. Сейчас от ее решения зависит будущее страны и, прежде всего, сохранится ли она в существующих границах, ведь перспектива выхода из ее состава Каталонии, а затем, возможно, и Страны басков становится достаточно реальной. Не случайно поэтому, по словам известного испанского историка Х.П. Фуси, в последнее время тема испанской идентичности, ее сущности и исторического развития заняла центральное место не только в политическом дискурсе, но и в научных дебатах[1].

Почти четыре десятилетия Испания идет по пути демократизации, которая началась после смерти Ф. Франко в 1975 г. В сознании испанцев построение демократического общества оказалось тесно связано, с одной стороны, с переосмыслением общеиспанской идентичности, а с другой – с развитием этнонациональных, региональных и локальных идентичностей меньшего масштаба.

Сейчас Испания называется «государством автономий» и состоит из семнадцати «автономных сообществ», у которых есть свои правительства, флаги, гимны и гербы. Отношения с центром выстраиваются у каждой из них по-своему, поэтому степень автономии различна, как различно и соотношение общеиспанского и регионального самосознания. Иногда они гармонично сосуществуют, иногда противоречат друг другу. Другими словами, складывается пестрая мозаика идентичностей разной интенсивности, смыслового наполнения и масштаба. Все это вплетено в этнокультурный, экономический и политический контекст. Существенные различия в социально-экономическом уровне развития регионов усложняют проблему и вносят в нее дополнительный смысл. Достаточно вспомнить лозунг каталонских националистов «Хватит кормить Испанию». Кроме того, испанские ученые отмечают, что в последние годы ситуация быстро меняется, и данные социологических опросов, полученные, например, пять лет назад, не соответствуют данным сегодняшнего дня.

Одна из важных особенностей Испании заключается в том, что далекое прошлое не исчезло, но продолжает сохраняться в настоящем и влиять на него. В современном контексте «ретро» ссылки используются для обоснования демократических достижений и преобразований, соответствующих децентрализации и наиболее полному соблюдению прав человека и автономных сообществ.

Особая сложность в изучении идентичностей в Испании связана и с неоднозначным толкованием понятий «нация» и «национальность». Сейчас, согласно конституционным положениям, под нацией понимается испанская государственно-политическая общность, т. е. по Конституции допускается использование этого термина только и исключительно для обозначения всей Испании. Другими словами, нация официально понимается только как nation-state. Каталонцы, баски и галисийцы официально определяются как «национальности», все остальные – как региональные общности.

Однако в последние годы «национальности» стали определять себя как «нации», заявляя о своем праве на самоопределение вплоть до отделения, а многие региональные сообщества захотели повысить свой статус до «национальности». Естественно, что центральные власти не хотят допустить развития этого процесса, справедливо усматривая за подобными стремлениями политическую игру местных элит и растущий региональный эгоизм, разрывающий страну на части.

Путаница в понятиях «нация» и «национальность» возникла очень давно. С античности, через средневековую эпоху, вплоть до конца XVIII в. под нациями в Испании подразумевались населяющие ее народы, объединенные общим языком, культурой, обычаями и традициями[2]. С развитием в конце XIX в. нацио-

[1] Fusi J. P. La evolición de la identidad nacional. URL: http://www.fundacionfaes.org/file_upload/publication/pdf/20130426110711espana-la-evolucion-de-la-identidad-nacional.pdf

[2] Показательно, что испанские этнологи, как, например, Х. Каро Бароха, в своем труде «Народы Испании»

налистических партий и движений в Каталонии и Стране басков стала развиваться идея об угнетении их «наций» со стороны центрального правительства. В 30-е годы XX в., особенно в эпоху II Республики (1936–1939 гг.), путаница в понятиях нация и национальность усилилась, во многом благодаря испанским социалистам и коммунистам, которые в русле марксистско-ленинского мировоззрения считали, что в Испании существует господствующая кастильская нация и национальные меньшинства – каталонцы, баски и галисийцы, которые ведут борьбу за свои права[3]. На работы лидеров компартии Испании и ориентировались советские ученые, полагая, что они наиболее объективно отражают реальность.

Ирония истории заключается в том, что эта, как кажется некоторым отечественным исследователям, устаревшая марксистская точка зрения обретает новое дыхание в самой Испании. Во многом потому, что именно коммунисты не только смыкаются с националистическими партиями в регионах, но и становятся их рупором. Так, например, запрещенная баскская террористическая организация Herri Batasuna нашла выразителя своих идей и интересов в коммунистической партии басков, через которую проводит свои идеи в баскском парламенте. При этом коммунистическая риторика сохраняется, и возникает идея борьбы басков как особой нации за свои права против угнетателей из Мадрида.

Различное понимание терминов «нация» и «национальность» применительно к Испании сохраняется как в работах отечественных ученых, так и в трудах зарубежных исследователей, и среди экспертов Европейского Союза[4]. И это не случайно, ведь мы имеем дело с очень сложной реальностью, дышащей, изменяющейся, дальнейшая траектория развития которой непредсказуема. Многое зависит от политической конъюнктуры, экономической ситуации, амбиций и ловкости политических лидеров в центре и регионах. Необходимо учитывать также влияние глобализации и интеграции Испании со странами Евросоюза.

Идентичности сквозь призму истории

Чтобы подойти к анализу современной ситуации, рассмотрим в самом кратком виде наиболее важные, сохраняющиеся на протяжении многих веков тенденции и основные вехи развития как локального, так и общеиспанского самосознания.

Если окинуть взглядом испанскую историю, то можно увидеть, что центростремительная тенденция, стягивавшая народы полуострова в единую общность и находившая свое выражение в общей идентичности, никогда не побеждала центробежные силы, связанные с локальными чувствами и самосознаниями разного уровня и масштаба. Конечно, в любой стране и в любую эпоху у людей сохраняется привязанность к «малой родине», месту рождения, родному языку или диалекту, культурным традициям. Но в Испании, пожалуй, как нигде прочными оказались территориальные связи регионального масштаба, так называемый регионализм. Даже самые жесткие методы централизации и унификации не могли сломить тяги регионов к сохранению самобытности. В результате две тенденции: интеграции Испании в единое целое и региональной дифференциации находились как бы в пульсирующем равновесии, попеременно выходя на поверхность. Испанские социологи в эпоху позднего франкизма сравнивали чередование двух тенденций с приливами и отливами разной силы, в зависимости от исторического контекста, убеждая власти признать региональную идентичность, которая никуда не делась даже после многих десятилетий политики централизации и унификации[5].

Но почему она оказалась столь устойчива? По каким причинам с конца XIX – начала XX в. в Испании стал бурно развиваться не только «периферийный» национализм трех этнических общностей – басков, каталонцев и галисийцев, но и регионализм остальных? Над вопросом о причинах устойчивости локальной идентичности задумывались все испанские мыслители XX в. Х. Ортега-и-Гассет (1883–1955) посвятил этой проблеме свою работу с характерным названием «Беспозвоночная Испания». По его словам, сказанным еще в 1922 г., «партикуляризм», при котором каждая часть страны живет сама по себе, – вот слово, которое как нельзя лучше характеризует современное положение дел, отражая наиболее глубокую и тяжелую проблему[6]. Эти слова не потеряли своей актуальности и в наши дни.

Его современник Сальвадор де Мадариага (1886–1978) полагал, что виною всему страстный темперамент испанцев и их склонность к анархии, при которой каждый сам себе голова. В результате «все регионы испытывают соблазн центробежных сил иберийского сердца»[7]. Индивидуализм настолько силен, что «значимость Испании как целого меньше суммы значимости отдельных испанцев», собрать же всех воедино может «лишь сила высшей страсти», великая идея и предприятие[8]. Сравнивая испанцев с англичанами, он

употребляет понятие «нация» как синоним региональной общности, специально оговаривая, что так и было принято в Испании *до* того момента, как под влиянием Французской революции под нацией в XIX в. стали понимать в первую очередь nation-state.

[3] Таков взгляд, например, знаменитой Пассионарии. См.: Ibarruri D. España – estado multinacional. Paris, 1971.

[4] См. об этом: Кожановский А.Н. Государственная идентификация по-испански // Испания: Анфас и профиль / под ред. В.Л. Верникова. М.: Весь мир, 2007.

[5] Informe sociológico sobre la situación social de España. Fundación FOESSA. Madrid, 1970. P. 1261.

[6] Ortega y Gasset J. España inbertibrada. Madrid: Revista de Occidente en Alianza editoral. 1981. P. 47.

[7] Мадариага де С. Англичане, французы, испанцы / пер. с англ. СПб.: Наука, 2003. С. 152.

[8] Там же. С. 116.

отмечал, что «Как в Америке Соединенные штаты на севере встретились с испанскими «разъединенными» штатами на юге, так и в Европе английскому Соединенному королевству соответствует испанский разъединенный полуостров»[9].

Так что, происходящее ныне лишь повторение уже пройденного? Или оно наполнено новым содержанием? Чтобы ответить на этот вопрос, рассмотрим основные этапы формирования общеиспанской идентичности и регионального самосознания.

Если история локального самосознания уходит в туманную глубину тысячелетий, то точка отсчета формирования общеиспанского самосознания ясна и определенна. Она связана с объединением испанских народов под властью Рима[10]. По крайней мере три мощных фактора стягивали древнюю Испанию[11] воедино. Во-первых, само наличие центральной власти в лице Рима[12]. Во-вторых, латинское и римское гражданство, уравнивающее всех граждан перед единым для всех частей Империи законом[13]. В-третьих, романизация языков и культуры.

В эту эпоху среди городского населения утвердилось чувство причастности к Римской империи как огромному единому целому. А вот принадлежность к Испании, точнее «испанской части» Империи, а тем более провинциям, образованным внутри полуострова, практически не ощущалась[14]. С III в. все свободное население Испании не только называлось римлянами, но так само себя и идентифицировало[15]. Показательно, что «латинские классики, которые были родом из Испании, – Сенека, Квинтилиан, Марциал – не особенно ощущали свои испанские корни»[16]. То же самое, видимо, можно сказать и об императорах Траяне, Адриане, Марке Аврелии – выходцах из Испании. В этом отношении можно согласиться с мнением тех историков, которые видят в Римском гражданстве «античный прообраз национальности Нового времени»[17].

Но была и оборотная сторона этих процессов, укреплявшая локальное самосознание. Романизация была крайне неравномерной. В наибольшей степени были романизированы южные и восточные части полуострова, в то время как север и северо-запад были почти не затронуты. Свой особый язык, не входящий ни в одну группу языков, сохранили лишь баски. Административное деление на провинции проводилось с учетом природных барьеров, которые отчасти совпадали с границами проживания древних племен. В итоге были созданы условия для закрепления многих локальных общностей. Так, племена гальегов стали жителями римской провинции Галлеции, а впоследствии галисийцами со своим особым языком гальего, развившемся на основе местного варианта вульгарной латыни. Племена лузитанов стали населением провинции Лузитании, впоследствии португальцами. Почти вся римская провинция Бэтика с ее уже тогда пестрым населением дойдет до наших дней в качестве Андалусии. Кроме того, римляне разделили территорию Испании на муниципии – самоуправляющиеся общины (с ограниченными правами) из нескольких поселений и городов, границы которых практически сохранились до сегодняшнего дня[18].

С IV в., после легализации христианства при императоре Константине и превращении его в 380 г. в единственно дозволенную религию при императоре Феодосии, (он, кстати, родился в маленьком испанском городке Кока), религия становится важнейшим фактором объединения народов полуострова, дополняя государственное, правовое, культурно-языковое объединение. К моменту распада Римской империи у населения полуострова уже было весьма развито общее самосознание – как римлян и как христиан. Другими словами, два элемента – гражданский и религиозный стали играть основополагающую роль в формировании общеиспанской идентичности.

---

[9] Мадариага де С. Англичане, французы, испанцы. С. 152.

[10] Римская эпоха продолжалась более шести столетий – с конца III – начала II в. до н. э. до вторжения варваров в самом начале V в.

[11] Начиная с римской эпохи для обозначения территории полуострова в эпоху античности употреблялся термин Hispania (в противоположность современному España). Также территория всего Пиренейского полуострова часто называлась Иберия. Греки называли ее Гесперия (Hesperia) Дальняя.

[12] Изначально, во II в., Испания была включена в римскую провинциальную систему в качестве двух провинций (Испании Ближней и Испании Дальней), а затем к IV в. число провинций увеличилось до шести.

[13] В 74 г. император Веспасиан в качестве благодарности за поддержку в сложной для него ситуации даровал всем жителям полуострова так называемое латинское право. Оно представляло собой нечто среднее между статусом перегрина и полноценным римским гражданством, которое позже получили все жители территорий, входивших в Римскую империю, благодаря эдикту императора Каракаллы в 212 г.

[14] По словам Страбона, сказанным после 200 лет римского господства, племена турдетанов, как и многие другие, «совершенно переменили свой образ жизни на римский и даже забыли свой родной язык. Большинство из них стало римскими гражданами.., так что почти все они обратились в римлян» (Strab. III.4.20).

[15] Кофанов Л.Л. Римское право в Испании до VI в. // Вестготская правда (Книга приговоров). Латинский текст. Перевод. Исследование. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2012. С. 28.

[16] Висиано-и-Вивес А. Христианство в римской и вестготской Испании: история и традиции // Проблемы испанской идентичности в контексте глобализации. Екатеринбург: УрО РАН, 2007. С. 15.

[17] Этносы и «нации» в Западной Европе в Средние века и раннее Новое время / под ред. Н.А. Хачатурян. СПб.: Алетейя, 2015. С. 41.

[18] Merchan Fernandes C. El munucipio hispano-romano en la Baetica. Madrid, 1983. dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/813961.pdf

Вторжение варваров в самом начале V в. изменило расклад сил. Особенность испанской ситуации заключалась в том, что после опустошительной первой волны (вандалов, аланов и свевов) другое варварское племя, вестготов, было призвано римлянами в качестве федератов на помощь. Поэтому вестготы воспринимались местным населением отчасти как «чужаки», которым нужно сопротивляться, а отчасти как «свои», потому что именно в них видели защитников и гарантов спокойствия в ту смутную эпоху. Так вестготы оказались на положении «старшего брата». Было создано огромное Вестготское королевство с центром в Толедо, которое испанская историография называет «первым национальным государством».

Его отличительной особенностью была тесная связь светской и духовной властей, благодаря чему религиозный элемент сыграл огромную роль в формировании новой идентичности, закрепленной в «Вестготской правде»[19]. Церковь не только подчеркивала свое «совместное правление» со светской властью, но делала все возможное для политического и духовного объединения народов полуострова. Сначала усилиями католических епископов вестготы были обращены в ортодоксальное христианство (к моменту вторжения в Испанию они были арианами). Это позволило пропагандировать смешанные браки между испано-римлянами и вестготами, дав толчок их ассимиляции. Затем католическая религия сделалась официальной, а потом и единственно возможной[20]. Светская и церковная элита сознательно формировала новую «готскую» идентичность, (хотя вестготы составляли не более 4 % населения полуострова). Широко использовалось противопоставление «мы – они». «Мы» означало как политическую общность «готов» (вне зависимости от их происхождения – автохтонного или вестготского), так и конфессиональную общность – христиан, паству католической церкви. Король воспринимался и как политическая, и как религиозная сакральная фигура, его именовали «исполненным божественного духа», «равноапостольным», «пастырем народов» Испании. Роль «другого» исполняли враги королевства и иноверцы, прежде всего евреи[21].

Особую роль в формировании новой идентичности сыграл св. Исидор Севильский, по происхождению испано-римлянин[22]. В духе своей эпохи он обосновал благородство готов (деление на вестготов и остготов было ему неизвестно) происхождением от библейского Магога. Но главное – он создал теорию, согласно которой готы завоевали Испанию силой, а потом горячо полюбили ее. А испано-римляне завоевали готов духовно – своей высокой культурой, языком и католической религией[23]. Их общая родина – прекрасная Испания[24]. Св. Исидор был первым, кто воспел Испанию как единое целое, хотя словоупотребление во множественном числе – «Испании», а не Испания, было в то время также широко распространено, свидетельствуя об этнокультурном разнообразии народов полуострова.

На следующем историческом этапе, связанном с арабским завоеванием и Реконкистой[25], продолжавшейся почти восемь веков (711–1492), противостояние мусульманам с определенного момента стало осознаваться и как борьба за восстановление Вестготского королевства, и как «крусада», крестовый поход в защиту христианской веры[26]. Как отмечает Х. Каро

---

[19] См. подробнее о роли Вестготской правды в формировании общего правового поля и политической идентичности вестготов в: Вестготская правда (Книга приговоров). Латинский текст. Перевод. Исследование. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2012.

[20] Этот процесс начался с постановлений III Толедского Собора в 589 г. и завершился постановлениями VI Толедского Собора (638 г.), согласно которым в вестготском королевстве было запрещено жить всем, кто не исповедует католическую веру.

[21] Временами их насильственно крестили, а постановления XVII Толедского Собора (694 г.) и вовсе сделали их положение невыносимым: предусматривалась конфискация имущества, продажа в рабство, причем рабовладельцы должны были следить за тем, чтобы их новые рабы соблюдали христианские обряды, а дети отбирались и передавались на воспитание в христианские семьи. Даже крестившиеся евреи были поставлены под жесткий контроль.

[22] О роли св. Исидора Севильского в формировании общего вестготского самосознания см., напр.: Fontaine J. Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos. Madrid: Ediciones Encuentro, 2002.

[23] Об этом см.: San Isidoro. Doctor de las Españas. Madrid: Caja Duero, 2003. P. 140–167.

[24] «О, священная Испания, вечно счастливая мать вождей и народов, прекраснее ты всех земель от запада до самых индусов. Ты теперь по праву царица всех провинций, излучающая свет не только западу, но и востоку. Ты – честь и краса мира, славнейший край земли, в котором изобильно процветает в великой радости (...) Уже в давнее время тебя законным путем полюбил златой Рим, глава народов, и хотя в первый брак тебя взяла эта римская доблесть, однако процветающее готское племя после многих побед по всей земле захватило тебя силой и полюбило, и до сих пор наслаждается прочной властью среди царских островов и многих богатств» (URL: http://www.vostlit.info/Texts/rus/Isidor_S/frametext.htm).

[25] Сам термин «Реконкиста» – обратное отвоевание христианских земель у мусульман – возник в конце XVIII в. как раз в связи с растущим интересом к испанской идентичности. Арабское завоевание Испании началось в 711 г., а обратное отвоевание – Реконкиста в 718 (722) г., когда произошла битва при Ковадонге и христиане одержали первую победу.

[26] На первых этапах Реконкисты относительно мирно сосуществовали друг с другом испанцы-христиане; арабы и берберы, исповедовавшие ислам, муввалады (испанцы-христиане, принявшие ислам), мудехары (мусульмане, оказавшиеся в отвоеванных христианами

Бароха, у испанцев-христиан была абсолютная убежденность в том, что они избраны Богом для совершения великой миссии защиты христианства. Это мессианство прочно соединилось с мифологизацией готской идентичности предшествующей эпохи. Не только в XIV–XV вв., но и после окончания Реконкисты, в XVI–XVII вв. «каждый стремился предстать потомком готов», доказывая «чистоту своей готской крови»[27], а с ней и множества добродетелей. Все пороки приписывались «негодным расам», – маврам и евреям, от которых было необходимо «очиститься». Таким образом, стал развиваться новый, морально-этический компонент идентичности христианских народов полуострова. Издавались специальные статуты о «чистоте крови», влияние которых на мировоззрение испанцев трудно переоценить. Как отмечает Е.Э. Юрчик, «свидетельством истинного благородства было документально засвидетельствованное родство с жителями северных областей. В обыденном сознании все леонцы и астурийцы считались “чистыми”, а все андалузцы – “обращенными”»[28].

В эпоху Реконкисты сложились устойчивые обособленные социально-политические общности в виде графств и королевств[29]. Сложно сказать, с какого именно времени чувство принадлежности к ним стало более сильным, чем локализмы меньшего масштаба. Ведь человек той эпохи связывал себя прежде всего со своим селением, малой родиной, где он родился и вырос. Немаловажным был и приход, объединяющий несколько селений. Более обширной была муниципия, сохранявшаяся еще с римских времен. Несколько муниципий образовывали комарку, которая могла совпадать, а могла и не совпадать с границами сеньориальных владений. Эта общность также имела свое самосознание, основанное на соседских связях, общих, прежде всего хозяйственных, интересах.

Локальная идентичность подкреплялась сильным гражданским самосознанием, так как в Испании с XI в. существовали органы сословного самоуправления – кортесы, а кроме того, в ходе отвоевания и заселения земель локальные общности разного масштаба получали еще с IX в. так называемые фуэрос – особые права и привилегии. В результате «бесправный серв начала Реконкисты становился гражданским лицом, наделенным известною суммою прав», – отмечал В.К. Пискорский[30]. Борьба за сохранение этих «фуэрос» прошла красной нитью по всей дальнейшей истории Испании. В XIX в. она оказалась тесно связана с региональными и национальными движениями.

Важно обратить внимание на то, что в эпоху Реконкисты сложилась трехступенчатая иерархическая система политических общностей: нижний уровень образовывали королевства и сеньории (reinos y senorios); средний уровень формировался из нескольких таких королевств и сеньорий и назывался «корона», а совокупность «корон» образовывала монархию. Иногда леоно-кастильские, а затем арагонские короли в XI–XII вв. именовали себя «императорами», и даже ввели в свою титулатуру формулу «imperator totius Hispanie» – «император всей Испании». Но этим они выражали лишь свое намерение, претензию на господство над другими политическими образованиями. До создания Испании как единого и тем более централизованного государства было еще далеко.

Тем не менее Кастильская и Арагонская короны действительно добились политического могущества, вобрав в себя множество графств и королевств, но при этом сохранив их местное самоуправление, как, например, в принципате Каталония и королевстве Валенсия. Идентичность, сложившаяся в ту эпоху в этих политических образованиях, сохранилась и дошла до наших дней уже в форме регионализма.

В эту эпоху определились важные культурные и языковые особенности различных частей полуострова. Северо-западные образования быстрее других обрели независимость от мусульман. Северо-восточные – Арагон и Каталония «аккумулировали запиренейский элемент в его французском варианте при сильном влиянии средиземноморского – островного и итальянского»[31]. В южных, находившихся особенно долго под властью мусульман, сложились, как, например, в Андалусии, свои культура и самосознание. Здесь были значимы арабский и североафриканский этнические компоненты.

Брак католических королей – Фердинанда V Арагонского и Изабеллы I Кастильской, завершивших Реконкисту, стал началом объединения Испании.

землях), ренегаты (христиане, воевавшие на стороне арабов), мориски (мусульмане, перешедшие в христианство), сефарды (романоязычные евреи), марраны (романоязычные евреи, перешедшие в христианство), мосарабы (христиане, проживавшие на мусульманских территориях). Судьба человека была связана не с его этническим происхождением, но с вероисповеданием. С XII в., когда власть в Аль-Андалусе перешла из рук арабов в руки североафриканцев (альморавидов, а затем религиозных фанатиков альмохадов), начались гонения на всех немусульман, что спровоцировало ответную враждебность со стороны христиан. На этом эпоха терпимости закончилась.

[27] Caro Baroja J. Las formas complejas de la vida religiosa. Madrid: Acal editor, 1978. P. 501.

[28] Национальная идея в Западной Европе в Новое время: Очерки истории / отв. ред. В.С. Бондарчук. М.: Зерцало-М; Вече, 2005. URL: http://www.istmira.com/istnovvr/nacionalnaya-ideya-v-zapadnoj-evrope-v-novoe-vremy/

[29] В отличие от Франции, в Испании графства были лишь административными единицами, а не независимыми сеньориями. Исключение составляла Португалия, которая на этой основе образовала независимое королевство.

[30] Пискорский В.К. История Испании и Португалии. М.: Либроком, 2011. С. 45 (репринтное издание).

[31] История Испании. Т. 1 / Институт Всеобщей истории РАН. М.: ИНДРИК, 2012. С. 206.

Сначала в форме монархии, объединившей две короны – Арагонскую и Кастильскую, в них входили множество графств и королевств, причем Кастилия охватывала большую часть полуострова. Поэтому в XVI в. кастильский стал восприниматься как официальный язык государства и «испанской нации» в целом. Однако местные языки и диалекты сохранялись. Графства и королевства сохраняли самоуправление, экономику и таможенные границы. В ту эпоху зарождавшаяся общеиспанская идентичность не противоречила локальной. Идеал виделся в том, чтобы каждая из территорий, которая входила в состав монархии, управлялась так, как если бы король, правящий всеми подданными, правил только ею одной. Эта установка сохранялась и в XVII в. В сочинениях того времени проводилась идея, что монарх обязан издавать законы и обращаться к каждому народу на его языке: «кастильцами – на кастильском, арагонцами – на арагонском, на каталонском – с каталонцами и на португальском – с португальцами, проникаясь таким образом страданиями низших»[32]. Важен и костюм монарха, который должен соответствовать национальным традициям, как тогда говорили, испанских «наций».

Показательно, что Фердинанд и Изабелла отказались от титула императоров и даже королей всей Испании, но сохранили в титулатуре перечисление своих владений, состоявших из множества королевств и графств. Так поступали и их преемники. Этот подход был пересмотрен лишь с приходом династии Бурбонов в XVIII в.

Таким образом, «несмотря на то, что определение "Испания" уже появляется на страницах сочинений современников, этот термин пока не употреблялся для обозначения государства Католических королей. Рано говорить и о существовании "испанской нации" (хотя термин встречается в документах на протяжении всего XV в.)».[33] Даже в XVI–XVII вв. под Испанией подразумевалась историко-географическая, а не государственная общность, поскольку официального титула короля Испании еще не существовало. Его не было даже при Филиппе II, который, наконец, создал постоянную столицу монархии – Мадрид (в 1561 г.). Если его и называли королем Испании, то это было неофициально[34].

Другими словами, до XVIII в. Испания была объединенной, но не централизованной страной. У нее был один король, – и это объединяло всех его подданных, при этом каждое бывшее королевство, графство, город жили по своим законам (фуэрос), в соответствии со старинными обычаями и традициями. Неудивительно, что локальное самосознание в рамках сохранявшихся на протяжении веков средневековых графств и королевств прочно закрепилось на испанской земле.

По мнению некоторых авторитетных испанских историков, как, например, Р. Альтамира-и-Кревеа, не только при Карле I (V) Габсбурге, императоре Священной Римской империи с 1519 г., но и при его преемниках, а практически до воцарения Бурбонов в XVIII в., в Испании не только сохранялась автономия бывших королевств, но и жители этих территорий относились друг к другу как к иностранцам[35]. «По сравнению с таким единым и централизованным государством, как Франция, она представляла собой соединение разрозненных и неоднородных элементов. Особенно опасной была разобщенность, существовавшая между подданными двух королевств, объединенных после брака католических королей. Однородное ядро представляли лишь кастильцы, подданные Изабеллы I. Остальные, хотя и признавали общего короля, были далеки от общих национальных стремлений. Наварра, Арагон, Каталония, Валенсия и Майорка не только сохранили свои особые органы управления и собственных представителей королевской власти, но и поддерживали дух средневекового сепаратизма. Они имели право не пускать на свои территории иностранные войска (в том числе кастильские), не принимать государственных чиновников из других частей полуострова, смещать тех, кто действовал в интересах других королевств (речь идет о королевствах Испании. – *Т. К.*). Арагонцы не считали себя обязанными защищать границы Кастилии даже от внешнего врага»[36].

Что же было общего? И не исчезла ли вовсе общеиспанская идентичность перед лицом такого множества локализмов?

Огромной объединяющей силой, формирующей общее самосознание населения полуострова, стала католическая религия. «Католические короли» не даром получили этот титул от папы римского. Учредив инквизицию, они не только «очищали» страну от «лишних» элементов, но и формировали общее религиозное самосознание[37]. «Быть испанцем» стало означать «быть католиком». Эта идея особенно усилилась в XVI в., когда Испания подняла знамя Контрреформы и отстояла «чистоту веры» перед лицом нового врага – протестантизма. Это противопоставление испанцев –

[32] Об этом пишут Е.Ю. Юрчик и Н.В. Кирсанова. См.: Национальная идея в Западной Европе в Новое время: очерки истории / отв. ред. В.С. Бондарчук. М.: Зерцало-М: Вече, 2005. URL: http://www.istmira.com/istnovvr/nacionalnaya-ideya-v-zapadnoj-evrope-v-novoe-vremy

[33] История Испании. Т. 1. С. 375.

[34] Там же.

[35] Альтамира-и-Кревеа Р. История Испании. Т. 2. М.: Изд-во иностранной литературы, 1951. С. 163.

[36] Там же.

[37] Изгнание евреев в 1492 г., почти сразу же после взятия Гранады, изгнание морисков в начале XVII в., насильственное обращение евреев и мусульман в христианство, а затем инквизиционные преследования этих «новых христиан», – все это преследовало одну цель – добиться духовного единства подданных. Официальный характер католической религии при одновременном запрете всех иных сохранялся вплоть до середины XIX в. Инквизиция была окончательно упразднена только в 1833 г.

носителей истинной веры – еретикам и отступникам придало новый импульс старой, опробованной веками традиции соединения религиозной веры с общеиспанским самосознанием.

Открытие Америки и превращение Испании в огромную Империю способствовало укреплению общеиспанской идентичности и внесло в нее новую струю, связанную с чувством имперского величия. Стала бурно развиваться идея об особой духовной миссии испанцев – нести свет истинной веры народам мира, а католицизм стал восприниматься как глубинная сущность испанского духа. Впоследствии все испанские консерваторы и «державники» опирались в своих идейных построениях на эти идеи.

Качественно новый этап в формировании общеиспанской идентичности приходится на XVIII и начало XIX в., что связано с реформами новой династии Бурбонов и итогами войны за испанское наследство. Ее перипетии показывают, насколько разобщенным был в то время полуостров. Неудивительно, что в итоге средневековые фуэрос бывших графств и королевств были ликвидированы (за исключением Наварры и Баскских провинций). Однако локальные идентичности полностью не исчезли, и подданные воспринимали себя в первую очередь как кастильцы, арагонцы, астурийцы, галисийцы и т. д., в соответствии с дошедшим с эпохи средневековья делением.

«Нация», «нации» и «национальности». Эволюция понятий в XIX–XX вв.

В ходе войны против Наполеона испанские патриоты, идеалом которых была конституционная монархия, выработали первую Конституцию. Она вошла в историю под названием Кадисской Конституции 1812 г. Вся история XIX в. представляет собой попытки сломить абсолютизм и реализовать ее принципы на практике.

Для нашей темы важно, что в этой Конституции, созданной в духе французских просветителей и под влиянием французской монархической Конституции 1791 г., говорилось об испанской нации. Это был первый юридический документ, оперирующий этим понятием. Во-первых, нация понималась как источник суверенитета. Но, кроме того, к испанской нации законодатели отнесли не только всех подданных испанского короля в самой Испании, но и всех его подданных в заморских владениях. Речь шла, таким образом, об общности «испанцев обоих полушарий» (Гл. 1. ст. 1)[38].

С тех пор понятие «испанская нация» стало употребляться в значении nation-state, а как синоним вошел в обиход термин «испанский народ». После потери заокеанских владений эти понятия стали применяться только к населению собственно Испании (на полуострове). Так и в ныне действующей Конституции 1978 г. нация понимается как nation-state.

Несмотря на то что кадисские законодатели апеллировали к древним законам и обычаям Испании, выводя легитимность своей Конституции из древнего местного самоуправления (фуэрос), речь шла, по справедливой оценке Т.А. Алексеевой, о «создании единого централизованного государства»[39]. Таким образом, шаг в сторону усиления общеиспанской идентичности был сделан, причем не в абсолютистском, а в либеральном контексте. При этом незыблемыми оставались «духовные скрепы» нации: католицизм объявлялся официальной и единственно допустимой религией[40].

Абсолютистская реакция смела все достижения кадисских кортесов. Она по-своему понимала испанское единство, проводя политику жесткой централизации и унификации.

Характерно, что в дальнейшем либеральные устремления, выросшие из инициатив кадисских законодателей, переориентировались с идеала единого централизованного государства на идеал децентрализованного государства. Так, в последней трети XIX в. произошел всплеск локальных идентичностей, причем в совершенно новом, республиканском контексте.

I Республика (1873–1874 гг.) была установлена мирным путем. Сначала ее первым президентом стал сторонник унитаризма, но затем к власти пришли федералисты. Их лидером был блестящий интеллектуал каталонского происхождения Пи-и-Маргаль. Он создал теорию испанского федерализма под лозунгом «единство в многообразии». Предполагалось, что испанское государство будет состоять из так называемых региональных государств, добровольно объединившихся в федерацию. «Региональные государства», составляющие «испанскую нацию», должны будут выработать свои Статуты, пользоваться широкой ав-

---

[38] См. текст Конституции 1812 г.: http://www.congreso.es/docu/constituciones/1812/ce1812_cd.pdf Показательно, что перечисляя территории, входящие в Испанию, кадисские законодатели перечисляли многочисленные владения испанской короны. В их названиях фигурируют сложившиеся к тому времени на основе бывших графств и королевств регионы (или исторические области), а также некоторые города с округой. Так, в ст.10 говорилось, что «территория Испании на полуострове состоит из ее владений и прилегающих островов: Арагона, Астурии, Старой Кастилии, Новой Кастилии, Каталонии, Кордовы, Эстремадуры, Галисии, Гранады, Хаена, Леона, Молины, Мурсии, Наварры, Баскских провинций, Севильи и Валенсии, Балеарских и Канарских островов».

[39] Алексеева Т.А. Политическая конституция испанской монархии, 1812 год // Правоведение. 2002. № 2 (241). С. 175, 186. URL: http://www.law.edu.ru/article/article.asp?articleID=177264

[40] Религиозный пафос пронизывал все деятельность Кадисских кортесов, и по принятой ими Конституции все важные мероприятия, прежде всего выборы в местные и генеральные кортесы, должны были начинаться и заканчиваться религиозными песнопениями и проходить по благословению священников.

тономией, иметь свое правительство. Наибольшую симпатию у него вызывала федеративная модель США. При этом под «испанской нацией» понималось не только население Испании как таковой, но и заморских владений[41].

Таким образом, общеиспанская идентичность, по мысли федералистов, должна была расцвести в условиях свободы и демократии и гармонично сочетаться с идентичностями «региональных государств».

К сожалению, Пи-и-Маргаль и его сподвижники не удержали ситуацию, и в результате деятельности анархистов, вдохновленных идеями Прудона и Бакунина, произошла так называемая кантоналистская революция. Страна оказалась на грани полного развала. Не меньшую угрозу для ее единства представляли карлистские войны, показавшие, что идентичность басков развивается без какого бы то ни было чувства солидарности с остальной Испанией.

Монархия, восстановленная после I Республики, не знала иных средств сплочения, кроме централизации и унификации. Для нее существовала только общеиспанская идентичность, и все, что представляло угрозу целостности страны, подавлялось.

В ответ поднялось националистическое движение каталонцев и басков. Развивалось движение за культурное возрождение в Галисии и других регионах страны. Оформились националистические и регионалистские партии и объединения. Лидер каталонских националистов Прат де ла Риба выдвинул формулу: «Каждой нации по государству». Она пользуется популярностью и поныне[42]. В 1922 г. возникла и более радикальная партия «Каталонское государство» (Estata Catala), целью которой было отделение от Испании и образование каталонского государства, которое включало бы не только Каталонию, но и Валенсию, Балеарские острова, а также французские земли, населенные каталонцами. Отметим, что эти идеи актуальны для каталонских националистов и в наши дни.

В конце XIX в. была создана и Баскская националистическая партия (БНП), которая и сейчас играет главную роль в националистическом движении в Стране басков. В отличие от каталонских политиков, делающих упор на каталанский язык как определяющий элемент национальной идентичности, баскские националисты в массе своей не знали баскского языка и принялись изучать его только из-за желания стать национальными лидерами. Зато они широко использовали идею борьбы за средневековые фуэрос и идею «чистоты крови» басков, которых представляли автохтонным населением полуострова, в течение многих веков притесняемых «захватчиками-кастильцами».

Для защиты «национальных» интересов от остальной Испании националистами Каталонии, Страны басков и Галисии был создан альянс, программа минимум которого состояла в достижении автономии этих регионов. Региональный национализм пустил корни и в других областях страны, особенно в Андалусии, Арагоне, Валенсии и на Балеарских остовах.

Показательно в этом отношении, что в начале XX в. были созданы Институт каталанских исследований (Institut d'Estudis Catalans), в 1905 г. Галисийская Академия (la Academia Galega), в 1918 г. Академия баскского языка (la Euskaltzaindia). Это отражало высокую степень зрелости национальной идентичности каталонцев, басков и галисийцев.

Военно-монархическая диктатура М. Примо де Ривера старалась подавить дезинтегрирующую тенденцию. Королевским декретом был установлен порядок наказаний за выступление против единства нации, игнорирование или небрежности в отношении национальной атрибутики – испанского флага, употребления в официальных выступлениях каталанского, баскского и галисийского языков. Культурные центры, пропагандирующие язык и культуру этих регионов были закрыты.

Таким образом, к концу XIX в. сформировались два подхода к решению «национального вопроса», один из которых ориентировался на децентрализацию и предоставление широкой автономии регионам, второй – на централизацию и унификацию. Других средств, кроме подавления регионализма и национальных движений, монархия не знала.

В результате нерешенные проблемы вышли на поверхность в годы II Республики (1931–1936) и Гражданской войны (1936–1939). В 1931 г., сразу после установления республиканского правления, левыми радикалами была образована Каталонская республика, которая в качестве штата должна была войти в предполагаемую Иберийскую федерацию. Она просуществовала всего несколько дней, но само ее появление на свет весьма показательно. Республиканское правительство объявило ее незаконной, но взамен разрешило учредить Временное правительство Каталонии (Генералидад), которое занялось подготовкой автономного Статута. В 1932 г. Каталония получила автономию. Теперь она провозглашалась автономным регионом в составе «интегрального» испанского государства. Позже, уже в 1936 г., автономию получили Страна басков и Галисия. Важно отметить, что приход

[41] Так, согласно 1 ст., испанская нация состояла из «Государств Верхней Андалусии, Нижней Андалусии, Арагона, Астурии, Балеар, Канар, Новой Кастилии, Старой Кастилии, Каталонии, Кубы, Эстремадуры, Галисии, Мурсии, Наварры, Пуэрто Рико, Валенсии, Баскских Регионов». При этом предполагалось, что колонии на Филиппинах и Африке постепенно станут такими же государствами, как и вышеперечисленные территории. Как видим, колониальные владения, которыми в то время располагала Испания, приравнивались к ее другим частям. Это соответствовало традиции, в соответствии с которой Испания и ее заморские владения воспринимались как единое целое, и чувства превосходства метрополии над колониями не было.

[42] См. об истории развития идеи нации в каталонском национальном движении в книге: Calamer J. Cataluña como cuestión del estado. La idea de nación en el pensamiento político catalán (1939–1975). Madrid: Editorial Tecnos, 1986.

к власти Народного фронта в 1936 г. усилил позиции коммунистов, которые видели своим идеалом «Иберийский союз социалистических республик», построенный по образцу СССР. Был подготовлен и закон об автономии Андалусии, но гражданская война и приход к власти Ф. Франко в 1939 г. прервали процесс автономизации регионов.

Для испанских правых национальная политика республиканцев была не просто вызовом, она воспринималась как сознательное уничтожение испанского единства, развал страны. Они по-своему подходили к проблеме испанской идентичности, делая акцент на том общем, что объединяет всех испанцев. С их точки зрения, первоочередной задачей являлось восстановление единого централизованного государства, с единым официальным кастильским языком, официальной религией, не допускающей духовного разномыслия, единым национальным лидером.

Подход к проблеме национальной идентичности в идеологии правых заслуживает особого внимания, поскольку стал определяющим в годы франкизма (1939–1975). Но начало его формирования приходится на 30-е годы. Эту идеологию часто называют «национал-католицизмом» из-за ярко выраженной религиозной окраски. Ведь Ф. Франко поддержали церковь и большинство католиков, многие из которых положили свои жизни в защиту веры, сопротивляясь жесткой антиклерикальной политике республиканцев, разрушавших храмы и монастыри, расстреливавших священников и простых верующих. В идеологии национал-католицизма неразрывно сплелись имперские амбиции, жажда политического господства в мире, идея духовного превосходства над другими народами, а также самый светлый патриотизм и героизм, искренняя вера, духовные искания, желание наполнить национальное бытие высшими целями и ценностями.

В целом можно выделить несколько ее основных положений, связанных с особым пониманием испанской идентичности.

Во-первых, центральным понятием, разработанным еще в 30-е годы Р. де Маэсту, было понятие «испанидад»[43]. Оно обозначало культурно-языковую общность народов Испании, Португалии и Латинской Америки, но, кроме того, речь шла и об исторической преемственности с имперской Испанией, достигшей в XVI в. зенита славы.

По мысли Р. де Маэсту, важнейшим элементом, объединяющим разные народы, входящие в «испанидад», является язык – испанский и близкий к нему португальский. Но не менее, а, может быть, еще более значима и общая для всех них религия – католицизм. Только взятые вместе, язык и вера дают новое качество единой духовной общности или духовной «расы», состоящей из представителей самых разных антропологических рас и народов, всех тех, кто населяет как иберийский полуостров, так и страны Латинской Америки.

Во-вторых, «дух» испанской нации отождествлялся с католицизмом или, как иногда говорилось, «католичностью» (catolicidad). Считалось, что если Испания перестанет быть католической, она погибнет, как и другие народы, разорвавшие связь с Небом. Наиболее ярко эта тема была развита М. Гарсия Моренте: «Испания по сути своей идентична христианству»[44]. По его словам, как дух животворит плоть, так и католическая вера дает жизнь иберийским народам.

В-третьих, считалось, что испанцы выполняют особую миссию в мировой истории, возложенную на них Богом. Она заключается в том, чтобы нести миру свет христианской веры.

В-четвертых, теоретики национал-католицизма исходили из того, что национальный дух испанцев может раскрыться полностью только в условиях империи. Империя – образ «истинной Испании», который, как верили многие, нужно возродить. «Идея Испании как Империи есть идея мировой католической Империи. В своем пределе это религиозное единство человеческого рода, распространение католицизма по всему миру».[45]

В-пятых, этатизм и авторитаризм противопоставлялись либерализму и демократии. Правые были убеждены, что враги «истинной Испании», стремящиеся к свободе ее частей и тем самым разрушающие ее единство, хотят ввергнуть страну в хаос. «Либеральное понимание свободы выливается на практике в освящение анархии», – подчеркивал маркиз де ла Элиседа, – ложное понимание свободы, которым руководствуются либералы, основано на абсурдных «правах человека», провозглашенных еще Французской революцией»[46]. С того времени массы одурманивает «порочная троица» либерализма: «Свобода, Равенство и Братство». Ей нужно противопоставить «истинные ценности»: «Дисциплину, Иерархию и Ответственность»[47].

В-шестых, борьба за испанскую идентичность воспринималась как война «Истинной Испании» против «анти-Испании», столкновение христианской ци-

[43] Существовали и другие употреблявшиеся прежде аналоги этому слову, буквально означающему «испанизм»: «el españolismo», «el hispanismo», «la españolidad». Унамуно, например, использовал понятие «исконности» (el casticismo). Но Маэсту нашел новый, более подходящий для его целей термин – «испанидад», взяв его из статьи одного аргентинского священника, который предложил праздновать день открытия Америки – 12 октября, как «День испанидад». См. об этом: Понамарева Л.В. Испанский католицизм XX века. М.: Наука, 1989. С. 45.

[44] Garcia Morente M. Idea de la Hispanidad. Madrid, 1961. P. 93.

[45] Ibid. P. 197.

[46] Marques de la Eliseda. Fascismo, Catolicismo, Monarquía. San Sebastíoan, 1935. P. 156.

[47] Ibid. P. 9.

вилизации с силами Антихриста. К этим силам принадлежали, прежде всего, все те, кто поддерживал Республику с ее «развалом страны» и предоставлением автономий регионам.

Исходя из всех этих положений, политика франкизма была отмечена жестким унитаризмом. Католическая религия играла роль духовных скреп испанской нации. В движениях за автономию, как и всяком проявлении национальной самобытности «меньшинств», Ф. Франко видел угрозу единству страны.

«Когда к власти пришел Франко, – пишет К. Шривер, – он начал упорно преследовать любое проявление регионализма. Уже в первом подписанном им законе – "Законе о труде", изданном в 1938 г., можно проследить централизаторскую линию его политики. В "Основном законе Испании", изданном в 1945 г., тенденция на формирование сильного централизованного государства была обозначена очень четко. В "Законе о принципах национального движения" (ст. 1) говорилось следующее: "Служба во имя единства, величия и свободы Родины – священный долг и коллективная обязанность всех испанцев". Все, что так или иначе было связано с культурной спецификой регионов, было разрушено или отодвинуто на задний план. Особенно сильно это коснулось Страны басков и Каталонии»[48]. Огромное значение имел запрет на использование каталонского и баскского языков в общественной жизни.

Некоторые исследователи оценивают это как геноцид в отношении каталанской и баскской культуры. Действительно, франкизм проводил жесткую политику, подавляя все, что могло ассоциироваться с сепаратизмом. Официальное делопроизводство, разговоры в рабочее время, преподавание в школах, публикация газет, книг, журналов, топонимика и названия улиц, записи в книгах гражданского состояния – все это и многое другое, как, например, даже частная переписка, могло быть только на кастильском (испанском) языке. Весьма показательна реакция властей на каталанскую речь: «Хватит лаять, говори по-человечески!» («Habla en cristiano, no ladres!») В буквальном переводе этой фразы «по-человечески» выражалось как «по-христиански», а подразумевался под этим кастильский язык. Яркий пример, не правда ли?

И тем не менее было бы, наверное, упрощением сводить политику франкизма к тупому запрету на региональную специфику. Судя по всему, речь шла о вычищении из нее политического подтекста и перевода в чисто фольклорную плоскость, да и то в разрешенных властями пределах. (Например, каталонский национальный танец сардана был под запретом.) При этом в той же Каталонии газеты, выходившие на кастильском, помещали статьи, посвященные каталонской литературе и фольклору, на каталанском языке. Пусть мало, но все же были журналы, которые издавались на каталанском, радиостанции чередовали передачи на кастильском и на «каталан». Первые фильмы на каталанском вышли в 50-х, а с 60-х годов даже стали готовить преподавательские кадры, чтобы учить детей каталонскому языку[49]. Показательно и то, что власти еще в 1940 г. учредили Институт исследований местного управления (Instituto de Estudios de Administracion Local). Конечно, их главная цель состояла в подготовке кадров, способных внедрить в массовое сознание идею «великой и неделимой Испании». Однако по мере либерализации режима с начала 60-х годов ведущие сотрудники этого Института получили возможность научно исследовать феномен регионального самосознания. Так, Р. Мартин Матео выделял в качестве важнейших признаков региона не только силу территориальных связей, но и региональное самосознание, а также тенденцию к гражданской организации этой общности, пытаясь «вразумить» чиновников из Мадрида признать существование региональной идентичности как социологической данности, пусть и противоречащей воображаемому национальному единству в официальной идеологии[50]. В дальнейшем эти исследования были продолжены с середины 60-х годов социологами FOESSA.

К этому времени режим уже сильно отличался от того, каким он был в предшествующие десятилетия. Оппозиционное движение, набиравшее все большую силу, ориентировалось на усиление регионального самосознания и развитие самобытных языков и культур испанских регионов. Выделилась группа «регионалистских регионов» – Каталония, Страна басков, Наварра, Валенсия, Галисия и Балеары[51].

Исключительно важно, что в то время поддерживать развитие региональной идентичности было синонимом борьбы с авторитарным режимом, в то время как рассуждения об общеиспанском национальном сознании, «испанской идентичности» оставались в монопольном владении сторонников Ф. Франко. Как отмечал известный испанский социолог А. де Мигель, в последние годы франкизма «региональные чувства сильно развились в Испании не столько в силу этнических и даже культурных, сколько *политических* причин. Региональные чувства каталонцев, басков, галисийцев, валенсийцев, а в последнее время жителей Канарских островов и Андалусии обращены не против других регионов, и даже не против Кастилии, а против "Мадрида", который воспринимается как некая абстракция, символ авторитарной и централистской власти»[52]. Так насильственная централизация

[48] Проблемы испанской идентичности в контексте глобализации / пер. с исп. и прим. Ю.В. Василенко. Екатеринбург: УРО РАН, 2007. С. 153.

[49] См. об этом: Ламина К.В. Каталанский язык в современной Испании // Культура народов Пиренейского полуострова в XX в. Ленинград: Наука, 1989.

[50] Martín Mateo R. El horizonte de la descentralización. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local, 1969. P. 192.

[51] Informe sociológico sobre la situación social de España. Fundación FOESSA. Madrid, 1970. P. 1263.

[52] Мигель де А. 40 миллионов испанцев 40 лет спустя / пер. с исп. Хуана Кобо. М.: Прогресс, 1985. С. 390.

и унификация породили протест с ярко выраженной регионалистской и националистической окраской. Его энергия вышла на поверхность после смерти диктатора.

В эти же годы католицизм перестал играть свою традиционную роль «духовных скреп» нации, а церковь перестала быть апологетом франкизма. Ведь после Второго Ватиканского Собора (1962–1965), провозгласившего личность высшей ценностью, а демократию – лучшей из существующих форм правления, молодое поколение священников перешло в оппозицию режиму. Под давлением Ватикана, который критиковал все формы этатизма и выступал за соблюдение прав человека, Ф. Франко пришлось признать свободу религиозных убеждений. Католицизм переставал быть единственно разрешенной религией испанцев. Таким образом, все способствовало тому, что к концу существования франкизма дезинтегрирующие тенденции вышли на поверхность.

С 60-х годов, после принятия Плана стабилизации и быстрого экономического роста, возникла новая проблема, которая усложнила картину регионального развития: началось массовое переселение из отсталых областей в наиболее развитые, прежде всего в Мадрид, Барселону, Страну басков и Валенсию. «Тенденция к росту региональных диспропорций наблюдалась по меньшей мере с самого начала XIX в., – отмечает в связи с этим испанский исследователь М. Мартин Родригес. – Однако к началу 90-х годов XX в. Мадрид, Каталония, Страна басков и Валенсия, занимая всего 14 % территории страны, производили 53 % ВНП, в то время как центральные регионы – Кастилия-Ла Манча, Кастилия и Леон, Эстремадура и Арагон, занимая 53 % территории, производили 14 % ВНП»[53].

В результате очень быстро изменился состав населения развитых регионов. К концу франкистского режима в Мадриде половину жителей составляли приезжие. В Стране Басков и в Барселоне выходцы из других регионов (в основном из Андалусии) составляли около трети, а в крупных городах – почти половину[54]. В Каталонии, где каталанский язык всегда считался неотъемлемым компонентом национальной идентичности и даже в самые суровые годы франкизма сохранялся в общении в домашнем кругу и друзьями, приезжие старались учить его. Так они приобщались к «цивилизации» и более высокому уровню жизни. Степень удовлетворенности местом жительства была в Барселоне самой высокой по сравнению с остальной Испанией[55], что стимулировало каталанизацию иммигрантов. Конечно, до конца франкистского режима она была латентной, но тенденция наметилась уже тогда.

Судя по опросам, проведенным в последние годы франкизма, политическая окраска регионалистских и националистических настроений была наиболее распространена в крупных городах, в основном в Каталонии и Стране басков, и их локомотивом были средние городские слои. Локальная идентичность была свойственна прежде всего сельским районам, причем там она проявлялась в основном как привязанность к своему селению и округе. Обратим внимание, что в начале 70-х годов 76 % населения отсталой аграрной Галисии осознавали себя прежде всего галисийцами, а потом уже испанцами. В Каталонии, только что вобравшей в себя мигрантов, лишь 56 % населения (как автохтонного, так и приезжих) ощущали себя прежде всего каталонцами, а затем уже испанцами. Примерно та же картина наблюдалась в Стране басков. В Валенсии 44 % отдавали предпочтение региональной идентичности, т. е. большая половина осознавала себя прежде всего испанцами[56]. Однако очень быстро картина радикально изменилась.

Благодаря массовому «исходу из деревни», урбанизации всей страны в 60–70-е годы, большому количеству приезжих в столицах и больших городах произошло переосмысление региональной идентичности. С тех пор и по сей день преобладает представление о том, что принадлежность к региону определяется в первую очередь тем, что человек живет и работает в нем, и только во вторую очередь тем, что он там родился. Третьим критерием по степени важности выступает самосознание, т. е. как человек сам определяет себя. Знание языка автономного сообщества не считается определяющим и вообще важным (кроме Каталонии)[57].

Эпоха демократизации. Новые подходы к проблеме идентичности в «государстве автономий»

После смерти Ф. Франко в 1975 г. Испания встала на путь демократизации, неотъемлемой частью которой было переустройство жизни испанских народов и регионов. Во многом логика развивалась «от противного», т. е. централизации и унитаризму, которые ассоциировались с изжившим себя франкистским режимом и авторитарной бюрократией в Мадриде, противопоставлялись прогрессивные, демократические формы общественного устройства, что предполагало децентрализацию страны и предоставление всем ее регионам широкой автономии. Другими словами, подспудно копившаяся десятилетиями жажда свободы вышла на поверхность, и произошел крен в

[53] Martín Rodrígues M. Disparidades económicas regionales en España: nuevas aportaciones // Estudios regionales No. 44 (1996). P. 168.

[54] Informe sociológico sobre la situación social de España. Fundación FOESSA. Madrid, 1970. P. 84.

[55] Ibid. P. 1263.

[56] Ibid. P. 1263.

[57] PREGUNTA 15. Estudio n° 2.956. Barómetro-autonómico (III) Septiembre–Octubre 2012. URL: http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/2940_2959/2956/X_TOTAL_20/Es2956.pdf

сторону центробежных тенденций. Общеиспанская идентичность, столь усердно пропагандировавшаяся франкизмом, отошла на второй план. Она не казалась важной в контексте построения новой, во многом уникальной модели – так называемого «государства автономий». «Государство автономий» все еще находится в процессе строительства, причем с течением времени начинают обнаруживаться скрытые в нем противоречия. Центробежные тенденции, особенно ярко выраженные в Каталонии и Стране басков, охватили всю страну. Поступательно усиливается региональная идентичность. Многие регионы стали считать себя нациями или, по крайней мере, национальностями. Что стоит за всем этим?

Правовая основа для гармоничного сосуществования общеиспанской идентичности с региональной была создана Конституцией 1978 г. Она действует и поныне. Отметим несколько основных положений, касающихся испанского единства.

Во-первых, Испания является наследственной монархией, и, стало быть, все граждане станы – подданные Его Величества. После отречения Хуана Карлоса I Бурбона королем стал его сын Филипп VI. Важно, что король – не только глава государства, но и «символ его единства и постоянства» (ст. 56.1). Монархия, таким образом, является важным элементом общеиспанского самосознания.

Во-вторых, в Конституции «испанская нация» понимается как совокупность граждан страны. Как синонимичные употребляются понятия «испанская нация» (nacion espanola), народ Испании (pueblo de Espana), граждане страны (ст. 1. п. 2). Национальный суверенитет принадлежит испанскому народу, от которого исходят полномочия государства. При этом подчеркивается «нерушимое единство испанской нации», «единой и неделимой для всех испанцев Родины» (ст. 2).

В-третьих, единство подкреплено обязательной по Конституции «солидарностью» «национальностей и регионов», составляющих Испанию. Государство имеет, пусть во многом и формально, унитарный характер. Причем по ст. 145 п. 1 «Ни в коем случае не допускается федерация автономных сообществ».

В-четвертых, общеиспанская идентичность неразрывно связана с общим и обязательным для всех народов и регионов кастильским языком. По ст. 3 п. 1 «Кастильский является официальным языком Испанского государства. Все испанцы обязаны знать его и имеют право им пользоваться». Что касается других языков и диалектов, то они, наряду с кастильским, также могут признаваться «официальными в автономных сообществах в соответствии с их статутами». «Богатство различных языковых особенностей Испании является культурным наследием, которое пользуется особым уважением и защитой» (ст. 3. п. 3).

Наряду с общей государственной атрибутикой – флагом, гербом, гимном, которые символизируют единство государства, автономные сообщества могут иметь свою атрибутику, символизирующую их автономию.

Важно обратить внимание на то, что авторы Конституции с самого начала отдавали себе отчет в том, что возможен ход развития событий, при котором интересы автономии могут прийти в противоречие с интересами всего государства. Поэтому, согласно ст. 115 п. 1, если действия автономного сообщества «серьезно противоречат общим интересам Испании», после предварительных увещеваний правительство может принять меры, «необходимые для защиты общегосударственных интересов».

Таким образом, в 1978 г. была создана прочная конституционная база для сохранения и укрепления единства страны и общеиспанской идентичности. Испанская нация понималась в смысле nation-state.

Одновременно Конституция создавала правовую основу для региональной и локальной идентичности, предоставив каждой из территориальных единиц – муниципалитетам, провинциям и автономным обществам автономию в управлении. Важно, что право создавать автономное сообщество из одной или нескольких провинций принадлежало «национальностям и регионам», но кто именно является «национальностями», а кто «регионами», не уточнялось.

С самого начала термин «национальности», который был введен в политический оборот в 1977 г. в ходе дебатов по проекту Конституции, понимался различными политическими силами по-разному. Особенно его поддержали социалисты и коммунисты, а также националистически настроенные политики Страны басков и Каталонии, увидев в этом термине указание на многонациональный характер испанского государства.

Для большинства центристов и правых этот термин был неприемлем, так как понимался как синоним «нации», а, значит, приходил в противоречие с понятием «испанская нация» в смысле nation-state.

Левые, в свою очередь, предлагали употреблять «национальность» как синоним «нации» в этнокультурном смысле, а «испанскую нацию» переименовать в «нацию наций». В конечном счете термин «нации» применительно к каталонцам, баскам и галисийцам был отвергнут, а термин «национальности» получил признание[58]. В дальнейшем разный смысл, который вкладывали в эти понятия политики различных направлений, стал предметом дискуссий и политического торга.

Конституция не обозначала ни границы компетенций автономий, ни тип децентрализации, который она выбирает. Все должны были определиться сами, основываясь на сложившейся к этому моменту идентичности. Такая открытая формулировка вместе с тем облегчала тем, кто уже имел автономные Статуты в эпоху II Республики, путь к обретению автономии в новых условиях, и была привлекательна для национа-

[58] См. об этих дебатах подробнее: Powell Ch. España en democracia, 1975–2000. Barcelona: Debolsillo, 2002. P. 228–230.

листически настроенных сил, прежде всего в Стране басков и Каталонии.

Обратим внимание на то, что в Конституции в ст. 143 п. 1 была употреблена формулировка, непосредственно связанная с проблемой региональной идентичности. Речь шла о том, что соседствующие друг с другом провинции «с общими историческими, культурными и экономическими признаками, островные территории и провинции, представляющие историческую региональную единицу», могут образовать автономные сообщества. Ст. 144 допускала случаи создания автономной общности в рамках одной провинции, если в ней присутствуют все эти признаки, т. е. если она является исторической областью с присущей ей культурной и в ряде случаев языковой спецификой. Обычно такие исторические области и регионы издавна обладали и своей идентичностью, так что Конституция была нацелена на гармоническое сосуществование общеиспанского и регионального самосознания.

Характерно, что Конституция законодательно закрепила идущую от средневековья систему «фуэрос», так называемого форального права, признавая не только их историческую важность, но и актуальность для современной модели государственного устройства. Согласно первому из «Дополнительных положений» Конституции, она «охраняет и уважает исторические права территорий, пользующихся фуэральными правами. Проведение в жизнь фуэросов осуществляется в каждом случае в соответствии с Конституцией и статутом об автономии».

Таким образом, связанное с давней форальной системой льгот и привилегий гражданское самосознание регионов получило новый импульс развития. Особенно важно было это положение для басков, которые всячески старались закрепить его в тексте Конституции потому, что связывали восстановление своих древних фуэрос, упраздненных испанской короной в XIX в., с борьбой за независимость. Однако это не стало стимулом для участия басков в референдуме по принятию текста Конституции. Если в среднем по всей Испании в нем участвовало 67 % граждан, то в Стране басков – всего 45 %, из которых 69 % проголосовали «за». Это означает, что только 31 % населения Страны басков высказался за Конституцию. В Каталонии на референдум пришло значительно больше людей и более 90 % высказались за принятие Конституции. В Галисии население оставалось крайне пассивным. Казалось, что принятие Конституции и вопрос об автономном Статуте мало кого волнует.

В связи с этим отметим интересный факт: создание государства автономий, где наряду с общеиспанским самосознанием развита провинциальная и региональная идентичности, судя по всему, понималась законодателями как важное общее дело. Поэтому именно провинциям была предоставлена возможность образовывать союзы с соседями, чтобы образовать региональную общность – «автономное сообщество». Если такая инициатива снизу долго не проявлялась, в игру вступал центр, который подталкивал население тех или иных локальных общностей к автономизации. Так, по ст. 144, в случаях, когда провинции не начинают процесс автономизации, государство обладает правом на реализацию автономии «сверху». Более того, как бы опасаясь, что где-то процесс автономизации может забуксовать, Конституционный суд сделал инициативу автономизации безвозвратной: если провинция или регион один раз выступили с инициативой создания автономии, они уже не могут передумать[59]. Все, что препятствовало делу автономизации, рассматривалось как ущемление общенациональных интересов (интересов испанской нации). Это, вероятно, можно понимать как уверенность законодателей в том, что, во-первых, новую модель государства автономий можно успешно строить только на инициативе снизу, и, во-вторых, что в основе этой инициативы лежат гражданская сознательность и развитая идентичность, связанная с общей исторической памятью, особенностями культуры и в ряде случаев языка. Поэтому по ст. 148 Конституции автономные общества отвечают за «развитие культуры, исследований, а если необходимо, образования на языке автономного сообщества».

Что же стала означать идентичность в «государстве автономий»?

Его строительство прошло несколько этапов, каждый из которых был сопряжен с поступательными шагами в развитии региональной идентичности. Как отмечает И.Л. Прохоренко, «взяв на вооружение формулу “национальности и регионы”, испанское государство изначально придало неоднородность политическому пространству страны, а значит, создало основу конфликтности в отношениях как между центром и регионами, так и между самими автономными сообществами. Свою роль в этом сыграли, вероятно, и предусмотренные Конституцией “быстрая” и “медленная” процедуры достижения автономии. Таким образом, государству автономий изначально была свойственна юридическая асимметрия»[60]. Она усугубляется также тем, что различные регионы обладают далеко не одинаковым объемом полномочий и степенью независимости от центра. Например, особая модель, основанная на восстановленных древних фуэрос, предусмотрена для Страны басков и Наварры.

Некоторые регионы пошли по «ускоренному пути» получения автономий. Он был предназначен, в первую очередь, для Каталонии, Страны басков и Галисии, так как они уже провели плебисцит по вопросу автономии в годы II Республики и имели автономные Статуты. Действительно, уже через год после приня-

[59] В Конституции II Республики (1931–1939), предоставившей Каталонии, Стране басков и Галисии автономию, положения о необратимости автономизации не было.

[60] Прохоренко И.Л. Территориальные сообщества в политическом пространстве современной Испании. М.: ИМЭМО РАН, 2010. С. 41.

тия Конституции, в 1979 г. были утверждены автономные Статуты Каталонии и Страны басков.

В 1981 г. автономию получили Андалусия, Астурия, Галисия, Кантабрия; в 1982 г. – Ла-Риоха, Мурсия, Валенсийское сообщество, Арагон, Кастилия-Ла Манча, Канарские острова, Наварра; в 1983 г. – Эстремадура, Балеарские острова, Кастилия-Леон и Мадрид. Это был сложный и противоречивый процесс, и не раз в дело вмешивался Конституционный суд, но в итоге сложилось своего рода регионалистское государство, состоящее из 17 автономных сообществ со своими Статутами. Испания достигла высокой степени децентрализации, близкой к федеративной модели, но формально оставалась унитарным государством.

Так как Конституция оставляла большой простор региональным элитам для их политического творчества, сложилась весьма пестрая картина. В Статутах автономных сообществ, выработанных в 1979–1983 гг., Каталония, Страна басков и Галисия идентифицировали себя как «исторические национальности» (nacionalidades históricas); Андалусия и Валенсия – как просто «национальности» (nacionalidades); Балеарские острова, Кантабрия, Эстремадура, Ла-Риоха и Мурсия – как «исторические региональные образования» (entidades regionales históricas); Арагон предпочел называться «исторической идентичностью» (identidad histórica), Кастилия-и-Леон определилась как «историческая и культурная связь» составляющих этот регион провинций (vinculación histórica y cultural), Наварра назвала себя «форальным сообществом» (comunidad foral). Несколько автономных сообществ вообще никак себя не определили.

Уже из этих названий становится очевидным, что в Испании сложился лабиринт идентичностей, и что жители различных «автономных сообществ» поразному чувствуют и осознают как свою собственную общность, так и связь с другими областями страны и со всей Испанией в целом. При этом испокон веку испанцы, представляясь друг другу, указывают на свое происхождение – «я – арагонка», «я – галисиец», «я – валенсийка» и т. д. Но за границей все они прежде всего испанцы.

С самого начала формирования «государства автономий» стало ясно, что идентичность и интересы одних регионов часто приходят в противоречие с идентичностью и интересами других. Так, например, радикально настроенные баски стали претендовать на включение в их автономию Наварры, считая ее «своей», баскской провинцией. Но большинство жителей Наварры решительно отвергли эту идею, настаивая на собственной идентичности и подчеркивая важность форальных прав, которые в средневековую эпоху им даровали испанские короли. Они вовсе не хотели раствориться среди басков, но чувствовали себя наваррцами.

Еще более остро встал вопрос о так называемых «каталонских землях», в состав которых каталонские националисты хотели включить, кроме территорий Каталонии, Валенсийское сообщество и Балеарские острова. Валенсийцы и балеарцы выступили против этого, считая, что они не часть каталонского этноса, а самостоятельные общности.

Противоречия между регионами и центром и между регионами между собой обострились к середине 2000 г. Некоторые регионы решили реформировать свои Статуты, считая прежние устаревшими и не соответствующими моменту.

В целом можно сказать, что они стремились, во-первых, к расширению своих полномочий, а во-вторых, к повышению статуса своей идентичности. Примечательно, что главные аргументы основывались на «исторических правах» автономий. Другими словами, в новых условиях реанимировались заложенные в средневековье основы региональной идентичности, наполняясь содержанием, соответствующим современной эпохе. За последнее десятилетие уже три испанских региона стали определять себя не как регионы или национальности, но как особые «нации» или «национальные идентичности». Этот процесс может распространиться и на другие регионы страны.

Наиболее активными были Каталония и Страна басков. Предложенные ими новые варианты их автономных Статутов были не столько обновленными старыми, сколько принципиально новыми документами. По оценке известного испанского ученого П.С. Блеса Аледо, «проекты реформ Статутов об автономиях, разработанные парламентами Страны Басков и Каталонии, не имеют прецедентов, не говорят об автономии и не опираются на испанскую Конституцию, они говорят: "Прощай, Испания". Оба Статута ставили целью достижение независимости в среднесрочной перспективе»[61]. Таким образом, националистические силы Страны басков и Каталонии бросали вызов единству страны.

Так, в 2003 г. в Стране басков появился так называемый «план Ибарретче» (по имени своего автора – главы правительства Страны басков Х.Х. Ибарретче, который в 2005 г. был утвержден баскским парламентом. В нем предлагался новый подход к баскской проблеме. Во-первых, речь шла обо всех этнических басках, которые проживают «на семи Территориях, которые в настоящее время артикулированы на трех политико-юридических районах двух государств»[62]. То есть речь шла не только о Стране басков, но и о других регионах Испании, прежде всего Наварре, а также провинциях Франции. Во-вторых, говорилось о том, что в своей совокупности баски, проживающие в Испании и Франции, образуют «баскский народ» – «Euskal Herria», который «имеет собственную иден-

[61] Блес Аледо П.С. Кризис территориальной модели и идентичности в Испании в контексте глобализации // Проблемы испанской идентичности в контексте глобализации: Сб. статей. Пер. с исп. и примеч. Ю.В. Василенко. Екатеринбург: УрО РАН, 2007. С. 80–81.

[62] Текст этого Проекта нового Статута см. на сайте: http://estaticos.elmundo.es/documentos/2003/10/estatuto_vasco.pdf

тичность в сообществе народов Европы». Речь шла, таким образом, не об автономии Страны басков в Испании, а о праве басков – одного из народов Европы на самоопределение вплоть до отделения и образования самостоятельного государства, которое вобрало бы в себя «семь территорий» басков в Испании и Франции. По мнению ряда экспертов, баскская идентичность, таким образом, основывалась на принципе кровного родства. Особые опасения связывались с тем, что в Стране басков много приезжих, выходцев из других регионов Испании. Не станут ли при таком подходе «чистокровные» баски гражданами первого сорта, а приезжие из других регионов – «странствующими испанцами второго сорта»?[63]

Что касается баскского языка, то он традиционно не играл большой роли в баскской идентичности. При этом испанское правительство вкладывало большие средства в его популяризацию и создание целой сети центров изучения баскского языка.

В-третьих, по «Плану Ибарретче» баскское правительство было намерено провести референдум о свободе самоопределения и создании «свободной ассоциации» с испанским государством. Статус «свободно присоединившегося к Испании государства» (подобно Пуэрто-Рико, который «свободно присоединился» к США, но при этом не вошел в их состав) был важным изобретением баскских властей. Получалось, что в любой момент можно было бы провести референдум и отделиться от Испании[64]. Предполагалось, что испанское государство должно будет вести переговоры с ЕС о вхождении в его состав вновь образуемого баскского государства и о признании его ООН.

Таким образом, в Проекте нового Статута было много шокирующего для центральной власти, и не удивительно, что испанские Кортесы его отклонили. Но вопрос об обновлении Статута басков остался. Баскские лидеры призвали Мадрид найти «новую модель» государственного устройства, в котором бы было прописано «сосуществование» «национальных реальностей» Эускади (самоназвание Страны басков) и Каталонии[65]. Таким образом, Страна басков стала первым претендентом на суверенитет. Вторым выступила Каталония.

Новый Статут Каталонии, утвержденный Генеральными Кортесами в 2006 г., оказался смягченным вариантом того, что предлагало центру каталонское правительство. Редактура касалась, прежде всего, проблемы идентичности и самоопределения каталонского народа, который в Проекте Статута именовался «нацией». Ее право на самоопределение вплоть до отделения связывалось с «историческими правами» Каталонии. При этом Каталония соотносила себя не только с родственными ей областями Валенсии и Балеарских островов, а с пространством Евросоюза. «У Каталонии в Испании и в Европейском союзе есть свое соотносимое политическое и географическое пространство», – говорилось во 2 пункте 3 статьи Проекта[66]. Предполагалось верховенство каталонского законодательства над общеиспанским, что находилось в прямом противоречии с Конституцией 1978 г.

Многие не без основания указывают на экономическую подоплеку такого поворота событий, отмечая, что усиление каталонской идентичности было прямо пропорционально стремлению каталонцев перестать «кормить Испанию». Поэтому Статут предполагал создание Налогового Агентства Каталонии, которое бы взимало и распределяло все местные налоги. Обсуждались и новые подходы к распределению средств, поступающих из ЕС. Стремление было понятным: уменьшить вклад Каталонии в общую копилку Испании и одновременно получить как можно больше средств от центра.

При этом мысль о солидарности с бедными регионами Испании не возникала. Ведь остальная Испания воспринималась как нечто «чужое». Это тем более удивительно, что в Каталонию, ставшую с начала XX в. самым экономически развитым регионом страны, с 60-х годов начали съезжаться жители других регионов. Они составляют не менее половины ее населения.

Кроме того, в Каталонии, в отличие от Страны басков, основой идентичности был каталанский язык. По Проекту нового Статута он объявлялся обязательным, а кастильский, если можно так выразиться, становился «опциональным». Как справедливо отмечает М.И. Киеня, «в Каталонии, где проживает примерно одинаковое количество каталано- и испаноязычных граждан, нет школ, где обучение шло бы на испанском. Недоумение вызывают и запретительные меры в области употребления испанского языка в общественных местах. Закон о языковой политике от 1997 г. предусматривает штрафы за вывески на испанском языке. Вместо того чтобы дать людям возможность "жить на каталанском", их буквально вынуждают делать это»[67].

---

[63] См., напр.: Блес Аледо П. С. Указ. соч. С. 82.

[64] Ст. 13.3. гласила: «Если баскские граждане и гражданки демократичным способом... выразят свое ясное и недвусмысленное желание полностью и существенно изменить модель и порядок политических отношений с испанским государством... баскские институты и институты испанского государства будут обязаны обеспечить и гарантировать процесс переговоров для выработки новых политических условий».

[65] URL: http://www.diariodesevilla.es/article/espana/1756007/pnv/anuncia/propondra/nuevo/estatuto/politico/para/euskadi/pero/sin/seguir/la/via/catalana.html

[66] Подробный анализ новых положений Проекта каталонского Статута дан в книге «Испания–Каталония: Империя и реальность: Сб. ст. Перевод, составление и предисловие Елены Висенс. М.: Regnum, 2007.

[67] Киеня М. И. Билингвизм или Вавилонское столпотворение? // Регионы и центр: как строить отношения? Испанский вариант. М.: Институт Европы РАН, 2008. С. 59. Проблема региональных и национальных языков подробно рассмотрена в монографии А. Н. Кожановского. См.: Кожановский А. Н. Быть испанцем...: Тра-

Все было направлено к тому, чтобы утвердить непрерывно существовавшую в веках каталонскую национальную идентичность, вырвать ее из Испании и найти ей место в Евросоюзе в качестве отдельного самостоятельного государства.

Конечно, как в Стране басков, так и в Каталонии Статуты вырабатывали, прежде всего, националистические партии. Они были убеждены, что отражают волю народа. Но так ли это? И насколько подобные настроения проникли в другие регионы Испании?

Чтобы прояснить это, обратимся к анализу общественного мнения. Прежде всего, попытаемся выяснить, в каких частях Испании преобладает общеиспанская идентичность, а в каких – локальная.

Проблема идентичностей в зеркале общественного мнения

Еще во второй половине 60-х испанские исследователи с абсолютной точностью предсказали, что по мере развития единой Европы и усиления международной интеграции (о глобализации тогда еще не говорили), «естественные, глубоко укорененные в истории региональные общности и их самосознание будет только усиливаться, и будет тем больше, чем в большей степени функции национального государства будут переходить к общеевропейским институтам». По их оценке, локальная идентичность, в том числе региональная, устойчива, поскольку связана с чувствами, начиная от чувства привязанности к дому и предкам и заканчивая чувством гордости за славное прошлое своего региона. Кстати, справедливость их слов подкрепляется, в частности, тем, что в геральдике современных «автономных сообществ» мы видим те же символы, что и на средневековых гербах и флагах соответствующих графств и королевств.

В новых демократических условиях вопросам идентичностей уделяется особое внимание. Из необъятного моря данных, полученных различными испанскими социологическими центрами, прежде всего Центром социологических исследований (El Centro de Investigaciones Sociológicas – CIS), выделим те, которые освещают эти вопросы с наиболее важных ракурсов, и сгруппируем их по проблемам.

Проблема соотношения общеиспанской и локальной идентичности

В среднем по Испании чуть более половины ее граждан осознают себя в равной степени как испанцем, так и членом своего «автономного сообщества». В значительно меньшей степени развито исключительно общеиспанское самосознание (чувствую себя только испанцем) и минимально – исключительно региональное самосознание (чувствую себя только членом своего «автономного сообщества»). Другими словами, подавляющее большинство имеет в той или иной степени двойную идентичность – общеиспанскую и региональную. Обращает на себя внимание динамика последних лет. Данные, приведенные в таблице, позволяют увидеть изменения в иерархии идентичностей, произошедшие с 2006 по 2014 г.

Как видно из таблицы, доля тех, кто осознает себя в равной степени испанцем и членом «автономного сообщества», не изменилась и, как прежде, составляет половину населения страны. Вместе с тем опрошенные стали более четко определяться со своей идентификацией, и что самое главное, – резко, в два раза (!) возросла доля тех, кто стал определять себя «только испанцем», т. е. отдал предпочтение общеиспанской идентичности. Может быть, это свидетельствует о реакции испанцев на раскачивание лодки испанской государственности и угрозу сепаратизма, исходящую из Каталонии и Страны басков. Приведенные в этой таблице данные говорят о средней по всей Испании «температуре». Но в разных регионах она существенно различается. Чтобы более адекватно оценить реальность, составим сводную таблицу на основе опросов, проводившихся в «автономных сообществах» в последние годы. Она позволит более наглядно увидеть, как соотносятся между собой разные уровни идентичности и в каких «автономных сообществах» в большей степени распространена общеиспанская идентичность, а в каких – региональная.

Казалось бы, чем сильнее в региональной идентичности выражен этнический, культурный, языковой компонент, тем слабее должно быть общеиспанское самосознание. Каталония и Страна басков дают основания для подобного суждения. Но если мы посмотрим на другие регионы, то увидим более сложную картину. Вот феномен Галисии, в которой еще в эпоху средневековья сформировалась этническая общность со своей особой судьбой, языком (гальего) и культурой. (Эта область была в наименьшей степени романизирована, а затем ее формирование было связано не с вестготами, как в остальной Испании, а с другим варварским племенем – свевами, которые создали здесь свое королевство.) Она всегда по праву признавалась особой этно-национальной общностью. Тем не менее в ней общеиспанское самосознание сосуществует с этнокультурным, причем, в отличие от Каталонии и Страны басков, здесь практически нет людей, которые считали бы себя только и исключительно галисийцами. Возможно, потому, что это самая отсталая часть Испании, и изучение кастильского языка здесь означало приобщение к более высоким стандартам жизни. Но возможно и потому, что с чисто практической точки зрения Галисии не выжить без остальной Испании, в отличие, например, от наиболее развитой Каталонии.

диции. Самосознание. Историческая память. М.: АСТ: Восток–Запад, 2006. Этой темы касается в своей работе Г.И. Волкова. См.: Волкова Г.И. Испания и регионы: политические вызовы и приоритеты XXI века. М.: МГИМО–Университет, 2014. Она, в частности, подробно рассматривает полемику между каталонцами и валенсийцами о статусе валенсийского языка.

Таблица 1

Общеиспанская и региональная идентификация (данные по Испании в среднем)

Изменения за 8 лет (с 2006–2014 гг.)

Вы чувствуете и осознаете себя:	2006	2014
Только испанцем	9	18
В большей степени испанцем, чем принадлежащим к своему автономному сообществу	13	6
В одинаковой степени как испанцем, так и принадлежащим к своему автономному сообществу	**51**	**51**
В большей степени принадлежащим к своему автономному сообществу, чем испанцем	18	11
Только принадлежащим к автономному сообществу	5	6
Всего, в том числе затруднившихся с ответом, не давших ответ	100 %	100 %

Таблица составлена автором на основании источников: данные на 2006 г.: Pregunta 9. Estudio N 2667 «LA IDENTIDAD NACIONAL EN ESPAÑA». CIS, 2006. URL: http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/2660_2679/2667/e266700.html; данные на 2014 г.: Pregunta 28. Estudio n°3029.BARÓMETRO DE JUNIO 2014. URL: http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/3020_3039/3029/es3029mar.pdf

Таблица 2

Общеиспанская и региональная идентификация по регионам

(данные по каждому региону, с учетом не отраженных в таблице данных воздержавшихся с ответом и не определившихся с ответом, составляют 100 %)

	Вы чувствуете и осознаете себя:				
	Только испанцем	В большей степени испанцем, чем уроженцем региона	В одинаковой степени и тем и другим	В большей степени уроженцем региона, чем испанцем	Только уроженцем региона
Испания в среднем (2015)	**18**	**5**	**54**	**11**	**6**
Каталония (2012)	6	5	**35**	26	**25 (каталонцем)**
Страна басков (2013)	4	3	**39**	24	**23 (баском)**
Галисия (2012)	2	3	**75**	17	2 (галисийцем)
Астурия (2012)	6	5	**78**	6	2
Мадрид (2011)	31	8	**51**	1	2
Мурсия (2011)	**7**	8	**77**	5	1,6
Кастилия-Ла Манча	23	9	**59**	4	1
Кастилия и Леон (2011)	25	17	**51**	3	0,5
Кантабрия (2011)	16	7	**62**	8	1
Эстремадура (2011)	5	9	**74**	10	1
Наварра (2011)	4	3	**39**	23	20
Да Риоха	21	9	**55**	7	2
Валенсия	16	11	**63**	8	1
Арагон	16	6	**67**	7	1
Балеарские о-ва	15	8	**54**	14	5
Канарские о-ва	17	1	**54**	24	12

Таблица составлена автором на основании опросов CIS. Данные по регионам: Астурия – Estudio n° 2.940; Мадрид – Estudio n° 2.894; Мурсия – Estudio n° 2.904; Кастилия-Ла Манча – Estudio n° 2.899; Кастилия-Леон – Estudio n° 2.898; Кантабрия – Estudio n° 2.900; Эстремадура – Estudio n° 2.897; Наварра – Estudio n° 2.896; Да Риоха – Estudio n° 2.895; Валенсия – Estudio n° 2.892; Арагон – Estudio n° 2.891; Балеарские острова – Estudio n° 2.902; Канарские острова – Estudio n° 2.901

Как видно из таблицы, исключительно общеиспанская идентичность, без локальных дополнений, составляет сейчас в среднем по стране 18 %, что почти в два раза больше, чем десять дет назад. В основном такая идентичность присуща жителям центральных кастильских областей и особенно Мадрида, где каждый третий житель идентифицирует себя только со всей Испанией в целом. Это и не удивительно, учитывая, что Мадрид – своего рода новый Вавилон, с его смешением населения из разных регионов и стран. Что касается кастильских областей, то важно учитывать, что Кастилия всегда была более централизована, чем остальная Испания, что именно из нее пошло объединение страны еще при католических королях, что именно эти области всегда были выразителями интересов испанского государства.

В среднем по Испании более половины (54 %) считают себя в равной степени как испанцами, так и членами своих автономных сообществ. Такая двойная, причем с равной степенью интенсивности, идентичность свойственна большинству испанских «автономных сообществ», за исключением Страны басков,

близкой к ним по этнокультурным характеристикам Наварры и, конечно, Каталонии. Тем не менее треть, – что само по себе немало, – жителей этих наиболее националистически настроенных областей, чувствуют себя одновременно и в равной степени как испанцами, так и членами своего «автономного сообщества».

В наибольшей степени двойная и в равной степени интенсивная идентификация развита в тех регионах, где почти нет проявлений исключительной общеиспанской идентичности. Это Галисия, Эстремадура, Андалусия – наиболее отсталые регионы страны. В них сосуществует двойная идентичность со сдвигом в пользу региональной. То есть большинство жителей этих областей осознают себя одновременно испанцами и представителями своего региона, но значительная часть чувствует себя в большей степени представителями региона, чем в равной степени и тем и другим.

Конечно, Каталония и Страна басков дают существенный сдвиг в сторону исключительно регионального (национального) самосознания. Здесь доля тех, кто чувствует себя только и исключительно каталонцем и баском, составляет чуть менее четверти жителей (25 и 23 % соответственно). Однако обратим внимание на то, что в этих самых националистически и сепаратистски настроенных регионах значительно больше тех, у кого двойная идентичность. При этом самая большая доля приходится на тех, кто чувствует себя одновременно и в равной степени как испанцем, так и каталонцем и баском (35 и 39 % соответственно). А это на 10 % в Каталонии и на 16 % в Стране басков больше, чем «чистых» с точки зрения идентичности каталонцев и басков. Другими словами, далеко не все жители этих областей готовы порвать связи с остальной Испанией.

Анализ данных опросов 2014 г.[68], позволил сделать следующие выводы. Во-первых, определенную роль играет возраст. Так, респонденты старшего возраста чаще, чем молодые, говорили о том, что осознают себя «только испанцем». Особенно большая разница прослеживается между молодежью, среди которой только 13 % привержены исключительно испанскому самосознанию, и пожилыми, старше 65, среди которых почти четверть осознает себя только и исключительно испанцем, без какой-либо привязки к региону. Во-вторых, высшие слои общества в большей степени осознают себя только и исключительно испанцами, и в меньшей степени сочетают общеиспанскую идентичность с региональной. Средний класс, напротив, в массе своей как раз склонен чувствовать себя одновременно и в равной степени как испанцем, так и членом своего «автономного сообщества». В-третьих, определяющее влияние на ту или иную форму идентичности оказывают политические предпочтения. Только и исключительно испанцами считают себя прежде всего правые. Чем больше тяготеет респондент к крайне правым взглядам, тем в большей степени осознает себя только испанцем. Сочетание общеиспанской и региональной идентичности (чувствую себя настолько же испанцем, насколько и членом автономного сообщества) свойственно в наибольшей степени людям политического центра. О своей исключительной принадлежности к «автономному сообществу» свидетельствовали в основном сторонники левых. Среди правых таковых вообще не оказалось.

Если суммировать три категории: тех, кто считает себя «только испанцем», с теми, кто ощущает себя в большей степени испанцем, чем членом автономного сообщества, и теми, кто сочетает в равной степени свою общеиспанскую и региональную идентичность, получим примерно три четверти населения страны, которые в той или иной степени ориентированы на то, чтобы «быть испанцем». Но их взгляды на модель территориально-государственного устройства существенно разнятся.

Проблема территориально-государственного устройства

Уже три с лишним десятилетия в Испании идет строительство «государства автономий». Но до сих пор среди политиков, экспертов, ученых не утихают споры о том, в каком направлении двигаться дальше. Кто-то ратует за расширение полномочий «автономных сообществ», кто-то начинает сожалеть о том, что регионам предоставлены слишком большие права. Если восемь лет назад более половины жителей страны (54 %) полагали, что созданная модель испанского «государства автономий» является оптимальной для Испании, то теперь доля сторонников существующей системы резко уменьшилась, дойдя до 36 %. Другими словами, если в 2006 г. каждый второй делал выбор в пользу существующей модели, то теперь – лишь каждый третий.

Бросается в глаза резкое, почти вдвое увеличение за последние годы доли тех, кто видит в централизованном государстве оптимальный вариант для развития Испании. Столь же значительны изменения в численности сторонников сохранения статус-кво – их стало на 20 % (!!!) меньше – и резкое уменьшение доли выступающих за расширение полномочий регионов. При этом группа тех, кто полагает, что государство должно признать право «автономных сообществ» отделяться и образовывать независимые государства, осталась на прежнем уровне 8 %. Это немного в масштабах всей Испании, но и не так мало. Особенно если учесть, что данные по регионам показывают колоссальный разброс в оценках предпочтительного устройства испанского государства. Чтобы прояснить этот вопрос, обратимся к данным по «автономным сообществам».

Как видно из таблицы, за право (еще не реальный выход!) регионов образовывать независимые государства выступает в основном Каталония (41 %) и со значительным отрывом от нее Страна басков (26 %). Да-

[68] URL: http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/3020_3039/3029/Cru3029_enlace.html

лее следует Навара (16 %), связанная с басками узами родства, языка и культуры. Именно за счет этих областей и получается средняя по Испании цифра в 10 %, хотя в реальности все остальные регионы вообще не поддерживают подобную идею.

Важно отметить, что обретение права на самоопределение вплоть до отделения воспринимается «регионалистскими регионами» как борьба за демократию. Но если вопрос поставить иначе и спросить, хотели бы жители Каталонии и Страны басков, чтобы их регионы действительно стали независимыми, то картина будет совершенно другой. Так, в Стране басков половина жителей выступили против того, чтобы их регион стал независимым.

Среди сторонников расширения полномочий «автономных сообществ» есть, кроме Каталонии, Страны басков и Наварры, также Балеарские и Канарские острова и регионы с сильно выраженной региональной идентичностью – Андалусия, Мурсия и Валенсия, которая, кстати сказать, несмотря на активность своей региональной элиты значительно отстает по числу сторонников расширения прав «автономного сообщества». Возможно, потому что и так обрела достаточный политический простор для своего развития.

Подавляющее большинство испанских регионов выступают за сохранение статус-кво. Хотя в среднем по Испании доля сторонников сохранения существующего положения дел существенно уменьшилась

Таблица 3

Динамика воззрений на предпочтительные формы государственного устройства (2006–2014 гг.). (В среднем по Испании)

Какая форма кажется Вам предпочтительной?	2006	2014
Централизованное государство с одним правительством, без автономии регионов	11	19
Государство с автономными сообществами, как сейчас	54	36
Государство, в котором автономные сообщества имеют больше автономии, чем сейчас	20	15
Государство, которое признает возможность превращения автономных сообществ в независимые государства	8	8
Затрудняюсь с ответом	5	12
Нет ответа	1	3
Всего	100 %	100 %

Таблица составлена автором на основании данных: данные на 2006 г.: Pregunta 8. Estudio N 2667 «LA IDENTIDAD NACIONAL EN ESPAÑA». CIS, 2006. URL: http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/2660_2679/2667/e266700.html; данные на 2014 г.: Pregunta 27. Estudio nº3029. BARÓMETRO DE JUNIO 2014. URL: http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/3020_3039/3029/es3029mar.pdf

Таблица 4

Отношение населения «автономных сообществ» к территориально-политическому устройству Испании
(данные по каждому региону, с учетом не отраженных в таблице данных воздержавшихся с ответом и не определившихся с ответом, составляют 100 %)

	Унитаризм	Меньшая автономия, чем сейчас	Как сейчас	Большая автономия, чем сейчас	Признание возможности образовывать независимые государства
Данные по всей Испании в среднем (2015)	**19**	**12**	**36**	**15**	**10**
Каталония (2012)	9	3	18	26	**41**
Страна басков (2013)	2	2	34	29	**26**
Галисия (2012)	16	10	50	10	3
Андалусия (2012)	13	8	55	14	2
Астурия (2012)	15	28	41	3	1
Мадрид (2011)	27	21	36	6	3
Мурсия (2011)	10	8	46	16	1
Кастилия -Ла Манча (2011)	19	15	44	5	2
Кастилия и Леон	25	18	36	7	1
Кантабрия	17	11	44	5	3
Эстремадура	14	7	60	8	0
Наварра (2011)	2	5	42	20	**16**
Ла Риоха	21	17	43	6	2
Валенсия	21	14	42	10	3
Арагон	24	19	34	8	1
Балеарские о-ва	9	11	48	16	5
Канарские о-ва	9	8	52	21	3

Таблица составлена автором на основании следующих данных CIS: Астурия – Estudio nº 2.940; Мадрид – Estudio nº 2.894; Мурсия – Estudio nº 2.904; Кастилия – Ла Манча – Estudio nº 2.899; Кастилия-Леон – Estudio nº 2.898; Кантабрия – Estudio nº 2.900; Эстремадура – Estudio nº 2.897; Наварра – Estudio nº 2.896; Да Риоха – Estudio nº 2.895; Валенсия – Estudio nº 2.892; Арагон – Estudio nº 2.891; Балеарские острова – Estudio nº 2.902; Канарские острова – Estudio nº 2.901.

в последние годы (прежде всего, за счет роста радикальных настроений в Каталонии, – с одной стороны, и увеличения доли сторонников централизации, – с другой), все равно, судя по региональным данным, в основном проявляется общее стремление ничего не менять. Особенно настроено против перемен большинство населения в самых отсталых областях страны – Андалусии, Эстремадуре и Галисии.

Число сторонников унитаризма особенно велико в Мадриде, Кастилии и Леоне, а также Арагоне, т. е. тех областях, которые традиционно, со времен средневековья осуществляли централизацию страны и представляли ее политический центр. Интересно, что в Валенсии также немалая доля населения ориентирована на унитаризм. Возможно, это в основном приезжие из других регионов, которые стали обосновываться здесь еще с 60-х годов. Но вот феномен Галисии. Эта автономная общность остается одной из наиболее бедных. В ее рамках еще в раннее средневековье сформировалась особая народность – галисийцы, со своим языком (гельего) и культурой. Кстати, галисийцем был Франсиско Франко. Может быть, это отчасти объясняет относительно высокую степень приверженности унитаризму среди галисийцев? Ведь 16 % из них по данным опроса 2012 г., выступают за единое централизованное государство и против автономии регионов.

Таким образом, мы видим существенные изменения в общественном мнении в отношении испанского государства автономий. При этом число затруднившихся с ответом возросло в два раза и превысило 10 %, а это значит, что больше, чем каждый десятый не знают, как оценить существующее государственное устройство и как его строить в будущем.

Что означает «испанская идентичность» в массовом сознании

Как именно понимают испанцы «испанскую идентичность»? Исследователи предложили несколько утверждений, чтобы респонденты выразили к ним свое отношение. Полученные данные проливают свет на массовую психологию и позволяют оценить проблему идентичностей с иного ракурса.

Таким образом, подавляющее большинство, почти 90 % испанцев, признают наиболее важным фактором общеиспанской идентичности кастильский язык. При этом 68 % считают, что другие языки, такие как галисийский, каталонский и баскский, тоже являются языками Испании. (Примечательно, что как в детстве, так и сейчас на кастильском говорили более половины жителей Каталонии, Валенсии, Балеар, Страны басков и Галисии, а треть пользовалась своими региональными (национальными) языками. Двуязычными были в детстве не более 10 %, сейчас чуть больше – 16 %.)

Для 70 % опрошенных большое значение для формирования общей испанской идентичности имеет и общая история, прежде всего имена и события, за которые испанцы испытывают гордость. Это эпические герои Реконкисты, как Сид, это и объединение Испании под властью Фердинанда и Изабеллы, завершивших отвоевание земель у арабов и объединивших страну, это и открытие и заселение Америки, превратившее Испанию в великую мировую державу.

Кстати, согласно другому опросу, 43 % испанцев продолжают считать католицизм важной составляющей испанской идентичности.

Идентификация в европейском масштабе

С того момента, как Королевство Испания присоединилось в 1986 г. к Европейскому сообществу (с 1992 г. оно было преобразовано в Евросоюз), прошло почти три десятилетия. Европа стала восприниматься как естественное жизненное пространство, общий дом вошедших в него народов. Для Испании – особенно «теплый», поскольку она ежегодно получала от ЕС средства, превышавшие ее взносы в эту организацию. Однако это не значит, что общеевропейская идентичность смогла поглотить национальное самосознание и тем более уменьшить потенциал регионального. Напротив, как отмечает И.Л. Прохоренко, глубоко исследовавшая этот вопрос в экономическом и политическом ракурсах, «европейская интеграция, создав совершенно новый – наднациональный уровень управления, тем самым не только придала институциональную динамику политической деятель-

Таблица 5

Массовое сознание о понятии «испанская идентичность»

Говоря об Испании как нации, с каким из утверждений Вы согласны?	Согласен	Ни то ни другое	Не согласен	Затрудняюсь ответить, нет ответа
Испания – государство, но не нация	34	12	34	20
Испанский язык – основа нашей идентичности	**87**	3.5	5	3
Хотя по официальным документам я испанец, но таковым себя не считаю	9	4	86	2
Страны имеют свою идентичность благодаря общей исторической судьбе. Для Испании это может быть, например, Сид, Католические короли, Открытие Америки и т. д.	**70**	9	9	12
Когда я слышу гимн Испании, я чувствую себя частью нашей страны и горжусь этим	61	15	21	3
Хотя на кастильском говорит большинство, галисийский, каталонский и баскский также являются «испанскими языками» (lenguas españolas)	68	8	17	7

Источник: Pregunta 23. Estudio N 2667 «LA IDENTIDAD NACIONAL EN ESPAÑA». CIS, 2006. URL: http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/2660_2679/2667/e266700.html

ности на разных уровнях внутри государства, но и обеспечила новым политическим акторам (регионам и местным сообществам, крупным городам) возможность представительства интересов за пределами государства»[69]. Хотя предполагалось, что региональные представители в национальных делегациях будут отстаивать прежде всего общенациональные интересы своих стран, на деле они оказались проводниками своих эгоистических стремлений повысить свой вес как на европейской арене, так и внутри страны. В условиях экономического кризиса и ужесточения финансовой дисциплины со стороны ЕС центральная власть Испании, подотчетная ему, требует такой же дисциплины от регионов, которые воспринимают это как возврат к централизации. В результате сепаратистские устремления наиболее богатых из них, – а в Испании к таким, как уже говорилось, относятся Каталония и Страна басков, – усиливаются[70].

Как же соотносится испанская и общеевропейская идентичности? Согласно данным CIS, полученным при сопоставлении идентичностей разного масштаба, – от локальной до общеевропейской, – около 90 % испанцев чувствуют сильную связь, во-первых, с местом рождения и жительства, во-вторых, со своим регионом и в-третьих, с Испанией в целом. Общеевропейская идентичность выражена значительно слабее: лишь 58 % испанцев ощущают с Европой сильную и достаточно сильную связь[71].

Полагая, что со странами Евросоюза испанцев связывает, прежде всего, общая цивилизация, ценностные ориентации и общая валюта, испанцы опасаются слишком большого сближения с ними.

Этот вопрос изучался также специалистами Королевского института Элькано[72]. Согласно их выводам, основные причины для испанцев чувствовать себя европейцами связаны с сугубо прагматической мотивацией: правом перемещаться и жить в любом месте Европы и с общей валютой. Можно заключить, что переход на евро сыграл важную объединяющую роль, и его значение в становлении общей европейской идентичности не стоит преуменьшать.

Таблица 6

Испанская и европейская идентичность.

Чувствуете ли вы себя...?	
Прежде всего гражданином Европы	7
Прежде всего гражданином Испании	55
И тем и другим одновременно	28
Мне не подходит ничего из вышеперечисленного	8
Затрудняюсь с ответом, нет ответа	1
	100 %

Источник: CIS. Estudio N 3028. Postelectoral elecciones al parlamento Europeo. 2014.

Вместе с тем к таким важным событиям, как выборы в Европарламент, подавляющее большинство испанцев не проявляли особого интереса, причем четверть из них вообще этим не интересовались.

* * *

Какие же выводы можно сделать на основании всего вышесказанного? Прежде всего, что испанцам, как, впрочем, и всем остальным, очень трудно найти средний путь между «Сциллой» централизации, неизбежно ущемляющей региональные чувства, и «Харибдой» автономизации регионов, чреватой сепаратизмом. Испания идет по непроторенному пути построения «государства автономий», и сложности здесь неизбежны. Экономический кризис, который еще далеко не преодолен, усложняет ситуацию, как и действия националистических элит Каталонии и Страны басков. Остается надеяться, что Испания обретет искомый баланс между общенациональной идентичностью и локальными идентичностями разного масштаба с их чувством принадлежности к «малой» родине, согревающей сердце каждого испанца.

---

[69] Прохоренко И.Л. Перемены в управлении Европейским союзом и проблема сепаратизма в государствах-членах // Год планеты: Ежегодник. Институт мировой экономики и международных отношений РАН. М.: Идея-Пресс, 2013. С. 252.

[70] См. об этом: Прохоренко И.Л. Субнациональные элиты как субъекты трансформации политического пространства Европейского Союза // Политическая наука. Научн. журнал / РАН. ИНИОН. Трансформация европейского политического пространства. М., 2014.

[71] CIS. Estudio N2641. http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/2640_2659/2641/e264100.html

[72] La identidad europea de los españoles: sentido pasado y presente de la identificación con Europa en España. Instituto Elcano, Madrid, 2004. URL: http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/web/rielcano_es/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/dt61-2004#.VAn5Rfl_u30

Л.К. Мамедова

СОВРЕМЕННЫЙ БРИТАНСКИЙ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ ВЫЗОВ

В силу ряда исторических причин тема культурного многообразия остается одной из ключевых в общественно-политической дискуссии Великобритании на протяжении многих лет независимо от того, какие политические силы стоят у государственного руля. Но все же можно говорить и о некоторых довольно существенных процессах, которые периодически трансформируют дискуссию. Меняется форма, в которой тема выносится на суд общественности и, конечно, степень напряженности внутриполитических дебатов. А стимулируют эти процессы политические и экономические факторы, вокруг которых представители различных групп интересов разворачивают торг. В результате чего вопросы, так или иначе увязанные с широкой темой британского поликультурного статуса, часто используются ими для достижения эгоистических целей, далеких от проблем культуры и исторического наследия.

Между тем сегодня нередко подлинные предпосылки внимания общественности к различным аспектам темы британской поликультурности рождаются за пределами национальных границ Британии. Среди них такие проявления глобализации, как, например, усиление иммиграционных потоков, прочная экономическая и финансовая взаимосвязь Лондона с международными финансовыми схемами и др. Эти причины во многом объясняют глубокое укоренение указанной темы в современной общественно-политической дискуссии в Великобритании и одновременно силу ее воздействия на равновесие во внутриполитической ситуации.

Статья посвящена рассмотрению темы британской поликультурности в контексте текущей внутриполитической ситуации.

I

В современном социально-гуманитарном знании *феномен мультикультурализма и проблемы современных полиэтнических государств* в целом изучены достаточно хорошо. Российские философы П.К. Гречко, М.М. Мчедлова, В.М. Семенов изучают проблемы плюрализма самоидентификационных моделей, толерантности и власти в этническом пространстве[1]. Политико-социологический подход к исследованию мультикультурализма А.Д. Коростелева, В.В. Кочеткова, А.И. Тэвдой-Бурмули и И.С. Семененко[2] акцентирует политические категории идентичности, гражданства и политического участия. Российские демографы и антропологи: Ж.А. Зайончковская, В.С. Малахов, Э.А. Паин, В.А. Тишков и Е.И. Филиппова[3] исследу-

[1] Гречко П.К. Подводные рифы плюрализма // Свободная мысль. 1997. № 5. С. 65–77; Мчедлова М.М. Религиозная идентичность в современных социально-политических процессах в России и Европе // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 12. Политические науки. 2009. № 3. С. 95–102; Семенов В.М. Власть в этноисторическом пространстве России. М., 2006.

[2] Коростелев А.Д. Парадоксы этнической идентичности // Идентичность и толерантность: Сб. ст. / отв. ред. Н.М. Лебедева. Ин-т этнологии и антропологии РАН. М., 2002. С. 86–110; Кочетков В.В. Идентичность в международных отношениях: характеристика, роль и пути формирования // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 18. Социология и политология. 2010. № 2. С. 100–114; Тэвдой-Бурмули А.И. In varietate Discordia: настоящее и будущее европейского мультикультурализма // Европейский Союз в XXI веке: время испытаний / под ред. О.Ю. Потемкиной (отв. ред.), Н.Ю. Кавешникова, Н.Б. Кондратьевой. М.: Весь мир, 2012. С. 570–597; Политическая идентичность и политика идентичности: в 2 т. М.: РОССПЭН, 2012. Т. 2: Идентичность и социально-политические изменения в XXI веке / [отв. ред. И.С. Семененко]; Семененко И.С. Образы и имиджи в дискурсе национальной идентичности // Полис. 2008. № 5. С. 7–18.

[3] Зайончковская Ж. Миграционная ситуация современной России: Стенограмма лекции Жанны Зайончковской, прочитанной ею 26 января 2005 г. в клубе – литературном кафе Bilingua в рамках проекта «Публичные лекции “Полит.ру”» // Полит.ру: интернет-сайт. 2005. 26 января. URL: http://polit.ru/article/2005/01/26/migration/ (дата обращения: 13.10.2013); Малахов В.С. Культурные различия и политические границы в эпоху глобальных миграций. М.: НЛО, 2014, Малахов В.С. Организация демократического общежития в условиях культурной неоднородности, или мультикультурализм

ют в том числе различные аспекты миграции, ее влияния на межнациональные отношения и проблемы толерантности.

Одновременно российская наука имеет в своем распоряжении солидный корпус интересных и обстоятельных работ по проблемам британского мультикультурализма и идентичности. В частности, пристального внимания заслуживают исследования британской мультикультурности, характера и проблем государственной иммиграционной политики Великобритании Т.С. Кондратьевой, М.А. Липкина и Г.С. Остапенко[4].

Британская государственность десятилетиями строилась на основе взаимодействия английской, шотландской, кельтской и ирландской культур. Но в результате массового миграционного притока ситуация усложнилась. Иммигранты, прибывающие на британскую территорию в поисках лучшей жизни из стран Азии и Африки, воспитывались в иных политических, экономических и культурных традициях. Безусловно, это обстоятельство не могло не отразиться на качестве взаимоотношений принимающего общества с новыми жителями страны.

Как следствие, заметно усложнился этнический и религиозный состав британской нации, сделав ее по-настоящему «мозаичной»[5]. Главным образом существенно увеличилась численность темнокожего населения; доля тех, кто исповедует ислам, также ощутимо выросла. Любой прилетевший в британскую столицу сразу же попадает в окружение соответствующих визуальных образов. В зоне прилета на всем протяжении маршрута от самолета к паспортному контролю гостей приветствуют портреты современных британцев. Большинство из запечатленных на них лиц – не европейского фенотипа. Этот художественный прием довольно точно транслирует суть мультикультурного проекта Великобритании сегодня. И одновременно, пожалуй, не может не пробудить у стороннего наблюдателя вопросы о перспективах британского общества.

В начале 1960-х гг. Великобританию называли «самой однородной из всех индустриально развитых стран»[6]. Однако уже в 1969 г. после почти 50 лет затишья началась затяжная вооруженная конфронтация в Ольстере, в 70-х – стремительно выросло влияние Шотландской национальной партии и отчасти партии Уэльса. Этническое возрождение в странах Запада показало важную черту этнических процессов, знакомую этнографам, но часто игнорировавшуюся социологами и политологами: достижения даже успешной интеграции и ассимиляции не всегда являются необратимыми. Этот вывод получил впоследствии концептуальное развитие в работах таких исследователей этнополитики, как Д. Горовиц, Э. Смит, У. Коннер[7]. В то же время начинается активное привлечение внешних трудовых ресурсов для развития национальной экономики Великобритании. В страну стали приезжать мигранты, главным образом из бывших британских колоний. Иностранные рабочие приезжали в Британию, как правило, рассчитывая впоследствии на переезд к ним на постоянное место жительства их семей и близких родственников. Это обстоятельство придало британской иммиграции массовость. А высокий уровень рождаемости среди новых жителей страны делает проблему адаптации мигрантов второго поколения настоящим вызовом социально-политической стабильности современной Великобритании. Дело в том, что «второе поколение» мигрантов «в политическом отношении зачастую выступает гораздо более активными адептами ислама, ...как правило, не являясь ревностными мусульманами в быту, готовы громко заявить о себе как о представителях ислама»[8].

Интерес государственной власти к количественному и качественному составу иммигрантов стал за-

---

как риторика и политика // Вестник российской нации. № 2. 2014; Паин Э.А. Мирное сосуществование XXI века: Закат вульгарного мультикультурализма как возрождение культуры модерна // Россия в глобальной политике. 2001. Март–апрель. Т. 9, № 2. С. 8–23; Тишков В.А. Теория и практика многокультурности // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ / под ред. В.С. Малахова, В.А. Тишкова. М., 2002. С. 331–335, Тишков В.А. О главных акторах цивилизационного диалога. культурное и языковое разнообразие современных наций // Полис (Политические исследования). 2012. № 5. С. 77–85, Филиппова Е.И. Мультикультурализм как политика и как фигура речи // Вестник российской нации. 2014. № 2.

[4] Кондратьева Т.С. Великобритания: провал политики мультикультурализма // Актуальные проблемы Европы: науч. журн. 2011. № 4: Европа: Кризис мультикультурализма? / ред.-сост. Кондратьева Т.С., Новоженова И.С. С. 35–78; Липкин М.А. Двадцать первый век по Гринвичу: Британия в поисках постимперской идентичности. «Национализм в мировой истории» / под ред. В.А. Тишкова и В.А.Шнирельмана. М.: Наука, 2007. С. 122–143, Остапенко Г.С. Бунт молодежи в августе 2011 года: характер и состав участников // Британия в кризисе: тактические меры и стратегические цели под ред. А.А. Громыко. М.: Ин-т Европы РАН; Рус. сувенир, 2012. С. 98., Остапенко Г.С. Лейбористы и политика мультикультурализма. Проблема иммиграции на выборах 2010 г. и в деятельности коалиции. Дилеммы Британии: поиск путей развития / под ред. Ал.А. Громыко (отв. ред.), Е.В. Ананьевой. М.: Весь мир, 2014. С. 221–236, 241–260.

[5] Тишков В.А. О главных акторах цивилизационного диалога. Культурное и языковое разнообразие современных наций // Полис. 2012. № 5. С. 81.

[6] Payton Ph. Ethnicity in Western Europe today \\ Ethnicity and democratization in the new Europe \ ed. by Cordell K.; L., 1999. P. 25.

[7] Horowitz D. Ethnic groups in conflict. Berkeley, 1985; Connor W. Ethnonationalism: A quest for understanding. – Princeton, 1994.

[8] Малахов В.С. Культурные различия и политические границы в эпоху глобальных миграций. М.: НЛО, 2014. С. 155.

метно увеличиваться в 60–70-х гг. XX в., когда рост объемов иммиграции вошел в список вопросов внутриполитической повестки дня Британии. Вплоть до конца 80-х годов, т. е. до того момента, когда в Британии, как и в ряде западноевропейских стран, начал утверждаться мультикультурализм, взаимоотношения государства и иммигрантов, равно как и антииммигрантская риторика оппонентов мультикультурализма, были сфокусированы на некоренном населении в целом, без вычленения из него отдельных групп меньшинств.

Изучение британского опыта проведения национальных переписей населения позволяет проанализировать изменения в ведении учета культурного многообразия населения. Анализ официальной статистки в сфере культурного многообразия представляется нам ценным, прежде всего как показатель все возрастающей потребности правительства в учете и признании этого факта на государственном уровне. Ведь попытки выявления с помощью переписи различных категорий этнических меньшинств являются частью социальной политики, проводимой на национальном уровне и принимающей мультикультурализм де-факто, а часто и де-юре.

Опросный лист переписи 1971 г. при консервативном правительстве был впервые дополнен вопросом о стране происхождения родителей респондента. Вопрос об «этничности» впервые был введен в 1991 г. При этом данная статистическая категория в британских переписях основана на расовом принципе: «государство пользуется расовыми категориями для учета населения, а также для правовой защиты уязвимых групп»[9].

Перепись 2001 г., проведенная правительством лейбористов, имела несколько существенных отличий от предыдущей. Во-первых, была введена в оборот так называемая «смешанная категория». Это стало логическим развитием лейбористской модели, которая «сознательно основывалась на либеральной традиции гражданского юнионизма. Делая акцент на ценностях, а не на институтах, она старалась избежать унаследованной от консерваторов англо-британской государственной модели, ратуя за множественные идентичности, различные лояльности...»[10]. Таким образом, этнические меньшинства страны были поделены на пять категорий: «белое» (или европеоидное) меньшинство, «смешанное», «темнокожее» меньшинство (а точнее – «небелые британцы») и группы выходцев из Азии и Китая. Под британцами азиатского происхождения понимают выходцев из Индии, Пакистана, Бангладеш, Шри-Ланки и Непала, т. е. из региона Южной Азии. При этом внутри этой этнической группы долгое время идут оживленные споры, поскольку большинство иммигрантов из Индии считают, что их нельзя объединять в одну группу с представителями Пакистана, и предлагают выделять отдельную категорию. Называть себя они предлагают либо по национальному принципу – «индийцы» (*British Indian*), либо по религиозному – «индуисты» (*British Hindu*). Из группы «британских азиатов», как видно, исключены представители стран Восточной Азии (Китая, Кореи и Японии). Традиционно выходцы из Китая относятся к отдельной группе, названной по национальному признаку – «китайцы». В категорию «другие азиаты» чаще всего попадают представители Афганистана, Ирана, Ирака, Турции и Йемена. В британской статистике принято употреблять зонтичный термин для обозначения всех граждан с иммигрантским прошлым из неевропейских государств – Black, Asian and Minority Ethnic communities (сокращенно BAME, также употребим термин BME), что можно перевести как общины «черных», выходцев из Азии и других этнических меньшинств.

Появление смешанной категории способствовало выводу некоторого числа «черных» британцев из-под антидискриминационного учета в области трудового права, переместив их в новую группу. В то же время популярность этой группы у британских респондентов во время переписи свидетельствует о процессе интеграции этнических меньшинств.

Вторым важным отличием переписи 2001 г. стало включение вопроса о религиозной принадлежности. «В Великобритании 2001 год стал поворотным этапом. Это произошло не столько из-за теракта в Нью-Йорке во Всемирном торговом центре, а по причине столкновений в Бернли, Олдхаме и Брэдфорде, и еще потому, что премьер-министр Т. Блэр вернул религиозный вопрос в политическую повестку дня...»[11]

Несмотря на то что отвечать на вопрос о религиозной принадлежности было не обязательно, результаты, полученные по окончании переписи, четко указали на развивающиеся тенденции. Так, хотя около 4 млн человек не ответили на данный вопрос, а 8,5 млн (15 %) заявили, что не исповедуют никакой религии, все же 72 % британских граждан назвали себя христианами, а 5 % признались, что придерживаются других религиозных воззрений. Из этих 5 % респондентов больше половины (52 %) назвали себя приверженцами ислама, 18 % – индуистами, 11 % – сикхами, а иудеев и буддистов оказалось по 9 % и 5 % соответственно. В то время как сикхи были только в одной этнической общине («британские азиаты»), а подавляю-

[9] Малахов В.С. Организация демократического общежития в условиях культурной неоднородности, или мультикультурализм как риторика и политика // Вестник Российской нации. 2014. № 2. С. 116.

[10] Липкин М.А. Указ. соч. С. 138.

[11] Woodhead L. 'Religion or belief': Identifying issues and priorities: Equality and Human Rights Commission Research report / Linda Woodhead; with the assist. of Rebecca Catto; Lancaster University, AHRC/ESRC Religion and Society Programme // Equality and Human Rights Commission: website. 2009. № 48. P. 4. URL: http://www.equalityhumanrights.com/uploaded_files/research/research_report_48__religion_or_belief.pdf (дата обращения: 20.10.2013).

щее большинство иудеев пришлось на представителей «белых» меньшинств, мусульмане присутствовали во всех этнических категориях. Естественно, особенно много сторонников ислама было в группе выходцев из Пакистана, Бангладеш и чернокожих иммигрантов из Африки. Вполне ожидаемо самое большое религиозное разнообразие было зафиксировано среди выходцев из Индии: 45 % назвали себя индуистами, 29 % – сикхами, а 13 % – мусульманами.

Согласно данным последней (2011 г.) переписи, 70 % опрошенных британцев сказали, что религиозны, причем 60 % респондентов назвали себя прихожанами какой-либо из христианских церквей. Эти факты свидетельствуют, с одной стороны, о том, что усиливается секулярный характер британского общества. В частности, за указанный период количество тех респондентов, которые не относят себя ни к одной из известных религий, выросло с 15 до 25 %. А, с другой стороны, цифры говорят о том, что с ростом мигрантских сообществ в Британии увеличивается количество адептов других религий, в том числе и мусульман. За период с 2001 по 2011 г. количество мусульман в Британии выросло с 1,5 млн чел. до 2,7 млн чел. и составило 4,8 % населения[12]. Общий объем прироста мусульманского населения Англии и Уэльса, как видно из вышеприведенных цифр, составил 75 %, а количество школьников в британских школах, которые исповедуют ислам, за этот же период увеличилось вдвое. Сегодня каждый двенадцатый школьник – мусульманин[13].

Еще одним из важных итогов переписи 2011 г., прошедшей во время пребывания у власти коалиционного правительства во главе с политиком от консервативной партии Д. Кэмероном, стали данные о том, что «белое» население Англии и Уэльса сокращается: вместо прежних 91,3 %, которые были зафиксированы в 2001 г., только 86 % граждан назвали себя представителями этой этнической группы. Также эта перепись привнесла еще несколько новых элементов в современную этническую карту Великобритании. В частности, британская официальная статистика признала наличие таких этнических групп, как цыгане и арабы. В количественном выражении их доли не достигают и одного процента (0,1 % и 0,4 % соответственно)[14].

Согласно данным переписи населения 2011 г., численность меньшинств в Англии и Уэльсе по сравнению с 1991 г. увеличилась немногим больше чем в два раза и составила 8 млн чел. (14 %) по сравнению с прежними 3 млн чел. (7 %)[15]. Самой быстро растущей категорией являются выходцы из африканского региона. За каждый десятилетний период, который отделяет одну перепись от другой, ее численность увеличивалась в два раза, в результате чего в 2011 г. она насчитывала почти 990 тыс. чел. Хотя прирост индусов в 2011 г. по сравнению с 2001 г. составил 34 %, эта группа по-прежнему держит за собой первое место по численности среди меньшинств Англии и Уэльса – 1 млн 400 тыс. чел. По итогам переписи 2011 г. была отмечена тенденция увеличения объема смешанной категории британских граждан. Респонденты в два раза чаще, чем в 2001 г., предпочли соотнести себя с этой группой, что в количественном выражении составило более миллиона человек.

Нельзя забывать о том, что 80 % из общей численности этнических меньшинств – люди моложе 25 лет, которые составляют 6,7 % рабочего населения, т. е. 2,4 млн человек (из них около 700 тыс. темнокожих и 1,1 млн человек – выходцы из Южной Азии). Лондонцы из числа этнических меньшинств занимают более 10 % руководящих должностей различных уровней в британской столице.

Иммигранты второго или третьего поколений отличаются социальной мобильностью, высоким уровнем образования. В этом смысле особого внимания заслуживают представители азиатской общины, которые демонстрируют более высокий уровень занятости, чем в целом национальный показатель (прежде всего потому, что для них характерны сильная мотивация к финансовой независимости и интерес к предпринимательской деятельности).

Авторитетный российский ученый-антрополог В. Тишков справедливо отмечает, что «современная сложность этой (британской. – *Л. М.*) нации проявляется в огромном этническом и религиозном разнообразии городского населения»[16]. Ничего удивительного в такой географии расселения мигрантов нет, поскольку именно крупные города являются центрами телекоммуникаций и компьютерных технологий[17], что мож-

---

[12] Religion in England and Wales 2011. Part of 2011 Census, Key Statistics for Local Authorities in England and Wales Release. Released: 11 December 2012. Key points. URL: http://www.ons.gov.uk/ons/rel/census/2011-census/key-statistics-for-local-authorities-in-england-and-wales/rpt-religion.html (дата обращения: 03.03.2015).

[13] Crossley L. Number of Muslim children in England and Wales doubles in a decade with one in 12 school pupils now brought up in Islamic faith . 12 Febr. 2015. URL: http://www.dailymail.co.uk/news/article-2950372/Number-Muslim-children-England-Wales-doubles-decade-one-12-school-pupils-brought-Islamic-faith.html (дата обращения: 03.03.2015).

[14] Ethnicity and National Identity in England and Wales 2011. URL: http://www.ons.gov.uk/ons/rel/census/2011-census/key-statistics-for-local-authorities-in-england-and-wales/rpt-ethnicity.html (дата обращения: 13.05.2014).

[15] Dynamics of Diversity: evidence from the 2011 CENSUS. Prepared by ESRC Centre on Dynamics of Ethnicity (CoDE). How has ethnic diversity grown 1991–2001–2011? December 2012. P. 1. URL: http://www.ethnicity.ac.uk/medialibrary/briefings/dynamicsofdiversity/how-has-ethnic-diversity-grown-1991-2001-2011.pdf (дата обращения: 10.03.2016).

[16] Тишков В.А. О главных акторах цивилизационного диалога. С. 81.

[17] Sassen S. Cities in a world economy. New York: Pine Forge Press, 1994 (Sociology for a new century. Theory, Culture & Society).

но расценивать как большое преимущество с точки зрения контактов внутри национальных диаспор из разных стран. На Лондон приходится самая большая концентрация этнических общин, которые являются потенциальной аудиторией зарегистрированных и работающих в Лондоне этнических СМИ. Некоторые из этих телевизионных каналов распространяют свое вещание на весь мир, делая из британской столицы мировой центр этнорелигиозного лобби.

По данным за 2011 г., больше половины жителей Большого Лондона, за исключением Сити и района Уондсуэрт, не назвали себя «белыми британцами». Но ни в одном из лондонских округов ни одна из этнических групп не составляет большинства[18]. Перепись 2011 г. выявила характерную тенденцию: несмотря на то что традиционно больше представителей этнических меньшинств проживает в городах (Большой Лондон, Манчестер, Бирмингем), скачок в росте их численности по сравнению с 2001 г. наблюдался именно в аграрных регионах, где меньшинства ранее были меньше всего представлены.

В межпереписной период статистический мониторинг текущих социальных тенденций на государственном уровне проводится двумя агентствами. Агентство национальной статистики (Office for National Statistics)[19] – независимое и самое крупное британское агентство, уполномоченное правительством на подготовку официальных статистических отчетов по широкому кругу тем напрямую руководству страны, регулярно проводит репрезентативные исследования и публикует в открытом доступе их результаты. Также, что немаловажно, в обязанности этого органа входят разработка и апробация регламентов для проведения соответствующих исследований. По узкоспециальным темам (преступность, асоциальное, отклоняющееся поведение и т. п.) статистические исследования проводит специализированное подразделение министерства внутренних дел Великобритании. Указанные исследовательские агентства работают по унифицированной матрице сбора информации. Поэтому данные о британских этнических меньшинствах, полученные из разных статистических источников, сопоставимы между собой и позволяют получить максимально полную общую картину.

В соответствии с официальными данными на август 2013 г. население Британии составило 63,7 млн чел[20]. Эксперты утверждают, что быстрый рост количества британцев стал возможен за счет снижения темпов смертности и увеличения рождаемости, а также благодаря иммиграционным потокам. Агентство национальной статистики утверждает, что 26 % рожениц родились за пределами Соединенного Королевства[21]. И Лондон, как место притяжения представителей молодого поколения и иммигрантов, демонстрирует самый высокий уровень рождаемости, который в два раза превосходит средний по стране[22].

Эти показатели численности населения вывели Великобританию в тройку европейских лидеров по количеству населения наряду с двумя другими государствами старой Европы: Францией и Германией. По прогнозам Евростата, при сохранении нынешних темпов рождаемости к 2050 г. в Великобритании будет проживать 76,4 млн человек[23]. Хорошей новостью является то, что государство в ближайшие десятилетия застраховано от депопуляции за счет людских ресурсов иммиграции.

В то же время скептики видят в этой тенденции ряд негативных моментов. Так, по мнению С. Росса, исполнительного директора известного британского НПО «Population Matters», в Британии «растущее население – это корень многих проблем, в том числе дефицита жилищной инфраструктуры, перегрузки системы соцобеспечения... и, как следствие – проблемы с инвестированием в инфраструктуру и развитие транспортного сообщения»[24]. А «по уровню социального неравенства Великобритания на сегодняшний день опережает практически все развитые европейские государства»[25]. В соответствии с ре-

---

[18] Dynamics of Diversity: evidence from the 2011 CENSUS. Prepared by ESRC Centre on Dynamics of Ethnicity (CoDE). How has ethnic diversity grown 1991–2001–2011? December 2012. P. 3. URL: http://www.ethnicity.ac.uk/medialibrary/briefings/dynamicsofdiversity/how-has-ethnic-diversity-grown-1991–2001–2011.pdf (дата обращения: 10.03.2016).

[19] Официальный интернет-сайт: URL: http://www.ons.gov.uk

[20] UK population estimated to be 63.7 million in mid-2012. Released: 08 August 2013. URL: http://www.ons.gov.uk/ons/rel/pop-estimate/population-estimates-for-uk–england-and-wales–scotland-and-northern-ireland/mid-2011-and-mid-2012/sty–-uk-population-estimates.html (дата обращения: 25.11.2013).

[21] William H. Now we are 63.7m: UK had biggest population growth in Europe over past year 08 August 2013. URL: http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/now-we-are-637m-uk-had-biggest-population-growth-in-europe-over-past-year-8751929.html (дата обращения: 25.11.2013).

[22] Watts J. Political Correspondent Population growth in London 'double the rate in rest of UK' 18 October 2013. URL: http://www.standard.co.uk/news/london/population-growth-in-london-double-the-rate-in-rest-of-uk-8889100.html (дата обращения: 25.11.2013).

[23] Brit baby boom: UK is EU champ in birth rates, population growth. August 09, 2013. URL: http://rt.com/news/population-baby-boom-birth-263/ (дата обращения: 26.11.2013).

[24] UK population growth "Europe's highest" August 8th 2013. URL: http://populationmatters.org/2013/population-matters-news/uk-population-growth-europes-highest/ (дата обращения: 26.11. 2013).

[25] Грабарь Я.А. «Общество благосостояния» под грузом перемен. Дилеммы Британии: поиск путей развития / под ред. Ал.А. Громыко (отв. ред.), Е.В. Ананьевой. М.: Весь мир, 2014. С. 197.

зультатами исследования Британской социологической ассоциации в 2013 г.[26], классовая структура британского общества претерпела серьезные изменения: заметно сжался в размерах рабочий класс и добавились новые группы. Так, элита британского общества составляет 6 % населения, эта же группа в общем объеме этнических меньшинств составляет 4 %. Средний класс – это 25 % населения страны и 13 % от общей численности этнических меньшинств, рабочий класс – это 14 % британцев и 9 % «некоренного» населения страны. Существенное количество BAME (21 %) отнесено к новой группе – люди с непостоянной занятостью в сфере услуг. Для этой группы характерен низкий уровень финансового состояния, но большой социальный и культурный капитал. «Это довольно молодая группа по своему составу, поскольку средний возраст ее членов – 34 года»[27]. На нижней экстреме классовой структуры Британии находится новая группа, которую эксперты назвали *прекариат*, потому что для ее членов (а это 15 % всех британцев и 13 % иммигрантов) «характерны очень плохие показатели мобилизованности во всех сферах жизнедеятельности».

Довольно большая часть BAME чувствуют свою экономическую незащищенность. Так, согласно официальной статистике, по причине углубляющейся рецессии по состоянию на 2011 г. уровень безработицы среди мужчин «некоренного» населения составил 22 %, у женщин – 17 %, а 44 %[28] темнокожей молодежи не может найти себе работу независимо от уровня образования. Вскоре после формирования коалиционного кабинета министров в 2010 г. консерваторы объявили курс на существенное сокращение государственных расходов, в том числе и на социально значимые задачи: «порядок начисления пособий и льгот, функционирование рынка труда, Национальную службу здравоохранения, а также образовательную модель и пенсионную систему»[29].

Одной из ключевых причин столь высоких показателей безработицы среди темнокожего населения называется тот факт, что «структурные изменения в экономике» привели к тому, что большинство рабочих мест «голубых воротничков» перестало существовать. Эти места традиционно обеспечивали занятость темнокожего населения страны.

Британские ученые полагают, что в целом представители этнических меньшинств, в независимости от их принадлежности к той или иной социальной страте, отличаются достаточным уровнем социальной включенности. А молодые люди – иммигранты хорошо мотивированы на повышение своего социального статуса. В то же время общим местом в исследованиях по данной теме является утверждение, что британское общество сегодня не свободно от проявлений дискриминации в отношении «небелого» населения страны. Экономические трудности государства обострили эту проблему. В этой связи отмечается, что «этничность наряду с классовой принадлежностью определяет жизненные перспективы»[30]. Одновременно подчеркивается, что «эффект влияния этнической принадлежности на шансы конкретного индивида зависит от конкретной этнической группы»[31].

II

Вместе с увеличением численности этнических меньшинств очевидно растет и их роль в общественно-политической жизни страны. Серьезные изменения в качественном составе британского населения в рамках мультикультурного проекта становятся причиной сдвигов в основах *британской идентичности*.

В опросный лист переписи 2011 г. впервые был введен пункт о «национальной идентичности», причем в ответе на него разрешалось сделать сложный выбор, указав не один ответ. Авторы пошли на это, принимая во внимание то обстоятельство, что в современной Великобритании респондент часто не может однозначно себя идентифицировать[32]. Отметим, что под «национальной идентичностью» «понимается не британская – гражданская идентичность, а принадлежность к одной из "внутренних наций": Шотландии, Северной Ирландии, Англии или Уэльсу. За последние 10–15 лет, констатируют британские социологи, общая британская идентичность, прежде главенствовавшая, отошла на второй план»[33].

Прослеживается стойкая тенденция, когда у британских граждан в зависимости от их этнического происхождения формируется особое представление

[26] Press release from the British Sociological Association Largest class survey reveals polarised UK society and the rise of new groups Wednesday 3 April 2013. URL: www.britsoc.co.uk/media/52380/Polarised_UK_Society_PR030413.pdf?

[27] Ibid.

[28] Abbott D. Young, black and unemployed: the tragedy of the 44%. The Guardian, 5 March 2012. URL: http://www.theguardian.com/commentisfree/2012/mar/05/young-black-unemployed-tragedy (дата обращения: 05.10.2014).

[29] Грабарь Я.А. Указ. соч. С. 220.

[30] Platt L. Migration and social mobility The life chances of Britain's minority ethnic communities. URL: http://www.jrf.org.uk/publications/migration-and-social-mobility-life-chances-britain%E2%80%99s-minority-ethnic-communities (дата обращения: 10.09.2014).

[31] Ibid.

[32] Ethnicity and National Identity in England and Wales 2011. Part of 2011 Census, Key Statistics for Local Authorities in England and Wales Release. Released: 11 December 2012. URL: http://www.ons.gov.uk/ons/rel/census/2011-census/key-statistics-for-local-authorities-in-england-and-wales/rpt-ethnicity.html (дата обращения: 13.05.2014).

[33] Филиппова Е.И. Мультикультурализм как политика и как фигура речи Вестник Российской нации. 2014. № 2. С. 130.

об идентичности. Причем основная разделительная линия проходит между представителями двух составных частей британского социума: «белым большинством» и «небелым меньшинством». Но не стоит упускать из виду тот факт, что, несмотря на наличие такой конфигурации предпочтений, внутри указанных групп распространены и другие точки зрения, что все же позволяет говорить о неоднозначности идентификаций по внешним границам двух групп.

Так, количество белых жителей Англии и Уэльса, которые назвали себя «только британцами», составило 14 %. В то же время этот показатель среди представителей этнических меньшинств приблизительно в три раза больше[34]. Но в целом количество граждан, которые выбрали *британшнес* или *британскость*[35], как свою единственную идентичность или в комбинации с другими (шотландскую, уэльскую, английскую или североирландскую), достигло 29,1 % (16,3 млн чел.)[36]. А 60 % белых респондентов Англии и Уэльса уверены, что они себя могут назвать только англичанами, и никак иначе.

Нечто подобное продемонстрировала перепись, которая прошла в то же время в Шотландии. Но прежде чем привести конкретные цифры, необходимо сделать уточнение, что по итогам переписи в Шотландии 2011 г. только 4 % опрошенных сообщили о том, что они принадлежат к тому или иному меньшинству. Из них 32 % – это представители группы «другие белые», 22 % и 21 % азиаты и поляки соответственно. За период с 2001 по 2011 г. прирост категории BAME в Шотландии составил только 2 %. Итак, 62 % опрошенных жителей Шотландии выбрали для себя шотландскую идентичность как единственно возможную. И только 8 % опрошенных смогли назвать себя британцами без всяких оговорок. Самый высокий уровень такой самоидентификации был отмечен у людей старшего поколения в возрасте от 50 до 64 лет (10 %)[37]. Для сравнения, в Англии и Уэльсе более 20 % респондентов, возраст которых ниже 60 лет, выбрали британскость как свою единственную национальную идентичность. А среди тех, кто старше 75 лет, этот показатель составил 13 %[38]. Британские эксперты особо отмечают, что перепись в Англии и Уэльсе доказала, что британшнес не теряет своей актуальности. И еще – именно люди трудоспособного возраста чаще, чем представители старшего поколения, выбирают британскую идентичность[39]. Но для Уэльса также характерна тенденция, при которой подростки и молодежь реже (16 %), чем их родители (18 %), называют себя британцами. Объяснение, скорее всего, кроется в том, что в обязательную программу школ был введен курс валлийского языка.

Интересно, что в Шотландии из тех, кто назвал себя «только британцем», 49 % определили свою этническую принадлежность как «белые шотландцы», а 38 % выбрали категорию «другие белые британцы». Причина различий, скорее всего, отчасти кроется в демографической ситуации в Шотландии и Англии. Последняя обладает, как уже отмечалось, самым большим процентом «граждан иммигрантского происхождения». Именно эти люди преимущественно отождествляют себя с Британией и *британскостью*. Причем чем дольше семья респондента живет на британской территории, а точнее говоря, в Англии, тем крепче он видит себя связанным с британскими ценностями. Хотя, как отмечают британские исследователи, если бы в опросный лист был включен пункт с просьбой расшифровать личное понимание британских ценностей, то результат вряд ли бы был однозначным. При определении национальной идентичности представители темнокожего населения страны мотивируют личный выбор преимущественно фактом своего британского гражданства.

Но безосновательно рассматривать большую группу BAME как однородную статистическую единицу. Этническое меньшинство многоголосо, как в прямом, так и в переносном смысле. Например, бангладешцы чаще всех (71 %) называют себя британцами, и лишь 43 % выходцев из региона «черной» Африки склонны воспринимать себя только как британцев. Это не удивительно, поскольку первые – выходцы из бывшей британской колонии.

В 2014 г. накануне референдума о независимости Шотландии британское неправительственное социологическое агентство NatCen Social Research провело ежегодное исследование общественного мнения в стране по ряду актуальных тем[40]. Прежде всего авто-

[34] Sunak R., Rajeswaran S.A Portrait of Modern Britain. P. 33. URL: http://www.policyexchange.org.uk/images/publications/a%20portrait%20of%20modern%20britain.pdf (дата обращения: 05.03.2014).

[35] См.: Липкин М.А. Указ. соч.; Тишков В.А. Указ. соч. С. 81–82.

[36] National identity in England and Wales. URL: http://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/culturalidentity/ethnicity/articles/ethnicityandnationalidentityinenglandandwales/2012-12-11#national-identity-in-england-and-wales (дата обращения: 11.03.2016).

[37] Census 2011: Detailed characteristics on Ethnicity, Identity, Language and Religion in Scotland – Release 3A. 27 February 2014. Statistical News Release. Census 2011: Detailed characteristics on Ethnicity, Identity, Language and Religion in Scotland – Release 3A. URL: http://www.scotlandscensus.gov.uk/news/census-2011-detailed-characteristics-ethnicity-identity-language-and-religion-scotland-%E2%80%93 (дата обращения: 05.03.2014).

[38] Easton M. How British is Britain? September 30, 2013. URL: http://www.bbc.com/news/uk-24302914 (дата обращения: 11.03.2016).

[39] Ibid.

[40] Park A., Bryson C. and Curtice J. (eds.). British Social Attitudes: the 31st Report, London: NatCen / Social Research, 151 p. URL: http://www.bsa.natcen.ac.uk/media/38893/bsa31_full_report.pdf (дата обращения: 13.03.2016).

ров волновал вопрос перспектив Соединенного Королевства после референдума. Для этого особое внимание было уделено темам, которые прочно связаны между собой: идентичность и интеграция, состояние британской демократии и экономики. В отношении британской идентичности, по итогам проведенного замера общественного мнения, авторы пришли к выводу, что 95 % респондентов уверены, что быть «настоящим британцем» может только тот, кто говорит по-английски. В 1995 г., например, аналогичный ответ дали 85 % опрошенных британцев. Одновременно 77 % респондентов согласились с тем, что «настоящим британцем» может считаться тот, кто большую часть жизни прожил в Британии (71 % в 1995 г.). Поддерживают иммиграцию чаще других жители Лондона (54 %) и люди с высшим образованием (60 %). Для сравнения – только 28 % опрошенных британцев из других частей страны согласились, что иммиграция полезна для государства и общества, а среди людей без вузовского аттестата лишь 17 % назвали себя сторонниками иммиграции[41]. К тому же противники иммиграции не видят особой разницы между иммигрантами из стран ЕС и из других регионов мира, полагая, что приезжие ищут только лучших социальных условий. В связи с этим 61 % опрошенных высказались за введение трехлетней отсрочки для иммигрантов из Евросоюза в их правах на получение социальных гарантий в Британии.

Авторы исследования утверждают, что существует прямая связь между взглядами британцев на иммиграционную проблему и их подходом к британской идентичности. Те опрошенные, кто формулирует британскость, опираясь на комплекс культурных (английский язык) и территориальных (быть рожденным на британской территории) факторов, чаще, чем те, кто выбирает только гражданскую идентичность, выступают против иммиграции.

Не первый год можно наблюдать, как концепция «*британшнес*» переживает то подъем, то падение интереса к ней со стороны британских политиков и рядовых граждан. В январе 2006 г. Гордон Браун, который тогда занимал должность министра финансов Великобритании, выступил с докладом на новогодней конференции Фабианского общества под названием «Кем мы хотим быть? Будущее *британшнес*»[42].

Традиционно термин «*британшнес*» употреблялся для обозначения национальной идентичности британских граждан и общей культуры Соединенного Королевства[43]. Выступление Г. Брауна, который на тот момент считался фаворитом в списке претендентов на пост британского премьер-министра, носило характер программного, нацеленного прежде всего на внутреннюю аудиторию. Стержневой идеей концепции Брауна была опора на идентичность, сформированную на общих ценностях, уходящих глубоко в историю страны. Браун также предложил новые элементы для актуализации *британскости*. В частности, по его задумке введение тематических государственных праздников должно помочь укреплению связей поколений и национального единства. Под общими ценностями понимались ответственность и свобода как приверженность максимально социальному гражданскому обществу и справедливость как расширение прав вследствие расширения максимальных возможностей. В свое время правительство Т. Блэра объявило курс на создание «единой нации», в которой любой цвет кожи заслуживает уважения, а расизм – неприемлем. В этом контексте большое внимание было уделено гражданству как инструменту обеспечения равенства (equality). Гражданство гарантирует определенный статус и набор прав. Составной частью плана лейбористского правительства стала выработка в Британии дополнений к процедуре получения гражданства – таких как, например, в США, чего до тех пор не было в стране.

Премьер-министр Г. Браун, шотландец по происхождению, возродил не новую идею «*британшнес*», нацелив ее на решение социально-культурных и социально-политических задач: «...Лучше справиться с глобальными переменами удастся тем странам... чьи народы сумеют объединиться и сформировать... единый и общий взгляд на цель, ради которой они готовы приносить жертвы, и на главные составляющие национального успеха»[44].

За последние десять лет существенно выросло количество британцев, которые отождествляют себя со «смешанной категорией». Например, за период с 2001 по 2011 г. эта группа, судя по имеющимся сведениям для Англии и Уэльса, резко увеличилась (на 82 %) с 672 тыс. человек до 1 млн 224 тыс.[45] Как правило, этот выбор делают родившиеся в семье, где один из родителей принадлежит к этническому меньшинству. Важно, что столь стремительный рост численности этой категории свидетельствует о том, что на практике размываются четкие этнические границы между меньшинством и большинством в социуме. И не менее

---

[41] Ibid. P. 61.

[42] Brown G. Speech to the Fabian New Year Conference, London 2006 / Gordon Brown (Labour) // British Political Speech: website. URL: http://www.britishpoliticalspeech.org/speech-archive.htm?speech=316 (дата обращения: 01.07.2013).

[43] Считается, что понятие «британская идентичность» или «британшнес» берет свое начало с момента принятия Союзного акта (Act of Union) в 1707 г., который утвердил образование Королевства Великобритании. Всесторонний анализ этого феномена предложен М.А. Липкиным в книге «Национализм в мировой истории».

[44] Brown G. Speech to the Fabian New Year Conference...

[45] Coleman D. "Immigration, Population and Ethnicity: The UK in International Perspective." Migration Observatory briefing, COMPAS, University of Oxford, UK, April 2013. P. 8. URL: http://migrationobservatory.ox.ac.uk/briefings/immigration-population-and-ethnicity-uk-international-perspective (дата обращения: 10.02.2014).

важно, что часто представители этой группы называют себя британцами. Данное обстоятельство, безусловно, привлекает пристальное внимание британских исследователей. Среди них распространена точка зрения, что этническое меньшинство не теряет своей культурной идентичности, а в психологически комфортных условиях, предложенных большинством, его члены предпочитают называть себя британцами. По сути, такой подход оправдывает британский мультикультурализм, поскольку способствует укреплению чувств национального единства у граждан с недавним иммигрантским прошлым[46].

Между тем увеличение «смешанной категории», наряду с другими общественно-политическими тенденциями, ведет к заметным трансформациям в имидже современного британца и в понимании британской идентичности. Естественно, это не может оставить безучастными ведущих политиков и экспертов страны. Проблема для британских политиков состоит в том, что внутри электората той или иной партии нет единства мнений относительно иммиграции. «Остроту этой проблеме добавляет еще и то обстоятельство, что политическая система прежде всего взаимодействует с образованной и социально устроенной частью населения, которая придерживается либеральных взглядов. Акцент во внимании политиков на эту часть электорального спектра неизбежно ведет к росту недовольства у противников иммиграции»[47].

Неодобрительные, а зачастую осуждающие высказывания принадлежат, как правило, носителям крайне правых политических взглядов. И, пожалуй, одним из популярных аргументов оппонентов британского мультикультурного проекта сегодня является то, что как результат роста группы BAME в Лондоне происходит отток «белых» британцев из столицы. Так, в период с 2001 по 2011 г. 600 тыс. англичан переехали из мегаполиса в менее разнообразные с этнической точки зрения места. Французский исследователь М. Вевьерка предложил объяснение этой тенденции. Он пишет, что, если культурное большинство принимающего общества чувствует, что его «национальной идентичности грозит серьезная опасность, то утверждение культурного различия может быть составной частью их желания отграничиться от беднейших слоев общества... особенно от иммигрантов»[48]. В таком случае жители Англии, особенно те из них, кто проживает в столичном регионе, стремятся отгородиться от иммигрантов, поменяв свою привычную дислокацию. Хотя вряд ли можно эту тенденцию рассматривать исключительно под таким углом зрения. Скорее такой вид внутренней миграции объясним развитием передовых средств связи, транспортного сообщения и желанием городского населения обеспечить себе более комфортные условия проживания вдали от шума мегаполиса.

И еще – такого рода процесс, по мнению французского ученого, неизбежно ведет к формированию в западных обществах новых форм расизма, основанного на антагонизме культурных идентичностей. В этом контексте современный индивидуализм, распространенный в либеральных демократиях, приобретает дуальный характер. Его суть состоит в том, что каждый человек как индивид выбирает для себя одну из форм: индивид-объект, т. е. потребитель имеющихся услуг, или индивид – субъект, который готов выстраивать свой подход к социуму и политике. В первом случае выбор коллективной идентичности рассматривается, пусть часто и подсознательно, человеком как использование коллективных ресурсов для участия в жизни общества. Иными словами, это перекладывание индивидуальной социальной ответственности на группу, как, например, в случае с исламом, который служит маркером групповой идентичности.

Позитивная дискриминация часто возникает как тема для обсуждения в рамках дискуссии о британскости. И в этом контексте негативную коннотацию получают те факты, которые сторонники мультикультурализма рассматривают как свою победу. В частности, оппоненты политики мультикультурализма активно обсуждают тему падения общего уровня жизни «коренного населения», особенно англичан. Если десять лет тому назад англичане находились в более привилегированных условиях с точки зрения уровня образования и заработной платы, то сегодня ситуация коренным образом изменилась. Утверждается, что малоимущие англичане не всегда могут рассчитывать на поддержку социальных служб, подобную той, которая оказывается иммигрантам сегодня. В связи с этим отмечается, что в 2012 г. только 10 % детей из малоимущих семей белых британцев (в основном англичане) смогли закончить среднюю школу. У представителей же группы черных африканцев и бангладешцев этот показатель равен 60 %[49]. По данным переписи 2011 г., 40 % иммигрантов во втором поколении из региона «черной Африки» имели высшее образование, по сравнению с 26 % – у «белых» британцев[50]. Между тем известно, что мигранты второго поколения сильнее мотивированы на получение высшего профессионального образования в отличие от своих «белых» сверстников. Их мотивация не имеет прямой связи с получаемой ими помощью от социальных служб, ско-

[46] Sunak R., Rajeswaran S.A. Op. cit. P. 34.

[47] Park A., Bryson C. and Curtice J. Op. cit. P. 91.

[48] Вевьерка М. Формирование различий / пер. с англ. Н.Н. Могутновой // Социологические исследования. 2005. № 8. С. 16.

[49] Saunders D. Britain has an ethnic problem: the English.07 December 2013/ Published Saturday, Dec. 07 2013, 8:00 AM EST. URL: http://www.theglobeandmail.com/globe-debate/britain-has-an-ethnic-problem-the-english/article15792740/ (дата обращения: 20.04.2014).

[50] Paton G. White British adults 'less qualified' than ethnic minorities. 10 Mar 2014. URL: http://www.telegraph.co.uk/education/educationnews/10688017/White-British-adults-less-qualified-than-ethnic-minorities.html (дата обращения: 03.06.2014).

рее, как отмечают британские исследователи, на нее в значительной степени влияют традиции той или иной этнической группы.

Британский исследователь Т. Модуд в 2007 г. в контексте развернувшейся в британском научном сообществе дискуссии отметил, что мультикультурализм жизнеспособен при сильной поддержке чувства общности, которое должно быть у граждан принимающей страны. И что гражданства для обеспечения общности недостаточно, нужна еще опора в виде национальной идентичности. «Но британская идентичность в настоящее время переживает кризис»[51]. В свою очередь, британский эксперт Я. Алибаи-Браун утверждает, что «проблема мультикультурализма состоит в том, что он вращается вокруг этнических меньшинств»[52]. А модель политической репрезентации в мультикультурном проекте ориентирована на взаимодействие с элитами. Как следствие, она деструктивно влияет на либеральную демократию, поскольку углубляет разделительные барьеры в обществе и внутри этнических общин. К тому же изначально «британская форма мультикультурализма... отличалась строгой последовательностью. Влияла и характерная для лейбористов ориентация на развитие социального государства»[53]. Среди последствий этого, в том числе и нынешние экономические проблемы Британии, связанные с большим количеством программ социальной поддержки в адрес безработных и малоимущих, среди которых немалое количество людей из числа BAME.

Согласно официальным опросам общественного мнения, в 2013 г. 62 % опрошенных британцев заявили, что британские мусульмане расшатывают основы национальной идентичности, а ведь еще в 2003 г. количество респондентов, согласных с такой точкой зрения, было значительно ниже – 48 %[54].

Можно с уверенностью предположить, что ситуация резко обострилась после трагических событий во Франции, когда в январе 2015 г. террористы расстреляли сотрудников редакции журнала «Шарли Эбдо». Спустя месяц после этого теракта британцы провели у себя в стране ряд социологических опросов, с целью замерить градус общественного мнения. Выяснилось, что четверть опрошенных британских мусульман понимают мотивы террористов, совершивших убийство французских журналистов, а 32 % заявили, что не удивленны тем, что парижский теракт был совершен[55]. И 11 % мусульман страны согласились с тем, что насилие – это адекватный ответ на карикатуры пророка Мухаммеда[56]. Полученные результаты вызвали у британской общественности серьезную озабоченность, поскольку применение насилия в качестве способа взаимодействия с представителями других культур противоречит демократическим ценностям, фундаментальным правам и свободам человека.

Но в то же время нельзя обойти вниманием результаты другого опроса, который позволяет наблюдателю шире смотреть на британскую картину общественного мнения. В конце февраля 2015 г. Би-Би-Си обнародовала сводную таблицу текущих предпочтений британских граждан из числа мусульман в условиях после французского теракта. Результаты данного опроса вряд ли стали неожиданными. Напротив, они в достаточной мере отражают настроения, привычные для мусульман Британии. Так, более 90 % мусульман заявляют о своей лояльности к Великобритании, и такое же количество опрошенных подтвердили, что считают необходимым для себя подчиняться законам этой страны при любых обстоятельствах. В то же время без малого половина британских мусульман заявили, что им непросто жить в Великобритании из-за того, что существуют сильные предубеждения относительно ислама[57]. Оба опроса как нельзя лучше продемонстрировали, что проблема ксенофобии в современной Великобритании остается по-прежнему нерешенной.

Политизация проблем мультикультурализма в Соединенном Королевстве очевидна: высокопоставленные представители трех ведущих партий используют ее слабые и сильные стороны для решения задач разного уровня сложности. Партии, не входящие в политический мейнстрим страны, и ассоциированные с ними движения, которые, как правило, пропагандируют крайне правые идеи, на протяжении многих лет включают эту тему в список своих политических приоритетов. Межпартийная дискуссия по проблемам мультикультурализма изобилует риторикой и развивается волнообразно, поскольку ее участники используют критику мультикультурализма как политический инструмент влияния.

Указанные процессы, в свою очередь, толкают представителей коренного населения к партиям крайне правого толка – таким, например, как Британская

[51] Modood T., Lerman A., Goodhart D. What future for multiculturalism? // JPR News Release. 2007. March 7. URL: http://www.jpr.org.uk/news/detail.php?id=65 (дата обращения: 11.09.2010).

[52] Alibhai-Brown Y. After Multiculturalism // The Political Quarterly. 2001. August. Vol. 72, iss. Supplement s1. P. 50. URL: http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467–923X.72.s1.7/abstract (дата обращения: 22.06.2013).

[53] Остапенко Г.С. Указ. соч. 2014. С. 236.

[54] Kirkup J. British Muslims: integration and segregation are about economics, not values. 13 Feb 2015. URL: http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/immigration/11409181/British-Muslims-integration-and-segregation-are-about-economics-not-values.html (дата обращения: 03.03.2015).

[55] New poll shows significant minority of UK Muslims support attacks on Charlie Hebdo. 25 Feb 2015. URL: http://www.secularism.org.uk/news/2015/02/new-poll-shows-significant-minority-of-uk-muslims-support-attacks-on-charlie-hebdo (дата обращения: 05.03.2015).

[56] Ibid.

[57] BBC Radio 4 Today Muslim Poll. Poll of 1,000 Muslims in Britain for BBC Radio 4 Today. URL: http://comres.co.uk/polls/bbc-radio-4-today-muslim-poll/ (дата обращения: 05.03.2015).

национальная партия (BNP) или Партия независимого Соединенного Королевства (далее – UKIP).

В Шотландии заметно усилились за последнее десятилетие позиции Шотландской национальной партии (ШНП), что позволило ее представителям получить контроль над управлением страной. И как результат этого политическое руководство в лице премьера А. Сэлмонда призывало Шотландию к независимости от Соединенного Королевства вплоть до состоявшегося в конце сентября 2014 г. соответствующего референдума. Итоги прошедшего в Шотландии плебисцита заслуживают отдельного внимания. Их анализ позволяет выделить важные, на наш взгляд, особенности.

Прежде всего, разрыв между победившими сторонниками сохранения прежнего статуса Шотландии как части Соединенного Королевства (55,3 %) и их противниками (44,7 %) составил немногим более 10 %. Такой перевес в голосах вряд ли можно считать убедительной победой юнионистов, скорее его можно расценивать как свидетельство того, что проблема перешла в латентную стадию. Накал политических страстей спал на некоторое время, но это вовсе не означает, что инициаторы референдума в Шотландии отступились от своей цели. Скорее, они ее переформулируют и пойдут по пути требований от Вестминстера федерализации Королевства. Тем более что накануне референдума, как отмечает А. Пушков, глава думского комитета по международным делам, официальный Лондон «пошел на ряд серьезных уступок Шотландии, повысив реально ее статус, ее полномочия и... после определенного периода подведения итогов, движение за независимость может возобновиться»[58]. И еще – обращает на себя внимание рекордная, в 84,4 %, явка граждан на референдум. Ведь несколько последних всеобщих парламентских выборов в Великобритании не фиксировали таких больших значений явки избирателей.

Но есть еще и такие особенности, которые напрямую связаны с исследуемой темой. Во-первых, сразу после подведения итогов референдума появилось социологическое исследование лорда Эшкрофта[59], в котором внимание общественности обращено на то, как отличается выбор представителей молодого и старшего поколения жителей Шотландии. Дело в том, что граждане, возраст которых 65 лет и старше, высказались против выхода из состава Королевства (73 %). Становится ясным, что большинство шотландцев-юнионистов – это те люди, которые в ранее указанных опросах назвали себя британцами, т. е. поддержали британскую, а не шотландскую идентичность. А также интересно то, что каждый седьмой из электората ШНП выступил против независимости Шотландии на референдуме. Американские журналисты назвали такой расклад в политических предпочтениях шотландцев «битвой поколений»[60]. Американцы справедливо полагают, что победу юнионистам обеспечил комплекс причин, многие из которых имеют в своей основе экономическую мотивацию. Как отмечается, старшее поколение не желает кардинальных перемен в статусе Шотландии, поскольку опасается инфляции и не готово переносить экономические трудности в одиночку, т. е. вне привычных британской финансово-экономической инфраструктуры и институтов ЕС. В Шотландии, ввиду того, что темпы рождаемости ниже, чем в Англии, «старшее поколение многочисленно, и оно имеет в своем распоряжении достаточно денег»[61]. Британские исследователи отмечают также, что электорат консерваторов преимущественно голосовал за сохранение единства Соединенного Королевства, а сторонники лейбористской партии – за независимость.

В мае 2014 г. в Великобритании состоялись выборы в Европарламент. На них партия UKIP одержала по-настоящему ошеломительную победу, ставшую причиной озабоченности коалиционного правительства Д. Кэмерона и оппозиционной партии лейбористов. По количеству полученных мест (23) в европейском парламенте UKIP опередила консерваторов и лейбористов, которые утратили свои прежние лидерские позиции, получив по 18 мест каждая. Комментируя это, Н. Фарадж, глава партии, заявил, что на предстоящих весной 2015 г. всеобщих парламентских выборах рассчитывает получить место в британском законодательном органе[62]. Более того, чем ближе становилась дата парламентских выборов, тем чаще UKIP предрекали усиление ее роли в системе принятия государственных решений. Представители партии говорили о проблемах мультикультурализма на прошедшей в феврале 2015 г. партийной конференции. Там, в частности, неоднократно звучала мысль о том, что неверно считать членов партии не толерантными по отношению к представителям других культур и религий. С. Вулф, отвечающий в партии за вопросы миграционной политики, заявил, что современная Британия – это этнически многообразная страна, но населяющие ее мигранты во втором и третьем поколении преданны ей. Одновременно он призвал слушате-

[58] Результаты референдума в Шотландии не ослабят «волю к сепаратизму» в странах ЕС. Политика. 19 сентября 2014. URL: http://itar-tass.com/politika/1453701 (дата обращения: 20.10.2014).

[59] Lord Ashcroft. How Scotland voted, and why. 19 September, 2014. URL: http://lordashcroftpolls.com/2014/09/scotland-voted/ (дата обращения: 28.09.2014)

[60] Mattich Al. Scotland's Vote Won't Be the Last Battle of the Generations Sep 19, 2014. URL: http://blogs.wsj.com/moneybeat/2014/09/19/scotlands-vote-wont-be-the-last-battle-of-the-generations/ (дата обращения: 28.09.2014).

[61] Ibid.

[62] Simons N. Ukip Wins European Elections And Hits Westminster With Political 'Earthquake'. 26/05/2014. URL: http://www.huffingtonpost.co.uk/2014/05/25/ukip-win-european-elections_n_5390535.html (дата обращения: 03.06.2014).

лей не голосовать больше за Кэмерона, поскольку он не выполнил своего ключевого предвыборного обещания сократить иммиграционный поток в страну[63]. Можно сказать, что такое сочетание посылов в форме предвыборной риторики не противоречит общепринятой сегодня позиции ведущих британских партий по мультикультурализму. Из чего напрашивается вывод, что лидеры UKIP не только не готовы бросать вызов общественно-политической стабильности в государстве, провозглашая резкие или ксенофобские лозунги, но и рассчитывают на голоса избирателей-членов BAME. Последнее в немалой степени подтверждает и тот факт, что в руководстве партии есть недавние выходцы из неевропейских стран. Однако по итогам всеобщих парламентских выборов в Великобритании в 2015 г. UKIP получила только 2 % избирателей от «этнического меньшинства».

Ведущие британские политические лидеры видят в определении перспектив развития мультикультурализма задачу, в том числе и общеевропейского масштаба, для решения которой должны объединиться силы ведущих европейских государств. Но парадокс состоит в том, что часто в Британии риторика местных политиков изобилует критикой в адрес общеевропейских структур. И эти негативные высказывания адресованы внутриполитической аудитории. Они в немалой степени питаются недовольством британцев политикой властей в отношении иммигрантов. Таким вот образом две серьезные проблемы: перспективы развития мультикультурализма в британском масштабе и дальнейшее участие страны в интеграционном процессе в рамках ЕС – переплетаются в один узел. При этом амбивалентный характер обеих тем позволяет их сторонникам и противникам активно использовать их в своей агитации.

III

В *общественно-политической дискуссии* Великобритании тема мультикультурализма остается в перечне приоритетных вопросов на протяжении двух последних десятилетий. Контекст дискуссии меняется в зависимости от того, какие внутриполитические силы задают общий тон и как обстоят дела в социально-экономической сфере Британии.

Так сложилось, что на период пребывания у власти лейбористских кабинетов Т. Блэра и Г. Брауна с 1996 по 2010 г. пришлись, пожалуй, самые значимые события для развития мультикультурализма в Великобритании. Среди них особое место принадлежит трагическим событиям в Лондоне летом 2005 г., и, конечно, террористическим атакам 2001 г. в США – неизменном союзнике Соединенного Королевства на международной арене.

А для начала Т. Блэр, заступив на премьерский пост, инициировал всестороннюю экспертную проработку вопроса о внедрении необходимых принципов и норм общежития большинства и меньшинств в соответствии с целями мультикультурализма. В связи с этим на свет появился доклад Б. Пареха, призванный помочь лейбористам адаптировать концепцию мультикультурализма на британской почве. «Новые лейбористы», выбравшие во главе с их лидером Блэром «третий путь», который увел их в сторону от левых идей поддержки коллективизма, нуждались в новых формах взаимодействия с избирателями. На выдвинутый запрос мультикультурализм предложил понятный для лейбористов ответ в виде опоры на группы этнических меньшинств, которые традиционно считаются электоратом лейбористов.

Так, на всеобщих парламентских выборах 2010 г. 68 % избирателей из этой категории отдали свои голоса за лейбористов, 16 % – за консерваторов и 14 % – за либерал-демократов[64]. При этом лидером в поддержке британскими избирателями лейбористов стал Лондон, где партия получила 38 мест в нижней палате парламента по сравнению с 28 местами консервативной партии. А вот юго-восток Англии, где, по последним данным статистики, так же, как и в британской столице, зафиксирован большой рост количества жителей, рожденных за пределами Королевства, голоса избирателей были отданы преимущественно за консерваторов (75 мест). В целом же Англия проголосовала за консерваторов.

Интересно то, что за консерваторов предпочитают голосовать индийцы, среди которых больше, чем среди других иммигрантов, людей со средним и выше среднего уровнем достатка[65]. В прошедших весной 2015 г. парламентских выборах в Великобритании приняли участие 3 млн человек от BAME. Согласно отчету по итогам голосования, подготовленному британской НПО British Future, хотя поддержка лейбористов этническими меньшинствами в целом не изменилась, но разрыв между голосами, отданными за лейбористов и консерваторов, заметно сократился. «Итоги выбо-

[63] Sparrow An. Nigel Farage speaks at Ukip's spring conference in Margate: Politics Live blog Politics live. 27 February 2015. URL: http://www.theguardian.com/politics/blog/live/2015/feb/27/nigel-farage-speaks-at-ukips-spring-conference-politics-live-blog#block-54f085d3e4b011581586e525 (дата обращения: 03.03.2015).

[64] Heath A., Professor, University of Oxford, Khan O., Dr., Runnymede Trust. RUNNYMEDE TRUST: February 2012. Ethnic Minority British Election Study – Key Findings. P. 3. URL: http://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0CBsQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.runnymedetrust.org%2Fuploads%2FEMBESbriefingFINALx.pdf&ei=DIecU5e1MoH_4QTb64HIBw&usg=AFQjCNH2ojdPWamFWFZ0TtH9MwztsOjABQ&bvm=bv.68911936,d.bGE (дата обращения: 10.06.2014).

[65] Heath Ant., Fisher St., Rosenblatt G., Sanders D., Sobolewska M. The political integration of Ethnic Minorities in Britain. Oxford University press, UK, 2013. P. 112.

ров показали, что за лейбористов отдали свои голоса 1,6 млн избирателей из числа «этнического меньшинства», а за партию тори проголосовал 1 млн чел., что, в действительности, было зафиксировано впервые за всю историю консервативной партии»[66]. Причем особенно активно за консерваторов проголосовали члены группы «британские азиаты», в которую главным образом отнесены выходцы из Индии. В различиях избирательных предпочтений представителей BAME также наблюдается четкая поляризация политических взглядов. Христиане (56 %) и мусульмане (46 %) чаще отдавали свои голоса за лейбористов, а индусы (49 %) и сикхи (49 %) выбрали консерваторов.

Основное, пожалуй, сходство между лейбористами и консерваторами во главе с Д. Кэмероном в отношении к мультикультурализму состоит в том, что и те и другие политики уделяли первоочередное внимание усилению политической лояльности некоренного населения. При этом имеются некоторые отличия в применяемых инструментах. Лейбористы до 2005 г. активно выстраивали государственную систему воспитания лояльных политиков из представителей этнических меньшинств. У консерваторов такие структуры не работают. Кэмерон пошел по другому пути. В частности, он включил в состав кабинета пост министра по делам религий и по антидискриминационной повестке дня, на который была назначена женщина-мусульманка.

В 2010 г. премьер-министр Кэмерон объявляет о новой инициативе «*Большое общество*»[67]. Его предложение нацелено на усиление внутренних связей британского социума путем усиления эффективности инструментов гражданского общества, таких как, социальная ответственность и гражданский контроль работы центральных органов власти и правопорядка. «*Большое общество*» не опирается на этническую форму самоидентификации индивида, а, напротив, в определенном смысле настроено на *размывание границ этнических общин*. Выбранный консерваторами курс не сильно отличается от того, который ранее взяли их предшественники – лейбористские кабинеты. Еще в 2001 г. британское правительство начало реализацию политики *социального сплочения*. Между тем, как при лейбористских кабинетах, так и при консерваторе Кэмероне именно антидискриминационное законодательство регулирует отношения между принимающим обществом и представителями этнических меньшинств.

Одновременно государственная власть продолжает с успехом развивать диалог с группами интересов из числа этнических меньшинств. С одной стороны, контакты государственной власти с элитой «некоренного» населения не исключены публичной политикой Великобритании и исторически берут свое начало из опыта взаимодействия метрополии со своими колониями. Но и в современных условиях такое взаимодействие укладывается в логику политического лоббирования – столь привычного для британской политической жизни явления.

Сегодня официальный Лондон не менее активно продолжает начатую лейбористами практику тесного сотрудничества с исламскими финансовыми структурами. Британское законодательство на современном этапе в результате ряда нововведений во многом соответствует требованиям ислама в области финансовых операций. Также в Лондоне периодически проходят многосторонние финансовые форумы с участием высокопоставленных британских чиновников и представителей исламского банкинга. *В итоге роль мусульманских элит во внешней политике коалиционного правительства Великобритании возрастает за счет этого инвестиционно-финансового взаимодействия.* В то же время руководство страны таким образом продвигает интересы своего крупного бизнеса на международной арене, что всецело соответствует заявленной цели о коммерциализации внешней политики страны и способствует расширению сети глобального присутствия крупного бизнеса, в том числе в африканском и азиатском регионах.

Но уровень конфликтности в стране при коалиционном правительстве в сравнении с лейбористским периодом не снизился. По-прежнему сохраняется высокая степень вероятности совершения актов насилия сторонниками радикального ислама. Так, в конце мая 2013 г. два мусульманских радикала убили на улице британского военнослужащего, выкрикивая при этом антиправительственные лозунги. Эти преступления носят резонансный характер и провоцируют немедленную общественную реакцию. В Англии сегодня фиксируется неугасающая активность ксенофобских, националистических движений крайне правого толка. И еще – не ослабевает тенденция роста количества британских ультраправых организаций. В 2010 г. была создана «Английская лига обороны», которая имеет четкие ассоциации с Британской национальной партией и выступает против исламизации страны. Данная структура известна своими антимусульманскими акциями.

У правящего режима не согласован совместный общественно-политический план реагирования на эти вызовы с целью формирования стабильной платформы для консенсуса внутри британского социума. Вместо этого на этом поле работает антитеррористическая стратегия Великобритании (CONTEST). Формат мер, предусмотренных в рамках этой стратегии, широк и разнообразен, начиная от мероприятий по предотвращению актов терроризма и радикализма и заканчивая карательными операциями.

Кроме того, наблюдается отрицательная динамика уровня доверия британских граждан к действующему

---

[66] New research shows ethnic minority votes increasingly up for grabs. May 25, 2015. URL: http://www.britishfuture.org/articles/ethnic-minority-votes-up-for-grabs/ (дата обращения: 15.03.2016).

[67] Government launches Big Society programme. URL: https://www.gov.uk/government/news/government-launches-big-society-programme-2 (дата обращения: 14.09.2013).

политическому режиму. Индексы популярности лейбористов и консерваторов в среднем равнозначны и не демонстрируют высоких значений, что подтвердилось на прошедших весной 2013 г. выборах в органы местного самоуправления. Но в государственных документах Великобритании, подготовленных действующим коалиционным правительством во главе с Д. Кэмероном и фиксирующих цели, задачи и инструменты обеспечения национальной безопасности страны, вызовы, которые исходят от мультикультурализма, в виде роста угрозы от радикальных исламских организаций и встречных агрессивных акций со стороны английских националистов, не включены в перечень вызовов и угроз безопасности и обороноспособности страны.

Зимой 2011 г. в Мюнхене на международной конференции по проблемам безопасности Кэмерон произнес речь[68], в которой ясно изложил три главные внешнеполитические цели Британии в деле поддержания безопасности в Европе. Так, он уточнил, что британское правительство намерено и дальше поддерживать операции НАТО в Афганистане; пойдет по пути усиления военного потенциала Европы (для этого необходимо укрепить общую политическую волю стран – членов ЕС); будет гарантировать защиту Великобритании от разного рода угроз. Он также предложил европейским лидерам на национальном уровне сконцентрировать свои усилия на двух направлениях. Во-первых, противостоять экстремистской идеологии во всех ее проявлениях, в том числе применяя заградительные барьеры миграционного законодательства и меняя правила государственной политики финансирования неправительственных организаций. Во-вторых, идти по пути консолидации гражданского общества и укрепления национальной идентичности. По сути, в части, касающейся современного британского мультикультурализма, речь Кэмерона – это фиксация меняющейся политико-социальной реальности. Более того, как справедливо отмечено в блоге издания «The Spectator» от 5 февраля 2011 г., «Кэмерон поставил свою подпись под мускульным либерализмом», «консервативный политик, объявляя войну экстремизму, повторил слова, ранее произнесенные его политическим оппонентом – Т. Блэром о том, что «в этой битве мы должны победить, поскольку это битва не только против методов террора, но и против идей терроризма»[69]. Все это дает основания говорить о том, что в британской политической жизни государственные решения в отношении проблем мультикультурализма не являются ни правым, ни левым ответом, а реакцией власти на нестабильность в обществе. А на вызовы, исходящие от мультикультурализма, власть по-прежнему ищет ответы «путем принятия заградительных мер в области контроля миграции и в рамках действующей контртеррористической стратегии в целях обеспечения безопасного сосуществования коренного населения и этнических меньшинств»[70].

IV

Для *государственной системы принятия решений* дилемма состоит в том, чтобы найти правильное сочетание между достаточным уровнем иммиграции и решением задач внутреннего развития в условиях непростой финансово-экономической ситуации.

Естественным образом проблема регулирования легальной иммиграции и контроля нелегального въезда в страну граждан других государств с целью постоянного проживания входит составной частью в современный комплекс проблем мультикультурализма. За последние шестьдесят лет эта проблема решалась поразному в зависимости от требований национальной экономики и реалий мирового развития. Ранее принятые правила, благоприятствующие появлению в Британии большого количества иммигрантов независимо от их профессиональной квалификации, на современном этапе не работают. Вместо них сформулированы жесткие критерии отбора трудовых иммигрантов с учетом совокупности характеристик их гражданства, уровня профессионального развития и востребованности британской экономикой. К тому же дополнительным фильтром на пути иммиграционного потока в Британию служат установки внутриполитической конъюнктуры.

Лейбористские кабинеты Т. Блэра и Г. Брауна создали и запустили эффективную систему миграционного учета и контроля, опирающуюся на одну из самых жестких в европейских странах законодательных баз. Опираясь на опыт своих предшественников, коалиционное правительство во главе с консервативным политиком Д. Кэмероном в начале своего правления объявило курс на снижение нетто-миграции (сальдо) до уровня ниже 100 тыс. человек к 2015 г., т. е. к дате следующих всеобщих парламентских выборов[71].

Так, по официальным данным, за год с сентября 2011 г. по сентябрь 2012 г. количество въехавших на британскую территорию сократилось более чем на

[68] Prime Minister David Cameron has delivered a speech setting out his view on radicalisation and Islamic extremism : PM's speech at Munich Security Conference // GOV. UK: website. 2011. February 5. URL: http://www.number10.gov.uk/news/pms-speech-at-munich-security-conference/ (дата обращения: 15.01.2012).

[69] Hoskin P. Cameron signs up to muscular liberalism / Peter Hoskin // The Spectator: website. 2011. February 5. URL: http://blogs.spectator.co.uk/coffeehouse/2011/02/cameron-signs-up-to-muscular-liberalism/ (дата обращения: 09.09.2013).

[70] Мамедова Л.К. Автореферат диссертации «Мультикультурализм в государственной политике Великобритании». С. 26. URL: http://www.dipacademy.ru/arch_announcements2013.shtml

[71] Travis A. UK net migration shrinks further, official figures show. 23 May 2013. URL: http://www.theguardian.com/uk/2013/may/23/uk-net-migration-shrink-further. (дата обращения: 03.06.2014).

80 тыс. чел.[72] Это означает, что фактически в Британии количество иммигрантов составило 153 тыс. чел., а количество эмигрировавших с британской территории несколько подросло и достигло 347 тыс. чел. При этом число иммигрантов – выходцев из стран Африки, Азии и Карибского бассейна сократилось за этот же период на 61 тыс. чел. Эта статистика незамедлительно спровоцировала широкую дискуссию среди британских политиков и ведущих экспертов, поскольку имеются различные точки зрения относительно причин такого снижения и адекватности учета миграционных потоков.

Согласно информации, предоставленной корпорацией Би-Би-Си, некоторые британские эксперты считают, что сокращение числа приехавших в Великобританию произошло за счет снижения количества иностранных студентов[73]. Но официальные представители правительства утверждают, что количество британских виз, выданных студентам и высококвалифицированным рабочим, даже выросло на 5 %.

Кроме того, встал вопрос о том, что подсчет количества мигрантов происходит преимущественно на основе тех данных, которые поступают от установленной на пограничных пунктах пропуска автоматизированной системы миграционного контроля, которая работает не всегда адекватно. Во многом причина этого в том, что из общего потока въехавших, учтенных данной системой, необходимо вычитать то количество людей, которые не намерены оставаться в стране надолго. Такой подход в принципе может серьезно осложнить впоследствии сбор и обработку официальной статистической информации. Как бы там ни было, но перед британскими управленцами разных уровней стоит задача корректировать миграционную политику с учетом потребностей экономики и требований британской общественности.

По последним подсчетам, избиратели из числа этнических меньшинств составляют 8 % британского электората[74]. Алармисты предупреждают, что к 2050 г. «небелых» британцев будет 38 % от общего количества граждан Великобритании[75]. Как бы там ни было, но надо признать, что уже сегодня – это существенная сила, которая способна решить исход любой избирательной кампании в стране. Как продемонстрировали парламентские выборы 2015 г., представители «этнического меньшинства» ведут себя довольно активно с избирательной точки зрения и готовы сменить свои традиционные партийные предпочтения, совершив тем самым «захват» в партийной расстановке сил в Британии. Наблюдатели предрекают дальнейшие политические победы консервативной партии, в том числе и на выборах 2020 г., с тем условием, «что политики от тори смогут реагировать на проблемы этнического неравенства и дадут членам BME уверенность в своих ожиданиях»[76].

Для всякой демократии свойственно наличие двух моделей политического поведения: участие в работе демократической системы и неучастие в ней. Под первой моделью понимаются такие формы, как вступление в ряды существующих партий, образование мусульманской партии, лоббирование и активность на местном уровне через структуры гражданского общества. Ко второй относят активность вне сложившейся системы (например, деятельность Хизб аль-Тахрир) и работу на формирование альтернативной системы (Исламский парламент, который основной целью своего существования объявил создание «политической системы этнических меньшинств»). На практике «логика мультикультурного проекта... не слишком способствует интеграции, поскольку консервирует социокультурные различия»[77]. В таком случае государственная власть рассматривает политическую интеграцию как «эффективный инструмент новой лояльности»[78].

Необходимо обратить внимание, что этническое меньшинство в целом – это та часть британского электората, которая демонстрирует политическую активность, не оставаясь в стороне от демократических процедур волеизъявления, но и не отказываясь от нелегитимных форм политического протеста. В последнем случае речь идет о тех представителях ислама, которые, выдвигая политические требования, используют для их продвижения экстремистские и радикальные формы. В связи с этим на современном этапе британские эксперты и политики заинтересованы в глубоком анализе политических предпочтений электората из числа этнических общин и степени их доверия к британской системе принятия решений, а значит, и масштабов вовлечения этнического меньшинства в британскую демократическую систему[79].

---

[72] Migration Statistics Quarterly Report, May 2013. Released: 23 May 2013. URL: http://www.ons.gov.uk/ons/rel/migration1/migration-statistics-quarterly-report/may-2013/msqr-may13.html (дата обращения: 23.03.2014).

[73] Net migration to UK down by a third, figures show. 23 May 2013. URL: http://www.bbc.co.uk/news/uk-22643808 (дата обращения: 12.02.2014).

[74] Heath A., Khan O. Op. cit. P. 1.

[75] Brown M. Migrants change UK forever: White Britons 'will be in minority by 2066'. May 2, 2013. URL: http://www.express.co.uk/news/uk/396390/Migrants-change-UK-forever-White-Britons-will-be-in-minority-by-2066 (дата обращения: 01.06.2014).

[76] Wintour Pat. One million minority ethnic votes helped Tories to No 10, thinktank finds. May 24, 2015. URL: http://www.theguardian.com/politics/2015/may/24/one-million-minority-ethnic-votes-helped-tories-no-10 (дата обращения: 13.03.2016).

[77] Тэвдой-Бурмули А.И. In varietate Discordia: настоящее и будущее европейского мультикультурализма // Европейский Союз в XXI веке: время испытаний / под ред. О.Ю. Потемкиной (отв. ред.), Н.Ю. Кавешникова, Н.Б. Кондратьевой. М.: Весь мир, 2012. С. 583.

[78] Там же.

[79] Heath A., Khan O. Op. cit. P. 9.

В британской общественно-политической жизни по итогам всеобщих парламентских выборов 2010 г. с новой силой разгорелась дискуссия по вопросу о привлечении на сторону той или иной партии избирателей из числа этнических меньшинств. Эти выборы показали, что лейбористы теряют их поддержку, в то время как консерваторы не смогли укрепить свою популярность у избирателей BAME.

Текущая партийно-политическая конъюнктура Британии требует от ведущих партий найти пути для привлечения под свои флаги иммигрантов второго и третьего поколения. Особенно сильно озабочены этим вопросом представители правого политического крыла. В связи с этим в Британии широко обсуждается особая электоральная формула, которая касается избирательного потенциала «некоренного» населения. Так, за консерваторов на парламентских выборах 2010 г. отдали голоса 36 % британского электората, и только 16 % «небелых» граждан предпочли проголосовать за тори. Если предположить, что количество проголосовавших за консерваторов иммигрантов второго и третьего поколения хотя бы сравнялось с общим количеством отданных за партию голосов, т. е. 36 %, то даже при таком условии партия смогла бы получить дополнительные 24 места в парламенте[80]. Для консерваторов эта разница в 20 % голосов «некоренного» населения (ethnic gap, далее «этнический дефицит») на практике составила потерю около полумиллиона голосов. При этом отмечается, что устранение «этнического дефицита» принесет пользу не только консервативной партии, но и всей политической системе в целом, поскольку лишает одну конкретную партию (в данном случае – лейбористов) избирательного превосходства. Британские исследователи полагают, что избиратели из группы BAME сегодня не так жестко привязаны к лейбористам, и эта гибкость в их партийно-политических предпочтениях видится экспертами[81] как реальное подтверждение политической интеграции иммигрантов в стране.

Интересно, что накануне парламентских выборов 2010 г. только 10 % опрошенных членов BAME полагали, что именно лейбористы выступают за дальнейшее развитие мультикультурализма в Британии[82]. Между тем чернокожие выходцы из стран Карибского бассейна демонстрировали самый высокий уровень доверия Д. Кэмерону как политику, который поддерживает мультикультурализм – около 40 %. И еще у индусов этот показатель составлял две трети общины[83]. Опрошенные британцы из числа «некоренного» населения говорят о необходимости включения в список членов партии тори заметного количества «темнокожих» политиков, как о важном свидетельстве в пользу консерваторов. И хотя в рядах консервативной партии такие имена имеются, по-прежнему лейбористы обходят тори по количеству и по популярности своих членов из числа BAME. Неудивительно, что Кэмерон публично признает необходимость продвижения кадров из числа меньшинств в политический авангард Британии. «Еще многое предстоит сделать», – так в июне 2014 г., т. е. за год до всеобщих парламентских выборов, прокомментировал британский лидер свое отношение к решению задачи об увеличении числа представителей BAME в парламенте страны[84]. Одновременно министр образования М. Гоув, член консервативной партии, заявил, что цель его соратников состоит в том, чтобы восстановить положительное отношение британцев к мультикультурализму и сделать все возможное, чтобы укрепить понимание того, что современная Британия – «это мультикультурная страна, где открыты широкие возможности для талантливых людей, независимо от их происхождения»[85]. Это заявление министра трудно недооценить с учетом того, что Кэмерон несколькими годами ранее с высокой трибуны заявил, что мультикультурализм в Британии исчерпал себя. Слова министра образования не получили аналогичного общественного резонанса, как это произошло в случае с выступлением британского лидера. Но тот факт, что консервативные политики сняли негласный запрет на обсуждение достоинств мультикультурного проекта в Британии, имеет большое значение для понимания их позиции по проблеме этнокультурного разнообразия в стране. К тому же именно этого элемента, т. е. более внимательного отношения к воспитанию лояльных политиков из числа этнических меньшинств, не хватает британским консерваторам, в отличие от их соперников – лейбористов.

Как показывают многочисленные опросы общественного мнения, представители этнических меньшинств Великобритании особенно сильно озабочены проблемой соблюдения своих гражданских прав

[80] From Minority Vote to Majority Challenge How closing the 'ethnic gap' would deliver a Conservative majority P–4. URL: http://www.google.ru/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=5&cad=rja&uact=8&ved=0CDsQFjAE&url=http%3A%2F%2Fwww.britishfuture.org%2Fwp-content%2Fuploads%2F2013%2F09%2FFrom-Minorty-Vote-to-Majority-Challenge.pdf&ei=kkqwU9XLF6q9ygPvnYKADA&usg=AFQjCNFVrsEpKJAWAzFXD5A2Fv4-uhMm2Q&bvm=bv.69837884,d.bGE

[81] Katwala S. Ethnic minority voters could have given Cameron a majority September 30, 2013. URL: http://www.conservativehome.com/platform/2013/09/from-sundersays-ethnic-minority-voters-could-have-given-cameron-a-majority.html (дата обращения: 05.07.2014).

[82] Lord Ashcroft. 45 years on, do ethnic minorities remember "rivers of blood"? 19 April, 2013. URL: http://lordashcroftpolls.com/2013/04/45-years-on-do-ethnic-minorities-remember-rivers-of-blood/ (дата обращения: 23.06.2014).

[83] Ibid.

[84] Hope Chr. Senior Political Correspondent. MPs are too white, says David Cameron // 29 Jun 2014. URL: http://www.telegraph.co.uk/news/politics/10930988/MPs-are-too-white-says-David-Cameron.html (дата обращения: 03.07.2014).

[85] Ibid.

и свобод. Вопрос равенства возможностей является первоочередным в политической повестке большинства представителей «некоренного» населения, что разительно отличает эту группу от «белых» граждан, которые обеспокоены этим вопросом в меньшей степени. Причем 57 % опрошенных «некоренных» британцев полагают, что в «Великобритании распространено предубеждение в отношении этнического меньшинства»[86].

Возвращаясь к теме политической интеграции этнических меньшинств Британии, необходимо выделить несколько важных моментов, на наличие которых указывают исследования, проведенные британскими экспертами. Дело в том, что академическое и экспертное сообщества страны уделяют пристальное внимание разработке таких тем, как взаимосвязь между социальной мобильностью и политическим участием иммигрантов, сходства и различия внутри этнического меньшинства в вопросах взаимодействия с властью, и характер политической интеграции представителей BAME.

Крупные обзоры, представленные за последнее время британскими исследователями[87], выявили следующую картину политических предпочтений этнического меньшинства и дали возможность понять цели и характер политического поведения этой части британского населения. Так вот, иммигранты первого поколения обычно демонстрируют высокий уровень доверия к британским демократическим институтам, ведут себя активнее в электоральном плане, нежели их потомки – иммигранты во втором поколении. Влияние британского социума, в котором растут иммигранты во втором поколении, неизменно накладывает отпечаток на их электоральное поведение: оно становится пассивнее по сравнению с привычной практикой их отцов, но все равно оказывается активнее, чем у «белого» населения в целом.

По внутриполитической повестке дня, как утверждают британские исследователи, британцы из числа некоренного населения выделяют те же приоритеты, что и белые граждане страны.

Ключевым объяснением наличия разницы в политических предпочтениях «коренного» населения и представителей этнических меньшинств можно считать то обстоятельство, что на протяжении многих лет лейбористские кабинеты активно развивают антидискриминационное законодательство Великобритании. Отмечено, что по вопросам внешнеполитической стратегии Великобритании имеются некоторые расхождения в предпочтениях «большинства» и «меньшинства». В частности, последние чаще, чем коренные британцы, высказываются в поддержку антитеррористической операции Британии в Афганистане.

Как уже упоминалось ранее, избиратели из числа этнических меньшинств все менее склонны отдавать свои голоса лейбористам. Причиной для этого называется рост благосостояния и повышения уровня профессионального образования среди иммигрантов второго и третьего поколения по сравнению с их родителями. В этом смысле не менее важно и то обстоятельство, что, в частности, в Лондоне, из-за неуклонного роста цен на аренду жилья постепенно размываются четкие границы «этнических» кварталов. В результате иммигранты переезжают в те районы, где белого населения больше. Такого рода адаптация неизбежно ведет к смене некоторых жизненных ориентиров, в том числе и политических предпочтений.

Строго говоря, иммигранты, научившись умело пользоваться правами, предоставленными им во многом благодаря стараниям лейбористов, перестают считать себя их сторонниками, как только попадают в средний класс. Между тем это обстоятельство не может служить свидетельством того, что представители некоренного меньшинства приняли для себя правые политические взгляды. Необходимо особо отметить, что, как показывают соответствующие британские исследования, те члены этнических общин, от которых ожидается, что в результате эволюции их социально-экономического статуса они перейдут в электорат консервативной партии, не спешат этого делать. Причина такого поведения, как принято считать, состоит в том, что «некоренное меньшинство» не получает от консервативных политиков внятных сигналов поддержки британского мультикультурализма.

На современном этапе развития мировой политики три идеологии: консерватизм, социализм и либерализм – занимают центральное место. Но «в нынешних условиях они проявляются не самостоятельно: испытывая взаимовлияния, находясь в процессе конвергенции, они стали составными частями идеологической модели, присущей различным странам... определяющим является соотношение между частями идеологической модели»[88]. Сегодня консервативные политики отдают себе отчет в том, что этнический электорат – это уже не то меньшинство, количество голосов которого не превышает статистическую погрешность. Напротив, именно эти избиратели могут принести победу на парламентских выборах. Ведь существенная часть традиционного электората партии тори, увлекшись идеями национализма, отошла к партиям крайне правого толка. Сложившаяся внутриполитическая

[86] Ibid. P. 9.

[87] Heath Ant., Fisher St., Rosenblatt G., Sanders D., Sobolewska M. Op. cit. P. 112. Heath A., Khan O. Op. cit. URL: www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0CBsQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.runnymedetrust.org%2Fuploads%2FEMBESbriefingFINALx.pdf&ei=DIecU5e1MoH_4QTb64HIBw&usg=AFQjCNH2ojdPWamFWFZ0TtH9MwztsOjABQ&bvm=bv.68911936,d.bGE (дата обращения: 10.06.2014).

[88] Примаков Е. Образы России и мира вне идеологии. Как они определяют международные отношения // Россия в глобальной политике : интернет-сайт. 2013. 11 марта. URL: http://globalaffairs.ru/svop/Obrazy-Rossii-i-mira-vne-ideologii-15883 (дата обращения: 31.07.2013).

конъюнктура требует от консерваторов выработки новых для себя подходов к мультикультурализму, которые пока чаще остаются декларацией о намерениях.

Принципы построения взаимоотношений между гражданами и властью, предлагаемые британским мультикультурализмом, в той или иной степени входят в состав политического инструментария ведущих партий страны. Такое положение дел позволяет британским политикам в разное время решать возникающие задачи при помощи имеющихся в их распоряжении инструментов или за счет отказа от некоторых из них.

V

В современном мире «в эпоху глобализации элиты рассуждают о политической идеологии – об уровне государственного вмешательства, много или мало его должно быть – но... сила, которая идет снизу вверх, которая управляет миром, – это политическая идентичность»[89]. Британский электорат в этом смысле не исключение. Он многолик. Стираются ясные до недавнего времени границы партийно-политических предпочтений между группами избирателей, основанные на социально-экономических различиях. Проблема безопасного и стабильного развития беспокоит в равной степени «большинство» и «меньшинство» британского общества. Но отличают их друг от друга представления о безопасности и отношение к власти. Мультикультурный проект вызывает много нареканий у «коренных» жителей Великобритании.

Одновременно крайне правые партии выдвигают националистические требования, которые находят отклик у коренного населения, что позволяет этим силам оказывать влияние на партийную расстановку и внутриполитическую повестку дня. Эти настроения не могут остаться без внимания центральных властей. Ведущие британские политические партии все сильнее зависят от мнения этнического меньшинства, которое может изменить результат выборов. И, разумеется, политики всех мастей заинтересованы в поддержании высокой степени актуальности проблем мультикультурности: как критика, так и продуктивные решения в этой области в равной степени способны принести неплохие политические очки, особенно во время предвыборных кампаний.

В связи с этим сложно отделаться от мысли, что в обозримом будущем проблема поликультурности Великобритании окончательно исчезнет из общественно-политической повестки дня. И британским руководителям высшего уровня вне зависимости от их партийной принадлежности не избежать необходимости глубокого погружения в сложный комплекс вопросов современной британской идентичности. А это означает, что нельзя ограничиваться в этом деле лишь предвыборными обещаниями и популистской риторикой в погоне за голосами избирателей. Ведь «национальная идентичность – это особая форма политической идентификации, которая не является естественной, заданной, а должна вырабатываться и распространяться главным образом через усилия интеллектуалов, политиков и общественных активистов, которые делают связь с нацией основополагающим источником эмоциональных и интеллектуальных обязательств и приверженности»[90]. Этот процесс, безусловно, требует больших ресурсов, в том числе и временных.

Как показал референдум в Шотландии, современная британская молодежь, среди которой есть иммигранты второго и третьего поколения, готова поставить под угрозу территориальную целостность и перспективы британской идентичности ради сомнительной экономической самостоятельности.

Очевиден и другой вывод. Став объективной и непреложной составляющей всего политического процесса, мультикультурализм не только умело выходит на его авансцену, но и выступает источником серьезных политических рисков для британской государственной системы. Политический класс находится перед сложным выбором продуктивных и взаимоприемлемых решений, рискуя потерять ту или иную часть своих избирателей. Но за последнее время неоднозначное отношение к мультикультурализму в британском обществе не единожды толкало британских политиков на опасные шаги. Парадоксально, но в их руках мультикультурализм, подобно «рычагу Архимеда», грозил расшатать основы национальной безопасности, поставив под вопрос целостность Соединенного Королевства и судьбу Шотландии, а также перечеркнув будущее европейского вектора развития страны.

---

[89] Zakaria F. Identity, not ideology, is moving the world. July 3, 2014. URL: http://www.washingtonpost.com/opinions/fareed-zakaria-identity-not-ideology-is-moving-the-world/2014/07/03/631ff338-02d7-11e4-8572-4b1b969b6322_story.html (дата обращения: 06.07.2014).

[90] Тишков В.А. Российская нация и ее критики // Национализм в мировой истории / под ред. В.А. Тишкова и В.А. Шнирельмана; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН.М.: Наука, 2007. С. 588.

Д.Н. Караваева

3D-ENGLISHNESS, ИЛИ СОВРЕМЕННЫЙ ДИСКУРС ИДЕНТИЧНОСТИ АНГЛИЧАН[1]

Фокус на идентичности

Современные нации настолько разнообразны и поликультурны, что исследователям с трудом удается не поддаваться этому внешнему хаосу, пытаясь вычленить некие закономерности и тенденции. Одной из самых популярных аналитических категорий является категория идентичности.

Историографический обзор существующих теорий и исследований идентичности может стать самостоятельной темой исследования. Как пишет Е.И. Филиппова, «число публикаций, коллоквиумов и семинаров, в названии которых фигурирует слово "идентичность", растет как снежный ком», и «наше время называют "веком идентичностей"».[2] П. Гилрой указывает: «Мы живем в мире, где идентичность имеет значение. Имеет значение в качестве теоретической концепции и как часть политической жизни»[3]. З. Бауман отмечает, что для современного общества характерна не замена одних стабильных и рациональных традиций другими, а состояние постоянного сомнения, множественности источников знания, что делает идентичность более изменчивой и требующей постоянной рефлексии[4]. Теории идентичности и соответствующие интерпретации реальности часто становятся инструментом политических манипуляций, а попытки систематизировать представления о феномене зачастую обречены на провал (см. подробнее, например, обобщающие работы М.Н. Губогло, И.С. Кона, Е.И. Филипповой, В.С. Малахова)[5].

Вместе с тем идентичность обозначает ключевые позиции в самоопределении человека и общества, обусловливает способность к выживанию и поддержанию собственной цельности, особенно в условиях стремительных социокультурных перемен, описываемых понятиями глобализации, глокализации, постиндустриализма, постмодернизма, означающими, в первую очередь, разрыв отлаженных ранее производственных/политических/этнокультурных и социальных связей. Все это требует комплексного анализа проблем соотношения национального и интернационального, этнического и регионального, новационного и традиционного – в междисциплинарном ключе и тесной связи с исследованиями национализма, мультикультурализма, исторической памяти, бренда и т. д. Эта тема, вызывающая огромный интерес и выливающаяся в активную исследовательскую и публицистическую практику во многих странах, пока довольно скудно представлена в российской науке.

Безусловно, Британия – это содержательнейшее поле для понимания таких вопросов: метрополия в прошлом огромной и мощной Британской империи, территория уникальной культуры и вместилище различных народов, как исторически населяющих Британские острова, так и относительно недавно ее «покоривших». Сегодня Британия как объединение Англии, Шотландии, Уэльса и Ирландии переживает новую фазу самоопределения, что выявилось, например, в ходе референдума о независимости Шотландии 18 сентября 2014 г. Символы, объединявшие жителей страны, утрачивают действенность. Для Британии не прошло бесследно и уменьшение конфронтации с «Востоком» во время «холодной войны», обеспечивавшей устойчивость идентичности[6]. Лейбористские правительства Э. Блэра в 1997 г. и в некоторой степени Г. Брауна в 2007 г. инициировали кампании по пересмотру британскости во имя «создания» единой национальной идеи, общности, способной объеди-

[1] Публикация подготовлена в рамках научного проекта РГНФ № 16-31-01106.

[2] См.: Филиппова Е.И. Территории коллективной идентичности в современном французском дискурсе: Дисс. ... д-ра ист. наук. М., 2010. С. 22.

[3] Gilroy P. Diaspora and the detours of identity // Identity and Difference. L., 1997. P. 301.

[4] См.: Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002.

[5] См.: Кон И.С. В поисках себя. Личность и ее самосознание. М., 1984; Губогло М.Н. Идентификация идентичности: этносоциологические очерки. М., 2003; Филиппова Е.И. Территории идентичности в современной Франции. М., 2010; Малахов В.С. Национализм как политическая идеология. М., 2005.

[6] Bryant C. The Nations of Britain. Oxford, 2010. P. 34.

нить «коренных» британцев и британцев – выходцев из других стран. Несмотря на некоторые успехи, авторы склоняются к тому, что обновленная политика мультикультурализма (касающаяся не только «иммигрантских» сообществ, но и коренных народов Британии) лишь усугубила проблемы дезинтеграции[7].

В пределах рассматриваемой нами Англии также наблюдаются существенные сдвиги региональных и локальных идентичностей, приобретающих особое значение на фоне, например, трансформации общественных и производственных структур 1980–1990-х гг. в регионах Англии, характеризующихся высокой сосредоточенностью бывших промышленных центров с богатой историей и специфической культурной идентичностью, сложившихся в периоды индустриализации и деиндустриализации, и резкого обострения социально-экономической ситуации. Как утверждает И. Боком, с потерей внешней и внутренней империи Англия, прежде ассоциировавшаяся с метрополией вообще, в 1990-е гг. стала обозначать ту землю, которой больше не существует. Исходя из этого, говорить о кризисе идентичности приходится по отношению к этой территории, тогда как применительно к Шотландии, Уэльсу и Северной Ирландии – о «подъеме идентичности»[8].

Опыт Англии и ее северных районов имеет немало общего с проблемами постсоветской России и, например, Урала, как индустриального региона страны. А.Б. Давидсон указывает, что «жители постсоветских территорий после 1991 г. прошли и сейчас проходят во многом те же испытания – от экономических до психологических, – что и население других распавшихся империй», и особенно важен опыт Британской империи «из-за того, что это была самая обширная империя в истории человечества», и «она не развалилась полностью, как это произошло, например, с Австро-Венгерской или Османской», – на ее место пришло Содружество[9]. И хотя существуют фундаментальные исследования британскости и английскости К. Роббинса, Л. Коллей, К. Брайанта, Н. Фергюссона, Г. Томаса, Д. Кэннадайна, Б. Пареха, Р. Коллса, М. Перримана, И. Бокома, А. Огея, К. Фокс, Д. Рассела и др.[10], существует и потребность в изучении общего дискурса британской, английской и североанглийской идентичности. Обычно исследователи обращаются к упадку тех или иных институтов – империи, монархии, классовой системы или к развитию таких феноменов, как иммиграция, мультикультурализм, деволюция, евроинтеграция и т. д. Если речь заходит об английскости, то авторы, как правило, обращаются преимущественно к юго-восточному ее варианту (Лондон и предместья), а если о североанглийскости – то к локальным ее версиям без обобщений на общерегиональном уровне. Большая часть литературы посвящена периоду до 1980-х гг., времени экономического и культурного расцвета Севера. Предметом анализа зачастую становится историческое развитие английскости и английского национализма, а не общественный дискурс идентичности. С этим тесно связано понимание английскости как конструкта, существующего только в прошлом. Нередко авторы обращаются и к характеристике «характера» англичан, не задумываясь о научной и эпистемологической ценности подобных исследований.

Как понимается идентичность, и кто «говорит» от имени англичан? Идентичность народа (как этнокультурной группы, так и нации или даже имперского сообщества) является системой отношений, существующих и продуцирующих определенный дискурс, а также комплексом коллективных представлений и ценностей, тесно связанных с понятием территориального и персонального («характер» и другие стереотипные восприятия) образа. Ключевой категорией региональной идентичности, если вести речь о культурной идентичности, выступают концепты локальности, «малой родины», таким образом, корректнее говорить не об общей идентичности, а о множестве локальных/региональных идентичностей. Нам близка точка зрения Е.И. Филипповой о том, что идентичность существует в разных ипостасях и рассматривается как исторически сформированный комплекс представлений, периодически активизирующихся при определенных обстоятельствах, конструируемый субъективно, но не в отрыве от конкретных реалий, которые являются материалом для конструирования[11]. Ключевые категории в изучении национальной идентичности – на-

[7] См.: Липкин М.А. Двадцать первый век по Гринвичу: Британия в поисках постимперской идентичности // Национализм в мировой истории. М., 2007. С. 122–143; Parekh B. Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory. Cambridge, MA, 2000.

[8] Baucom I. Out of Place. Englishness, Empire and the Locations of Identity. Princeton, 1999. P. 39–40.

[9] Давидсон А.Б. Новые отношения бывшей метрополии с бывшими колониями. Опыт крупнейшей империи // Россия и Британия. М., 2002. С. 121.

[10] Robbins K. Great Britain: Identities, Institutions, and the Idea of Britishness. N.Y., 1998; Colley L. Britons. Forging the Nation. 1707–1837. L., 2003; Bryant C. Op. cit.; Ferguson N. Empire: How Britain Made the Modern World. L., 2004; Thomas H.M. The English and the Normans: Ethnic Hostility, Assimilation and National Identity. Oxford, 2005; Cannadine D. Ornamentalism: How the British Saw their Empire. Oxford, 2002; Parekh B. The Future of Multi-Ethnic Britain: Report of the Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain. L., 2000; Colls R. Identity of England. Oxford, 2002; Imagined Nation: England after Britain / M. Perryman (ed.). L., 2008; Baucom I. Op. cit.; Aughey A. The Politics of Englishness. Manchester and N.Y., 2007; Fox K. Watching the English: The Hidden Rules of English Behaviour. L., 2005; Russell D. Looking North: Northern England and the National Imagination. Manchester and N.Y., 2004; и др.

[11] Филиппова Е.И. Территории... С. 44.

ция, национализм; этнической – этническая группа и этничность, региональной – территория, образ. Понятия нередко наслаиваются друг на друга и включают такие неоднозначные характеристики, как «идея», «характер», «стереотип», «имидж», «бренд»[12]. Региональная идентичность понимается как одна из форм коллективной идентичности, обращающейся к некоей территории, локальности, пространству – реальным или мифическим – и включающей такие феномены, как «образ», формируемый в рамках региона и за его пределами[13]. Вслед за В.А. Тишковым, А.В. Головневым и Е.И. Филипповой мы признаем множественный, изменчивый и ситуативный характер идентичности, зависимый от ее акторов, факторов, контекстов[14].

Англичане нередко говорят о своем регионе как о Малой Англии или Великой Англии, иногда как о Британии или Британской империи, Великобритании, или Соединенном Королевстве. Для жителей Британских островов Англия – это регион в составе Соединенного Королевства, между Уэльсом и Шотландией, на территории которого располагается столица Лондон и вся центральная власть («метрополия»). Для шотландцев британцы – это англичане, и иногда иммигранты. Для россиян и большинства людей на планете Англия – это зачастую вся Британия, а не только один из регионов в пределах страны. Для буров же в ЮАР или потомков английских колонизаторов в Индии «настоящая Англия» и вовсе канула в лету под натиском поп-культуры и иммигрантов.

Географически Англия (England) – административная и историческая часть Соединенного Королевства Великобритании и Северной Ирландии (сокр. Великобритании), регион (country), располагающийся в юго-восточной части острова. Население Англии составляет около 80 % от общего населения Британии[15]. Понятие «Англия» в британском дискурсе, кроме специально оговоренных случаев, употребляется для обозначения одного из регионов Великобритании, а не всей страны в целом. То же касается определений «англичане» и «британцы».

Англичане и английскость рассматриваются нами в двух дополняющих друг друга измерениях – культурном и гражданском. В первом случае – если идет речь об этнокультурной идентичности локальных групп англичан, во втором случае – при рассмотрении политической и гражданской идентичности, функции и роли английскости в рамках британскости. Мы пытаемся представить английскость в диалогах, монологах и публичных выступлениях, т. е. в дискурсе, возникающем и функционирующем во множестве культурных сред на рубеже XX–XXI вв. Выбор предмета исследования обуславливается формой идентичности западноевропейского типа общества, определяемой как «нарративная (повествовательная) идентичность»[16], феномен, существующий в дискурсе (от франц. discours – система речи, рассуждение, беседа, высказывание), для изучения которой необходима контекстная экспертиза существующих представлений и презентаций идентичности.

Настоящее исследование основано на анализе множества разнообразных источников: письменных (академическая, политическая, медийная, справочная, статистическая и др. литература), материальных (материалы музейных экспозиций), а также кино-, фото-, фонодокументов. Важнейшими источниками являются оригинальные полевые материалы автора, собранные на протяжении 2008–2014 гг.[17]

Englishness vs Britishness

В постимперской Великобритании второй половины XX в., особенно 1990-х гг., активизировались дебаты о национальной идентичности, в частности о соотношении бывшей «титульной нации» и остальных локальных наций, «британскости» и «английскости»[18]. В стране сложился специфический интеллектуальный климат, породивший множество политических, в том числе имиджевых, и социальных проектов, обусловивший развитие национальной историографии,

[12] См.: Репина Л.П. Память и знание... С. 8; Семененко И.С. Идентичность в предметном поле политической науки // Идентичность как предмет политического анализа. М., 2011. С. 8–12.

[13] См.: Замятин Д.Н. Культура и пространство. М., 2006; Головнева Е.В. Региональная идентичность: теоретические аспекты изучения // Уральский исторический вестник. 2013. № 2 (39). С. 81–88; Castells L., Walton J.K. Contrasting Identities: North-West England and the Basque Country // Issues of Regional Identity / E. Royle (ed.). Manchester, N.Y., 1998. P. 76–77.

[14] Тишков В.А. Реквием по этносу. М., 2003. С. 60; Головнёв А.В. Дрейф этничности // Уральский исторический вестник. 2009. № 4 (25). С. 46; Филиппова Е.И. Территории... С. 55.

[15] Census 2011. Office for National Statistics. Population and Household Estimates for the United Kingdom. URL: http://www.ons.gov.uk/ons/guide-method/census/2011/uk-census/index.html

[16] См.: Репина Л.П. Память и знание о прошлом в структуре идентичности // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. № 21. М., 2007. С. 5–21; Филиппова Е.И. Территории... С. 9.

[17] Полевые работы проводились на следующих территориях: Лондон и предместья, гг. Портсмут, Кентербери, Гилдфорд, Эймсбери, Бирмингем, Ноттингем в Южной и Центральной Англии; Ньюкасл-апон-Тайн, Саут-Шилдс, Норт-Шилдс, Сандерленд, Дарем, Хартлепул в Северо-Восточной Англии; Хаддерсфилд, Йорк, Лидс, Брадфорд, Мидлсбро, Шеффилд, Грейт-Эйтон в регионе Йоркшир и Хамбер; Манчестер, Олдем, Салфорд, Аппермил, Ливерпуль в Северо-Западной Англии; Эдинбург, Глазго и предместья в Шотландии; Белфаст и предместья в Северной Ирландии; Дуглас на острове Мэн и др. Общее количество респондентов – 173 чел.

[18] См.: Липкин М.А. Указ. соч. С. 122–124.

Таблица 1

Идентичности англичан

Англия, гг. / %	*1997*	*1999*	*2001*	*2003*	*2005*	*2012*	*2014*	*2015*
Англичанин, не британец	8	17	17	14	17	17	21	22
Более англичанин	17	15	13	12	20	37	42	43
И англичанин, и британец	45	37	42	45	31	24	20	18
Более британец	14	11	9	8	13	7	6	6
Британец, не англичанин	9	14	11	10	10	5	6	6
Другое	7	7	8	10	9	10	5	5

Таблица 2

Политические позиции англичан, 1999, 2012 гг.

Позиции респондентов (%, из 100 % опрошенных)	*Англичане*		*Другие жители Англии*	
	1999	*2012*	*1999*	*2012*
Горды тем, что англичане	69	78	34	36
Горды тем, что британцы	39	38	43	34
Поддерживают шотландскую сборную в международных соревнованиях (если англичане не участвуют)	36	38	42	46
Одобряют независимость Шотландии	37	46	24	32
Одобряют деволюцию Шотландии	42	56	54	67
Одобряют идею Парламента Англии	25	28	18	17
Одобряют идею региональных правительств в Англии	18	56	15	26
Предпочитают сохранить фунт стерлинга	73	92	60	79
Предпочитают выйти из ЕС	22	43	15	32
Считают, что иммигранты забирают работу	70	81	40	32
Считают, что развитие этнических меньшинств в стране – это плохо	26	35	16	14
Считают себя предвзятыми в расовом отношении	37	38	28	26
Считают, что для англичанина имеет значение:				
Рождение в Англии	51	62	29	26
Наличие английских родителей	41	87	25	14
Проживание большей части жизни в Англии	32	29	23	29
Белая кожа	24	38	12	11

складывание центров нациеведения, расцвет жанра фэнтэзи в литературе. В это же время бывшая «великая морская империя» оказалась в центре потоков националистических и этно-возрожденческих движений, вылившихся в деволюцию конца 1990-х гг. и трансформацию политики мультикультурализма.

Соотношение английскости и британскости целесообразно рассматривать как форму оппозиции и взаимодействия «Britishness versus Englishness» (как имперскость versus самобытность, мультикультурализм versus культурное единство, магистральность versus локальность), наиболее точно отражающую содержание неотделимых друг от друга британской и английской идентичности. «Englishness» в исследуемый период условно означает совокупность английских культурно-исторических ценностей и ориентаций, «Britishness» – концепт зонтичной гражданской (имперской и постимперской) британской идентичности (подобно понятию «россияне» в постсоветской России (граждане многоэтничной страны, не только русские)). Британскость, хотя и становится все более разнородной в попытках совместить многообразные ценности, на наш взгляд, по-прежнему основана на установках англичан, и сердцем Великобритании остается Англия.

Современная манера в общественно-политическом дискурсе заменять понятие «английский», ущемляющее достоинство бывших «внутренних»[19] и «внешних» колоний (Шотландии, Уэльса, Северной Ирландии, а также Индии, стран Карибского бассейна и др.), на «британский» вызывают бурные дискуссии и часто рассматривается как фикция. К. Фокс в связи с этим пишет, что Англия – это отдельная страна со своей культурой и характером, а Великобритания – это «чисто политическое объединение, состоящее из нескольких стран, каждая из которых обладает собственной культурой», что британскость – «термин бессмысленный: люди, оперирующие им, почти всегда на самом деле ведут речь об английском традиционализме»[20]. К. Брайант и вовсе пишет, что явления «британская

[19] Термин М. Хечтера. См: Hechter M. Internal Colonialism: the Celtic Fringe of the British National Development, 1536–1966. Berkeley, 1975.

[20] Фокс К. Наблюдая за англичанами. Скрытые правила поведения. М., 2011. С. 15.

нация» (в отличие от «наций Британии» во множественном числе) не существует[21].

Одной из тенденций последнего времени стало изменение отношения и англичан к концепции британскости (прежде вполне лояльного). Несмотря на то что в Англии количественно больше, чем в Шотландии и Уэльсе, населения, считающего себя британцами (учитывая иммигрантские сообщества), здесь проживает также значительное количество респондентов с доминирующей английской идентичностью. Приведем данные опросов 1997–2014 гг., где респондентам было предложено выбрать позицию, более других соответствующую их идентичности[22].

Таким образом, процент считающих себя более англичанами растет между 1997 и 2001 гг. (год шотландской и валлийской деволюции и год первых выборов в Парламент Шотландии и Национальную ассамблею Уэльса, террористической атаки 9 сентября 2001 г. в США), а также в период террористических атак в лондонском метро (2005) и в 2012–2015 гг.

Из данных таблицы очевиден подъем английскости, подчас в шовинистическом ключе. Большинство аналитиков беспокоится, что английский национализм трансформируется в идеологию движения за самостоятельность маленькой нации в пределах мультинационального государства, что приведет к формированию еще одного самостоятельного политического региона[23] (в чем другие сомневаются, утверждая, что «у английскости как у культурной идентичности гораздо больше шансов»)[24]. Бывший министр Д. Бланкет, например, считает, что развитие новой прогрессивной формы английскости, соотносимой с гражданской концепцией ценностей британскости, возможно – в частности, при создании парламента[25]. Данные ощущения сыграли свою роль в политике Блэра, когда были вложены большие средства в регионы Северо-Запада и Северо-Востока Англии в 1990 и 2000-е гг.[26]

Все это не означает, что дискуссии о британскости не имеют смысла. Как пишет К. Брайант, отмежевание от Британии проблематично для большей части белых англичан, для которых Англия и Британия привычно являются одним и тем же. За исключением таких вопросов, как предложение сделать День Святого Георгия официальным праздником, ни одна из партий не горит желанием включить концепцию английскости в стратегическое или политическое мышление[27]. Это также представляет проблему для британцев африканского и азиатского происхождения, которые стали ассоциировать себя с Британией полноценно как раз в то время, когда валлийцы и шотландцы перестали это делать, и теперь им будет чрезвычайно сложно перестать себя считать британцами и идентифицировать себя с Англией – регионом, в котором они проживают. Также на территории Англии живет большое количество потомков смешанных браков ирландцев, шотландцев, англичан, которым также тяжело себя ощущать кем-либо, кроме британцев. Отмежевание от британскости невозможно и для ирландских юнионистов, даже если они себя ассоциируют с той Британией, которой больше нет. К этому же выводу пришли участники проекта Британского совета[28] в 2006–2007 гг. «Новые национальные идентичности Соединенного Королевства», посвященного исследованию того, как понимается концепт британскости различными слоями населения: «Страна, однажды создавшая империю, сегодня отчаянно пытается найти себе роль в новом и одновременно старом глобальном порядке... Нечто, называемое Britishness, – возможный ответ на многие из проблем»[29].

Модели английскости

Во время полевых исследований респондентам (считающим себя англичанами, различного пола, профессии, социального положения) предлагалось пройти тест на визуализацию идентичности: необходимо было представить себе ситуацию «Я в Англии», и озвучить первые образы. 128 человек из 134 опрошенных (95,5 %) описывали зеленые холмы, поля, каменные кладки оград, деревья, стада овец (все неспешное, природное). При этом большинство респондентов

[21] По отношению к каждому британскому региону – Шотландия, Уэльс, Северная Ирландия и Англия – исследователи и общественность зачастую употребляют термин «нация» на основании наличия там исторически сложившихся общностей, единой территории, языка и политических институтов. См.: Bryant C. Op. cit. P. 19–22.

[22] Таблицы 1 и 2 составлены по данным: British Social Attitudes 2000, 2002, 2003, 2005, 2012, 2014, 2015 данных центра «YouGov», полевых материалов автора. См. также: Uberoi V., Mclean I. Britishness: a Role for the State? // Britishness: Perspectives on the British Question. Oxford, 2009. P. 48–49; Curtice J., Heath A. Is the English Lion about to Roar?.. Tabl. 8.4, 8.5, 8.7, 8.9, 8.10, 8.11.

[23] См.: Bragg B. The Progressive Patriot: A search for Belonging. L., 2007.

[24] Hayton R., etc. Op. cit. P. 126.

[25] Blankett D. A New England: An English Identity within Britain. Speech to the Institute for Public Policy Research. 14 March 2005. L., 2005.

[26] Weight R. Op. cit. P. 727.

[27] См.: Aughey A. Op. cit.

[28] Формально Британский совет является частью министерства иностранных дел Великобритании. В то же время организация управляется и работает независимо от МИДа, хотя и в тесном сотрудничестве с ним. См. Сайт Британского совета. URL: http://www.britishcouncil.org/

[29] Ware V. Who Cares about Britishness? A Global View of the National Identity Debate. L., 2007. P. 1–2.

Таблица 3

Модели английскости

Пространство / *Время*	*Локальность, или идентичность суши*	*Магистральность, или идентичность моря*
Ориентация на прошлое, традицию	Английская Англия	Англо-Британская Англия
Ориентация на настоящее, инновацию	Малая Англия	Космополитичная мультикультурная Англия
Региональная Англия		

(112 из 134 человек) родились и проживают в крупных индустриальных городах (Манчестер, Бирмингем, Ньюкасл, Ливерпуль). В ответ на просьбу назвать основные символы английскости в первую очередь следовало перечисление основных символов власти и различных клише (королева, парламент, Биг-Бен, здание «Миллениум» в Сити-центре, телефонная будка, двухэтажные красные автобусы, королевская почта и пр.). Это является не только тиражированием брендов и стереотипов, но и указывает на ряд направлений в дискурсе.

Идеологическое и коммуникативное измерение английскости открывает множество версий культурной идентичности, связанных с «образами» территорий. Данные версии имеют как имплицитный, так и эксплицитный характер. Наиболее удачной для описания современного дискурса английской идентичности представляется категоризация моделей английскости по месту (территории – реальной и виртуальной) и времени, с учетом локальности и магистральности. Необходимо учитывать, что моделирование в антропологии, безусловно, носит условный характер; модели в чистом виде существуют редко и образуют множество гибридных форм.

Английская культура парадоксальна в пересечении деятельностных схем, сочетая, с одной стороны, предприимчивых, открытых внешнему миру поборников инноваций, с другой – хранителей английской традиции, любителей крикета и чайных посиделок, всячески оберегающих свою культуру от трансформаций. Исторически английская культура, ставшая ядром британского сообщества, была полем взаимодействия локальности (мы условно ее называем идентичностью суши) и магистральности (идентичность моря)[30]. «Идентичность суши» опирается на «остров» (страну, графства), «сельскую местность» и «местные сообщества» как символы почвенничества, локальности, оседлости. «Идентичность моря» включает атлантизм (мост с США), мир торговли и крупных городов, обширную сеть коммуникаций – продолжение имперских стратегий. Данные версии сплетаются в причудливые конструкции с территориальной, региональной, ландшафтной, профессиональной, социально-статусной, политической, гендерной идентичностями, входят в конфликт или гармонию с образом мира, самообразом, исторической памятью, национальными мифами.

Итак, мы можем говорить о четырех моделях английскости (см. таблицу 3).

Модели включают концепции английскости как исконной, утраченной, осажденной, дискретной, гибридной, мультиэтничной идентичности или же конгломерата региональных идентичностей. Первые четыре модели относятся в основном к идентичности «метрополии», английскости Юго-Востока, тогда как дискурс идентичности в остальных частях Англии организован несколько иначе, поэтому мы обращаемся к «Региональной Англии», модели, отрицающей существование единой идентичности в Англии. Освещение академических и общественных дебатов по интерпретации данных идентичностей – предмет отдельного исследования, однако кратко обозначим некоторые позиции.

«Классическая Англия»

Процесс усвоения и принятия различных исторических символов является базовой составляющей идентичности. Общество в поисках идентичности продуцирует меморационные конструкции, структурирует и оценивает настоящее через прошлое[31].

«Классическая Англия» – концепция локальной и гибридной идентичности, ориентированная на прошлое и отсылающая к прошлому. В качестве ориентира – Англия до Британии или вне Британии (древняя и средневековая Англия, Англия раннего нового и новейшего времени) с чертами, которые расцениваются в качестве «истинно английских» (символически, чувственно, логически). Поклонники этой концепции обращаются к понятию «настоящей Англии» – как некой исконной, самостоятельной вне-британской политической и культурной субстанции; в основе этой идентичности лежат «ценности, проверенные временем». Основными символическими категориями является концепты «старой Англии» (old England, early England) и «Англии, страны зеленой и приятной» (England is the green and pleasant land). Это «земля обетованная», воспетая писателями и поэтами. Земля, по вине империи, евроинтеграции, мультикультурализма исчезающая – в географическом, эмоциональном, чувственном смысле. Дискурс идентичности в

[30] В терминах А.В. Головнёва. См.: Головнёв А.В. Антропология движения. Екатеринбург, 2009.

[31] См.: Арнаутова Ю.Е. От Memoria к «истории памяти» // Одиссей. Человек в истории. М., 2003. С. 171–172.

рамках модели строится на попытках восстановить знание о забытых традициях (морские песни шанти, например), проследить историю формирования английскости, описать структуры повседневности и образы английскости на примере отдельных жанров литературы и искусства и т. д.[32] Пока общественность с улицы утверждает, что «именно в старину существовала настоящая английскость»[33], участники данного дискурса задаются вопросами, насколько ранняя история Англии является собственно английской и что есть «истинная Англия» вообще.

Часть исследователей вслед за Бедой Достопочтенным (731 г.) пытаются вести историю Англии с завоевания германскими племенами (юты, англы, саксы) Британских островов, заселенных до этого бриттами, кельтами, друидами, и с образования королевств Кент, Сассекс и др.[34] Участники дискурса указывают на влияние Римского завоевания (создание инновационной политической, культурной и ландшафтной инфраструктуры, уничтожение части самобытного культурного наследия) и христианизации племен, способствовавшей развитию письменности (латыни) и созданию собственного языка[35].

Следующей вехой в становлении английскости (в рамках дискурса) рассматривается завоевание викингами княжеств англосаксов в период 789–880 гг. Большинство склоняется к тому, что датчане затормозили развитие культуры местного населения[36]. Развитие «Англии» (староангл. Englaland) связывают с развитием и расширением исторически саксонского княжества Уэссекс и междоусобными войнами с установлением новых династий (Кнут, Эдвард Исповедник, Вильям Нормандский, Гарольд). «Английскость» того времени – смесь культур англов, саксов, датчан[37].

Большинство участников академических дискурса осознают условность понятия «английский» применительно к первым столетиям после нормандского завоевания. Однако с позиций части исследователей близкая к современным формам английскость берет свое начало с ре-англизации конца XIV в. (переход Парламента на английский язык при Генрихе IV и Генрихе V, появление произведений на среднеанглийском («Видение Петра Пахаря» У. Ленгленда, «Кентерберийские рассказы» Дж. Чоссера, перевод Библии Дж. Виклифа))[38]. С позиций современных Ирландии, Уэльса и Шотландии, англизация их территорий, а значит и английскость, началась значительно раньше, еще до нормандского завоевания («английское завоевание» Генриха II)[39].

Нередко опорой для построения идентичности являются символы и фигуры династии Тюдоров (1485–1603 гг.) и англиканской протестантской церкви (структуры не теологической, но политико-идеологической), Генрих VII, «нациестроители» Генрих VIII и Елизавета I, деревянно-кирпичная и до-ренессансная архитектура, роза Тюдоров, поэзия Уильяма Шекспира, достижения мореплавателей и путешественников Френсиса Дрейка и Вальтера Рэлейна и др.[40]

В рамках этой концепции английскости утверждается, что исторически английскость обладает рядом специфических черт, отличных от британскости. В частности, об этом пишут: Э. Баркер в работе «Характер Англии», обращаясь к историческому характеру и развитию институций и форм английской жизни: научно-технические изобретения и литературные шедевры И. Ньютона, Т. Гоббса, Дж. Локка, Дж. Мильтона, Библия 1611 г., архитектура В. Врона, «революция» Кромвеля и достигнутый в 1688 г. суверенитет Парламента и народа и др.; Дж. Янг, обращаясь к истории и сущности английской политической, религиозной и социальной системы в сравнении с британской (англиканская церковь, частные школы, идеал джентльменства, пабы, крикет, охота на лис и т. д.)[41]. К. Кумар такого рода эманации называет «английским культурным национализмом», цитируя строки драматурга XVI в. Дж. Лилли о «боге, который так внимательно лелеет Англию, новый Израиль, и ее особенный и избранный народ»[42]. С. Бэт и Дж. Грэхэм указывают, что сегодня англиканская церковь для большинства населения – пустой звук, и интерес к религии вне скандалов типа присутствия женщин и гомосексуалистов в ее духовенстве заметно падает[43].

---

[32] См., напр.: Doerflinger W.M. Songs of the Sailor and Lumberman. L., 1990; Anderson H. Menhaden Chanteys: An African American Maritime Legacy // Marine Notes. 2000. No 18 (1). Jan.–Feb. P. 39–88; и др.

[33] Полевые материалы автора (ПМА) 1: А. Верндли.

[34] Bede the Venerable. The Ecclesiastical History of the English People / eds. J. McClure, R. Collins. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 1994. P. 27.

[35] См.: Schama S. A History of Britain. The Complete BBC Series. L., 2006; Kearney H. The British Isles: A History of Four Nations. Cambridge, 1989; The Expansion of England: Race, Ethnicity and Cultural History / ed. B. Schwarz. L., 1996; и др.

[36] См.: Musgrove F. The North of England. A History from Roman Times to the Present. Oxford, 1990.

[37] Bryant C. Op. cit. P. 166.

[38] Ibid. P. 166.

[39] Davies R.R. The First English Empire: Power and Identities in the British Isles 1093–1343. Oxford, 2000.

[40] См.: Colley L. Op. cit.; ПМА 3: Дж. Смит; ПМА 4: П. Бентон; ПМА 1: Л. Хоппер; ПМА 9: Э. Торп; ПМА 1: Д. Волтон – необходимо дать при первом упоминании полные данные.

[41] См.: The Character of England / E. Barker (ed.). Oxford, 1947.

[42] Kumar K. The Making of English... P. 107–108.

[43] См.: Bates S. A Church at War: Anglicans and Homosexuality. L., 2006; Интервью со священником Собора Дарема и историком англиканской церкви Дж. Грэхэмом. Дарем. 07.09.11. Исследователи также пишут о девальвации традиционных ценностей в Британии во второй половине XX в. В 1960–1970-е гг. англиканская

Поиски английскости в искусстве и быту – одна из популярных тем в английской историографии и общественных дискуссиях, особенно в рамках данной модели. «Слепки» английскости общественность ищет в изобразительном искусстве – в картинах, пейзажах и портретах Т. Гейнсборо, Дж. Констэбля, В. Тернера, П. Нэша, Дж. Пайпера и даже Л.С. Лоури. Частью наследия английскости, по мнению участников дискурса, являются произведения композиторов, вдохновленных английскими пейзажами и событиями истории (Э. Эльгар, Ф. Делиус, Р. Вагхан Вильямс, Г. Хольст, Б. Бриттен), представителей литературы и популярной музыки (от Шекспира и Мильтона до Оруэлла и Бетьемена), тревел-литературы (Г. Мортон, Дж. Пристли, А. Ми), памфлетов (С. Болдуин) и др.[44]

В дискурсе принято обращаться к «типичным проявлениям английскости», таким как образовательная система, спорт, досуг и т. д. Например, Дж. Чандос посвятил свое исследование влиянию на английскость частных привилегированных школ, в которых исторически получает образование английский истеблишмент[45]. Английские пабы (public houses) непременно ассоциируются с Англией – как пишет К. Фокс, «значение пабов в английской культуре невозможно переоценить», «не проводя много времени в пабах, было бы невозможно даже попытаться понять английскую самобытность»[46]. М. Смит пишет о сентиментализме в восприятии пабов – особые чувства вызывают пабы викторианского времени (с белой кладкой и темными деревянными полосками)[47].

Одна из популярных тем дискурса – Англия как «страна зеленая и прекрасная» (выражение взято из стихотворения «Иерусалим» У. Блейка 1804 г.)[48]. Брайант утверждает: «Говоря абстрактно об идентичности, мы всегда можем сомневаться, идет ли речь об английскости или же о британскости. Только когда вы в английской глубинке – вы можете знать точно, что это все Англия и английское, а не что-то иное»[49]. Тесно связана с этим, безусловно, и английская любовь к собственным садам и паркам.

Вслед за М. Вьенером[50] Дж. Паксман пытался размышлять о том, «как и почему произошло так, что страна, индустриализированная и урбанизированная раньше других, своим идеалом и душой считает глубинку»[51]. Так или иначе, стремление акторов дискурса соотнести английскость с «землей зеленой и приятной» сильнее реальности, в которой большая часть территории Англии отмечена явными следами индустриализации; но ничто не способно, по словам Д. Мэтлеса, остановить процесс «идеализации нетронутой урбанизацией глубинки и ее наполненных духовностью ландшафтов»[52]. В общественном дискурсе тихая сельская жизнь противопоставляется таким городским явлениям, как расовые беспорядки, футбольное хулиганство, вандализм и пьянство по пятницам и субботам, граффити и мусор. В Англии существует множество обществ и ассоциаций по защите глубинки (от национальных Совета по защите деревенской Англии и Альянса глубинки до локальных общественных фондов).

Что касается реально существующей «глубинки» – «пограничного» пригорода (suburbia) – то, как указывает Р. Колс, большинство авторов с конца XIX в. и до настоящего времени рассматривают его в качестве социально больного района, культурной пустоши (wasteland)[53]. В то же время, как пишет М. Брэйсвел, рабочие пригороды с их самовыражением в популярной музыке (группы «Beatles» и «Rolling Stones», например) являются современным ответом на концепцию аркадской идиллии английскости, активно изображаемой в литературе[54].

В попытках обозначить лики английскости историки и культурологи ищут ответ в рассмотрении исторически сложившихся ценностей англичанина: уважение к индивидуальной свободе, приватности («мой дом – моя крепость»), чувство юмора, дисциплина в

и другие протестантские, а также католическая церкви оставались традиционными, тогда как само общество стремительно менялось, и их влияние снижалось. С 1990-е гг. и по настоящее время происходит рост увлечений паранормальными явлениями и альтернативными религиями. В то же время в 1997 г. 70 % респондентов заявляли о своей религиозности (в той или иной степени), но 90 % опрошенных говорили о том, что не посещают церковь регулярно. Среди причин исследователи называют рост нестабильности в мире и снижение чувства безопасности у рядовых британцев, кризис научного знания, догматичность и организационную слабость традиционных церквей и пр. См.: Christopher D. British Culture... P. 18.

[44] См.: Gervais D. Literary Englands: Versions of "Englishness" in Modern Writing. Cambridge, 1993; Easthope A. Englishness and National Culture. L., 1999; Ackroyd P. Albion: The Origins of the English Imagination. L., 2002.

[45] Chandos J. Boys Together: English Public Schools 1800–1864. L., 1984.

[46] Фокс К. Указ. соч. С. 48.

[47] Smith M.A. Social Usages of the Public Drinking House: Changing Aspects of Class and Leisure // British Journal of Sociology. 1983. Issue 34. P. 367–85. См. также: Ghost Taverns of the North East / eds. D.W. Ritson, M.J. Hallowell. Stroud, 2013.

[48] Blake W. Blake`s Poems and Prophesies. L., 1927. P. 109–110.

[49] Bryant C. Op. cit. P. 176.

[50] Wiener M.J. English Culture and the Decline of the Industrial Spirit, 1850–1980. Cambridge, 2004.

[51] Paxman J. The English. A Portrait of a People. L., 1998. P. 147.

[52] Matless D. Landscape and Englishness. L., 1998. P. 9–10.

[53] Colls R. Op. cit.

[54] Bracewell M. England is Mine: Pop Life in Albion from Wilde to Goldie. L., 1998.

очередях и на дороге, чувство стиля, религиозная и социальная толерантность и конформизм – в общем, все, что Дж. Оруэлл, один из наиболее цитируемых авторов, называл «общественной благопристойностью» и «джентльменством английской цивилизации»[55]. Относительно свойств английскости Оруэлл писал: «Мы – нация любителей цветов и почтовых марок, нация голубятников и любителей плотничества и шитья, игроков в дартс, фанатов кроссвордов. Самые ее живые и природные центры культуры, вокруг которых собирается все: паб, футбольный матч, палисадник, камин и стол с чашкой чая»[56]. Даже в тяжелые времена англичане остаются верны своему характеру – «уважению к конституционализму, вере в силу закона, который стоит над государством, правительством и личностью»[57].

Отношение к английскости в рамках дискурса самое различное: от мечтательно-ностальгического до проектного. Р. Скрутон с восхищением и почтением говорит об английской традиции, сокрушается о ее исчезающем наследии[58]. С. Хеффер же, наоборот, указывает на то, что именно сегодня Англия, освободившись от британского «багажа» (Шотландии, империи и пр.), может построить, наконец, свой новый Иерусалим[59]. С Хеффером можно не соглашаться, но, как пишет К. Брайант, у такой Англии «в американизированном мире есть хоть какое-то будущее»[60].

«Британская Англия»

Концепция магистральной идентичности, ориентированная на прошлое и отсылающая к прошлому. В качестве ориентира – Англия как «сердце Британии» и «наследница империи» (с доминированием Лондона и Юго-Восточной Англии). Дискурс носит ностальгический характер: по мнению большинства участников, «истинная английскость» развилась и почила в имперских временах. Казалось бы, империя сошла со сцены, однако она оказалась одной из важнейших инстанций, через призму которой ныне оцениваются проекты идентичности, особенно английские – ведущей нации, по-прежнему исповедующей, по мнению сообщества, «имперский», «миссионерский» (imperial, missionary) национализм[61]. Дискурс строится на попытках проследить историю формирования английскости как британскости, реализовать ряд политических и культурных проектов на ее основе. Его участники призывают «гордиться своим прошлым», но открыто смотреть на мир (заинтересованность в английской глобализации). В условиях сокращения пространства и сферы политического влияния Англии и англичан, а также «постколониальных страстей» в обществе, экспансионистский характер модели создает предпосылки для ее негативизации, однако идентичность остается позитивной для большинства английского населения[62]. В отличие от участников дискурса Английской Англии сторонники данной модели допускают наличие большого влияния со стороны Шотландии, Уэльса и Ирландии на английскую культуру и политику (особенно в имперские времена), однако распространяют явления, связанные с Англией, на всю Британию[63]. Данная модель идентичности охватывает определенную территорию, ограниченную в географическом и культурном отношении не столько Англией в целом, сколько ее Юго-Востоком[64]. В центре дискурса – идентичности элит Лондона и предместий, считающих свое видение английскости ключевым[65].

---

[55] Цит. по: Crick B. The English and the British // National Identities: the Constitution of the United Kingdom. Oxford, 1991. P. 94–95. Фигура английского джентльмена, воплощенная во множестве литературных, кинематографических и пр. проектов (например, в персонаже «последнего героя империи», «героя-джентльмена в неджентльменское время» знаменитого цикла «бондианы» Я. Флеминга) имеет особое значение для концепции английскости. Не случайно кульминацией церемонии открытия «Острова Чудес» (Isles of Wonder) Олимпиады-2012 в Лондоне стал номер, где Д. Крейг, исполнитель главной роли в фильме, спасает королеву и выпрыгивает «с ней» на арену Олимпийского стадиона из вертолета. См.: Brooks X. London 2012 Olympics Opening Ceremony – as It Happened // The Guardian. 2012, 27 July. URL: http://www.guardian.co.uk/sport/london-2012-olympics-blog/2012/jul/27/london-2012-olympics-opening-ceremony-

[56] Orwell G. The Lions and the Unicorn. L., 1941. P. 13–14.

[57] Ibid. P.19.

[58] Scruton R. England: an Elegy. L., 2000.

[59] Heffer S. Nor Shall My Sword: The Reinvention of England. L., 1999.

[60] Bryant C. Op. cit. P. 182.

[61] См. в качестве примеров такой точки зрения: Kumar K. Nation and Empire: English and British National Identity in Comparative Perspective // Theory and Society. 2000. Vol. 29, No. 5. P. 580; Громыко А.А. Великобритания: после захода солнца // Россия в глобальной политике. 2005. № 6. URL: http://www.ieras.ru/gromyko_ar16.htm

[62] См. The Expansion of England...

[63] Так, многие в Англии не заметят никакого противоречия в заголовке, например, книги К. Аслета «Есть кто-нибудь за Англию? В поисках британской идентичности». См.: Aslet C. Anyone for England: A Search for British Identity. L.: Little, Brown, 1997.

[64] См.: Langlands R. Britishness or Englishness? The Historical Problem of National Identity in Britain // Nations and Nationalism. 1999. Vol. 5, No 1. P. 53–69.

[65] См.: Osmond J. The Divided Kingdom. L.: Constable, 1988; Taylor P.J. The English and Their Englishness: "a Curiously Mysterious, Elusive and Little Understood People // Scottish Geographical Magazine. 1991. No 3. Vol. 107. P. 146–161.

По Кумару, становление английского национализма (или национализма имперского государства, с характерной для него сакрализацией имперского прошлого и национализмом доминирующей группы)[66], проходило в рамках трех этапов строительства империи. Первый этап характеризуется достижением английского доминирования на «материке», Британских островах, путем объединения под началом протестантской Англии «более бедных и малочисленных «кельтских провинций» Корнуолла, Уэльса и Шотландии, объединения с Ирландией и разрыва после «католической эмансипации» в 1922 г. Второй этап связан с концентрацией в XIX в. на «заморских территориях» (в Индии, Африке и пр.) – так, что к 1920 г. империя занимала пятую часть планеты, являлась флагманом индустриализма и позволяла британцам (особенно англичанам) ощущать себя в роли учителей технического и общественного прогресса для всего мира, носителей «бремени белого человека».

Третий этап, по утверждению Кумара, характеризуется выходом английскости из тени британского империализма в конце XIX в.: в обществе стремительно растет «романтический интерес» к собственно английскому в искусстве и культуре (виговская интерпретация истории, в рамках которой прославлялись англо-саксонские свободы и цивилизаторская миссия ее «величайшей в истории империи»). В это время расцветала одновременно и переориентация на идеалы малоанглийцев, напуганных масштабами экспансии империи, ее расходами и запросами. Триумф Британской империи, однако, показал, что любые эскалации английского национализма никогда не выльются в конкретные политические проекты[67]. И действительно, вопрошал Б. Велингс, какая нужда заставит англичан создать английское государство, когда они и так являются основой Британской империи и Соединенного Королевства, и сама Британия выступает защитником интересов и свобод Англии?[68]

Шотландец Н. Фергюсон указывает на то, что с подачи империи, этого «детища английского миссионерского национализма», произошла «канонерская англобализация» (пускай и затенившая развитие собственно английскости): развитие мировой свободной торговли и либерального капитализма, распространение идеи парламентской демократии, формирование новой мировой lingua franca»[69]. М. Фрай и Т. Дивайн, еще до Л. Коллей, возражая Фергюсону, указывали, что Англо-Британия всегда имела в своем составе множество представителей разных этнических групп, и всегда существовало множество «способов» быть британцем, так как английскость происхождения никогда особенно не волновала британский истеблишмент, озабоченный соответствием британца (джентльмена) моральным идеалам империи («манеры делают человека»)[70].

Четвертый этап развития английского национализма, по К. Кумару, связан с распадом империи, упадком индустриального производства и политической гегемонии Британии (и Англии). В этих условиях оформились и окрепли шотландский и валлийский национализмы, а английский впал в состояние кризиса: конструировать английскую идентичность или стать преемницей Британии?[71] Свидетельством тому отчасти являлась политика М. Тэтчер и Дж. Мейджора, «бивших в английский барабан и бросавших вызов шотландским националистам, европеистам и мультикультуралистам», а также тот факт, что преемник Мейджора Р. Боди заявлял, что только английский член парламента может голосовать за законы в отношении Англии, а один из консервативных «заднескамеечников» и вовсе написал книгу «Англия для англичан»[72].

Исследование К. Кумара отчасти объясняет, почему большая часть англичан поддерживает англобританскую конструкцию идентичности: развитие британской культуры никогда не ущемляло интересов Англии (в отличие от Уэльса, национальный язык которого долгое время был запрещен), правительство Британии всегда учитывало интересы Англии (шотландцы и валлийцы массово голосовали против М. Тэтчер во время выборов правительства, но в результате оказались под властью консерваторов на протяжении 1977–1997 гг.).

Во имя британскости англичане зачастую ограничивают употребление самоназваний: большинство служб в Англии называют себя «британскими», «национальными» или «королевскими», например, «Британские авиалинии» (British Airways), «Служба национального здравоохранения» (National Health Service), «Королевская почта» (Royal Mail), «Королевское общество» (Royal Society). У валлийцев есть Национальная библиотека Уэльса, а в Англии только Британская библиотека; существует Национальная галерея Шотландии, но нет Национальной галереи Англии (есть Национальная галерея) и т. д. Исключений совсем немного: охранный фонд «Английское наследие» (English Heritage), Английская национальная опера (English National Opera). У Уэльса и Шотландии есть собственные национальные гимны, а у Англии официального нет (в ходу гимн Британии «Боже, храни королеву» – God, save the Queen). В Шотландии и Уэльсе широко празднуются дни их святых (национальные

[66] Kumar K. The Making of English... P. 34. См. также: Wellings B. Empire-nation: National and Imperial Discourses in England // Nations and Nationalism. 2002. Vol. 8, No.1. P. 95–109.

[67] Kumar K. Nation and Empire... P. 577–589.

[68] Wellings B. Op. cit. P. 95–96.

[69] Ferguson N. Op. cit. P. 55.

[70] Fry M. The Scottish Empire. Phantassie, Edinburgh, 2001.

[71] Kumar K. Nation and Empire... P. 593.

[72] Curtice J., Heath A. Op. cit. P. 166.

дни), а в Англии День Святого Георга 23 апреля оброс различными негативными коннотациями и т. д.

«Малая Англия»

Современная модель локальной идентичности тех, кто не желает связывать собственные ценности с империей и обращается к собственной территории. Концепция Малой Англии исторически получила развитие как термин, отделяющий метрополию (Малая Англия – Little England) от собственно империи (Великая Англия – England at Large). Современная актуализация концепции связана с процессами культурного самоопределения и развитием английского антиимперского (перефразируя К. Кумара) национализма: в противовес подъему культурно-исторического самосознания других народов Британии и постимперскому синдрому, популярность среди английского населения стала приобретать концепция, призванная отгородиться от проблем внешнего мира и воссоздать неповторимую «старую добрую» Англию, образом которой является уютный мирок Шира Р. Толкиена. Эта модель является одной из наиболее актуальных в плане определения позиций англичан по отношению к ряду политических факторов (например, мультикультурализму и евроинтеграции). Дискурс в рамках модели во многом соотносится с концепцией «английской Англии».

Согласно Оксфордскому словарю, термины «малоанглийцы» (Little Englanders) и «Малая Англия» относятся к 1884–1895 гг. и презентуют антиимперские позиции англичан – противников расширения Империи в Африку незадолго до англо-бурской войны 1899–1902 гг.[73] В начале XX в. понятие почти обрело свои современные черты в работах Дж. Оруэлла (например, в «Англия, Ваша Англия»), считавшего имперский патриотизм прививаемым «сверху» и не свойственным населению[74]. Малоанглийцы в качестве иллюстрации своей позиции нередко цитируют А. Беннета, который в произведении «Спустя 40 лет» в 1969 г. писал: «Все дороги ведут в Англию, это земля обетованная, а сегодня она сгибается под натиском Европы, земля ее разделяется, а жители бездействуют. Есть много чего интересного в ее истории. Развитие и совершенствование необходимо»[75].

Как считает Э. Тайлор, в Британии антиимпериализм так же стар, как и империализм[76]. По убеждению Р. Готта, причиной этому являются прагматизм и давнее убеждение англичан в том, что внешние завоевания тормозят внутреннее развитие страны[77], а так же, как пишут Э. Грин и М. Тайлор, «нежелание простых работяг платить за приключения отщепенцев», страх жен и матерей и за своих близких, гибнущих в международных войнах, отвращение части населения к тому, что кто-либо может диктовать волю другому[78].

Концепция Малой Англии получила дальнейшее развитие с 1960-х гг. и вплоть до современности из-за процессов «колонизации вспять» (усиливающаяся иммиграция из стран Азии и Африки, неудачи в политике интеграции и пр.), неудач евроинтегарции и процессов деволюции. Политика Тэтчер и Мейджора по отношению к ЕС приводила к тому, что одни, преимущественно тори, пытались обратиться лицом к США, другие – и тори, и виги – пытались избегать международных авантюр, поддерживающих британский суверенитет, но не служивших интересам страны (например, политика присутствия в бывших колониях). Эти группы были также обозначены малоанглийцами, и сегодня большинство политиков старается откреститься от этого «клейма»[79]. Противники концепции связывают с ней экстремизм, ксенофобию, отторжение идеи культурного разнообразия и ассимиляции приезжих с «гомогенной белой британской культурой». По мнению части авторов, хотя и малоанглийцы не всегда являются расистами, но почти все расисты являются малоанглийцами[80].

Классик современной британской прозы Дж. Барнс в 1998 г. в качестве карикатуры на данную концепцию создал роман-антиутопию «Англия, Англия», в котором представлена карикатура на привычки и уклад жизни англичан, кичащихся своей историей и культурой, не желающих идти в ногу со временем и учитывать его конъюнктуру[81]. Таким образом, негативизация понятий «малоанглийцы» и «Малая Англия» очевидны в Британии (в меньшей степени среди англичан), не в последнюю очередь из-за отрицания всего иностранного, глобализированного, имперского. В то же время, как пишет П. Райт, малоанглийцы, хотя и могут быть националистичными, эгоцентричными и самодовольными, зачастую демонстрируют более гуманное отношение к собственной территории, соотечественникам, миру – в противовес империализму и стремлению к доминированию[82].

---

[73] Цит. по: England, a Nation: Being the Papers of the Patriots' Club / ed. L. Oldershaw. L., 1904. P. 38.

[74] Mander R. Great Britain or Little England? Harmondsworth, 1963. P. 197–199.

[75] Цит. по: Edemarian A. The Guardian Profile: Alan Bennet // The Guardian. 2004, 14 May. P. 13.

[76] Taylor A.J.P. The Trouble Makers: Dissent over Foreign Policy 1792–1939. L., 1957.

[77] Gott R. Little Englanders // Patriotism: the Making and Unmaking of British National Identity. L., 1989.

[78] Green E., Taylor M. Further Thoughts on Little Englandism // Patriotism: the Making and Unmaking of British National Identity. L., 1989. P. 103–109.

[79] Ibid. P. 189–190.

[80] Bryant C. The Nations of Britain... P. 190.

[81] См.: Барнс Дж. Англия, Англия. М., 2007.

[82] Wright P. Little England // London Review of Books. 2006. Vol. 28, No. 17 (Sep.). P. 22.

«Мультикультурная космополитичная Англия»

Данная магистральная модель идентичности признает и поощряет культурное многообразие (включающее древнюю историю Британских островов, имперское наследие, постколониализм, глобализацию), факт обогащения экономики и культуры от взаимодействия с другими культурами. Она ориентирована на США, Европу, Содружество. Признание разнообразия, однако, не означает полного его принятия, и данные процессы сопряжены со многими трудностями, в то числе и в отношении политики мультикультурализма. Модель противоположна концепции Малой Англии с ее «Англией для англичан» и отчасти перекликается с концепцией Британской Англии, но ее существенная особенность состоит в том, что она ориентирована на настоящее и будущее и в то же время открыто признает факт доминирования англичан в Британии.

Среди исследователей существуют разные оценки подобного видения английскости. Например, Дж. Эдмундс и Б. Тернер считают, что с данным «типом» английскости идентифицирует себя в основном «послевоенное поколение женщин высшего света»[83]. Такого рода национализм, по их мнению, неопасен ввиду своей открытости (например, по отношению к шотландскому и валлийскому национализмам), космополитичности (открытости по отношению к ЕС), ироничности (осведомленность о конструируемости и изменчивости идентичности), феминности и пацифистского характера, креативности (вынуждены приспосабливать английскость к новым реалиям). Для сравнения: традиционная английскость пагубна из-за своей закрытости (отрицание шотландского/валлийского национализма), тяготения к островной замкнутости (против союза с ЕС), маскулинности (агрессивности), реакционности (ностальгическая борьба за традиционную английскость)[84].

Ж. Куртис и Э. Хет на основании социологических опросов, согласно которым большинство английского населения спокойно восприняло шотландскую и валлийскую деволюции, утверждают, что космополитичность и открытость английскости – ее естественная черта[85]. Черта эта проявляется также в огромном количестве на территории Англии иностранных компаний, ресторанов, магазинов, в поп-культуре (телевизионной, музыкальной и т. д.), кухне (наиболее популярной кухней среди англичан является не английская, а индийская, тайская, китайская и пр.), в модернизации организации быта (душ вместо ванн, смесители вместо раздельных кранов), спорте (в клубах Англии играют игроки из разных стран) и т. д.

Современная концепция Мультикультурной Англии дает более сложные ответы и на вызовы иммиграции. Р. Виндер в своей работе «Проклятые иностранцы» пишет о том, что всегда существовали группы англичан, уверенных в том, что иммигранты забирают их работу, создают криминогенную обстановку, разрушают английскую культуру, способствует сегрегации и экстремизму[86]. Однако на протяжении истории жители Англии получали множество преимуществ от иммиграции (французские гугеноты, немцы, евреи, итальянцы, ирландцы, китайцы, поляки, индийцы, пакистанцы, бенгальцы, западные африканцы, американцы и др.), обогащавшей их экономику, культуру и политику[87].

Участники дискурса указывают на ограничения модели. В частности, в пределах Мультикультурной Англии (говоря словами Б. Пареха, этого «сообщества сообществ»)[88] каждый обязан владеть основами английской культуры (англичане владеть основами индийской культуры, например, не обязаны): уметь говорить по-английски, уважать верховенство британского закона, признавать равенство мужчин и женщин и т. д. Культурное разнообразие должно соотноситься с общей культурой – английской. Таким образом, как пишет К. Брайант, данная идентичность предполагает наличие «пограничных» идентичностей, носители которых обладают двойными лояльностями, как и двойным гражданством (Британия – одна из редких стран, признающая его юридически). Брайант пишет также о сложности мультикультурализма как идеологии, требующей взаимной ассимиляции («мы» должны стать такими, как «они») и самобытности («мы» ничего не можем сделать с «ними»), что в реальных условиях трудно достижимо[89].

Проявлением этих тенденций стал рост интереса английской общественности к английскому флагу Святого Георгия. Если, по данным агентства «MORI», в 1999 г. 88 % населения Англии идентифицировало себя в первую очередь с британским флагом Юнион

---

[83] Edmunds J., Turner B.S. The Re-invention of a National Identity? Women and "Cosmopolitan" Englishness // Ethnicities. 2001. Vol. 1, No 1. P. 83.

[84] Ibid. P. 93.

[85] См.: Curtice J., Heath A. Op. cit.

[86] Например, встретившаяся нам во время полевой работы в деревне Аппермил в районе Олдем пожилая англичанка заявила, что она не узнает свою деревню и свою страну: церкви наводнены чуждыми ей мусульманами (они ассоциируются в ее представлениях с малолетней преступностью, наркотиками, хулиганством), с которыми она не желает иметь дела, и считает, что «либо они должны выехать за пределы Англии, либо жить изолированно в своих гетто». См.: Полевые материалы автора 35: Д. Робертсон // Архив сектора ИИиА УрО РАН.

[87] Winder R. Bloody Foreigners: The Story of Immigration to Britain. L., 2004.

[88] Parekh B. Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory. Basingstoke, 2000.

[89] Bryant C. Op. cit. P. 193.

Таблица 4

Национальные константы англичан в противопоставлении с константами Другого, 2009–2012 гг.

Ассоциативный ряд в отношении мусульман у англичан	*Национальные константы англичан*
Агрессивность, наглость поведения по отношению к британцам, низкий уровень культуры	Скромность и дипломатичное поведение в отношении других культур, воспитанность, сдержанность
Сегрегация мужчин и женщин	Свободное отношение к мужчинам и женщинам, общее обучение
Сексизм в отношении женщин	Гендерное равноправие
Патриархальность	Уважение традиций, но и модернизационность
Отсутствие личной свободы, коллективизм	Личная свобода, индивидуализм
Религиозный консерватизм	Религиозный плюрализм
Исламский мессианизм и стремление обратить в свою веру (джихад)	Цивилизаторский потенциал, мессианизм общечеловеческих ценностей, имперскость
Нежелание учить язык	Знание нескольких языков – обычное дело для истинного англичанина
Социальный изоляционизм (проживание в общинах)	Социальная открытость
Религиозность образования и власти	Светскость образования и власти
Нежелание интегрироваться	Стремление помочь другим народам в интеграции
Теократизм, тотализм	Христианский гуманизм, либерализм
Необразованность или примитивное образование	Высокий уровень культуры англичан
Общинное право	Конституционное право (один из идеалов – казуальное)
Авторитаризм	Демократические права и свободы
Неконтролируемые и незаконные иммигрантские потоки	Способность к интеграции в разумных пределах
Терроризм, воинственность, фанатичность, дикость	Гуманизм, цивилизованность, толерантность
Бедность, социальная напряженность, рост преступности, СПИД, туберкулез	Государство всеобщего благоденствия
Экономическое бремя, иждивенчество (оттягивание социальных выплат)	Экономический упадок
Закрытая консервативная одежда	Демократичное самовыражение в одежде
Склонность к зомбированию, подверженность социальному гипнозу	Здравый смысл
Хитрость, жажда выгоды, лицемерие	Смелость, достоинство, честность
Культ смерти	Страх смерти
Угроза британскому величию и этничности англичан за счет кросс-культурных браков	Демократия – ловушка
Желание выполнять черную работу	Белоручки, нежелание заниматься простым трудом
Изоляционизм	Высокомерие, дистанцирование
Итого: 24 негативных ассоциации, 2 – положительных	*Итого: 24 положительных ассоциации, 2 – негативных*

Джек, то летом 2002 г., во время празднования Золотого юбилея королевы и последующих Чемпионата мира по футболу и Чемпионата Содружества по футболу в Манчестере, наблюдателями в Англии был зафиксирован беспрецедентный по сравнению с другими периодами энтузиазм по поводу демонстрации английского флага (это также позволило общественности заговорить о развитии Англии отдельно от Великобритании)[90]. Игры послужили поводом к росту дебатов о мультикультурализме, так как значительная часть команд была представлена чернокожими игроками, регулярно страдавшими на чемпионате от проявлений расизма. М. Биллиг еще в 1995 г. писал о том, что банальный национализм флагов и символов зачастую служит усилению национального самосознания вне зависимости от убеждений граждан, развешивающих эти самые флаги[91].

Попытки лейбористского и консервативного правительств инициировать в 2000-х гг. дебаты об английскости пока приводят к пониманию того, что реликты викторианской или эдвардианской Англии (концепция Английской Англии) не могут оставаться главной повесткой дня для современной английскости (городской и деревенской, постиндустриальной и мультикультурной). К. Кумар, например, замечает, что космополитичная идентичность – наиболее комфортная идентичность для сегодняшнего многоликого сообщества Англии. Англичане, по его мнению, должны и дальше существовать в рамках национальной, надэтнической идентичности, так как подобное на протяжении столетий приносило большие выгоды английскому населению[92]. Р. Колс высказывает подобные пожелания на основании нескольких причин: Англия слишком централизована, и корона не может представлять в парламенте английскую нацию; обращение англичан к воспоминаниям о том, кем они

[90] См.: What is Britishness. MORI. 2000, 31 March. URL: www.mori.com/mrr/2000/c000331.shtml

[91] См.: Billig M. Banal Nationalism. L., 1995.

[92] Kumar K. The Making of English... P. 273.

были, объективно препятствуют интеграции в ЕС, глобализации, мультикультурализму и развитию гармоничной, отвечающей потребностям сегодняшнего дня идентичности; англичане никогда более не будут традиционалистами и закрытыми островитянами, классическая Англия уже не существует, а существует Англия многообразная и полиэтничная[93].

Концепция космополитичной Англии является в той же мере утопией, как и все остальные, в первую очередь из-за того, что она может аккумулировать больше различий, чем способна усвоить, и больше сообществ, чем умений жить вместе. Наряду с открытостью по отношению к другим, данная концепция невнимательна к собственно английскому населению и его культурным ценностям и традициям (поэтому существуют обширные группы «этнических» англичан, выступающих против такого рода культурной «косилки»). Так, таблица 4, основанная на авторских данных опросов и интервьюирования, отчасти иллюстрирует это. Опросы проводились на основании методики приписывания качеств, предложенной Д. Кацом и К. Бейли[94], по которой из 80 предложенных черт (список черт формировался в ходе экспедиций) англичанам нужно было выбрать наиболее характерные для англичан и различных групп мусульман.

«Региональная Англия»

Концепция локальной и магистральной идентичности, обращенная как в прошлое, так и настоящее. В качестве ориентира – регионы Англии (вне Юго-Востока), с чертами, которые расцениваются в качестве альтернативных. Поклонники этой концепции обращаются к тому факту, что ответом на глобализацию с сопутствующими ей процессами размывания культур часто оказывается активация «малых идентичностей» – групповой, локальной, через которые может поддерживаться и обновляться этноидентичность. М. Сторри и П. Чайлд и вовсе полагают, что для англичан настоящее значение имеют только региональные и локальные идентичности[95]. По нашим полевым данным, сегодня жители Севера Англии чаще отмечают свою принадлежность к «локальному сообществу», чем к сообществу национальному, «большой родине». Свою идентичность англичане связывали: с местом рождения и проживания (35 %), локальным диалектом (27 %), историей страны и региона (21 %), английской природой и ландшафтами (9 %), британским государством (3 %), с самим собой (3 %). В «матрешке идентичности» (Великобритания – Англия – Север – Сандерленд) самым значимым оказывается последнее звено[96].

Для участников этого преимущественно культурного дискурса словосочетание «малая родина» – ключевое в понимании современной идентичности представителя «титульной нации» англичан. Основными символическими категориями являются концепты «далекой», «индустриальной» и «реальной Англии», «Англии рабочего человека», «места, где родился и вырос», «территории детства и настоящего я» и пр. Дискурс идентичности в рамках модели строится на попытках сохранить/восстановить знания о традициях регионов, проследить историю формирования английскости, соотнести возможности региональной и центральной («метропольной») идентичности, описать образы идентичности на примере отдельных жанров литературы и искусства и т. д.

Если иметь в виду политический регионализм и деволюцию, то об этом, несмотря на относительность общеанглийского политического национализма[97], также не приходится говорить, более того, часть исследователей считают призрачными большинство региональных идентичностей Англии[98]. Ф. Фернандес, испанский автор работ, посвященных англичанам и шотландцам, уверен, что разделение Севера и Юга существует, но в основном в Йоркшире, где люди проявляют сильное расположение к своему графству[99], и на Северо-Востоке, где жители демонстрируют «яростный локальный шовинизм». В остальном, по мнению исследователя, англичане являются одной из самых устойчивых наций в европейском сообществе[100]. Р. Хазел в этой связи писал, что несмотря на то, что со стороны общественности неоднократно выдвигались инициативы по организации региональных ассамблей, Англия остается «черной дырой деволюционных процессов»[101]. Шотландские и валлийские

[93] Colls R. Op. cit. P. 380.

[94] См. Баранова Т.С. Психологическое исследование социальной идентичности // Социальная идентификация личности – 2. М., 1994. Кн. 2. С. 202–237.

[95] Storry M. Introduction // British Cultural Identities. L., 2008. P. 6.

[96] См.: ПМА 17–39.

[97] П. Стрикланд, например, приводит данные пула «Би-Би-Си» в 2002 г. по региональной деволюции в Англии. В рамках опроса предлагалось выбрать приоритетную из четырех идентичность: локальная, английская, британская, космополитичная. В итоге для большинства опрошенных приоритетными оказались идентичности, связанные с регионом, затем Британией (но не Англией), затем миром. См.: Strickland P., Wood E. The Regional Assemblies (Preparations) Bill // House of Commons Research Papers. 2002. No. 6 (62). P. 40.

[98] Bogdanor V. Op. cit. P. 271.

[99] Референдум по поводу независимости Шотландии 2014 г. вызвал дополнительные дискуссии в Йоркшире по поводу автономизации. См.: Ball J. Scotland Thinks It's Neglected by the Media? It Should Spare a Thought for Northern England // The Guardian. 2014, 17 September.

[100] Fernandez-Armesto F. The Times Guide to the Peoples of Europe. L., 1994. P. 42.

[101] Hazell R. Regional Government in England: Three Policies in Search of a Strategy // The English Question. L., 2000. P. 29.

комментаторы выражали беспокойство по поводу отсутствия в Англии своих ассамблей из опасений, что в таком виде у страны больше шансов оставаться Англо-Британией[102].

Часть общественности уверена, что юго-восточная английскость, в исторической перспективе являющаяся давним и «успешным» феноменом, препятствовала зарождению и развитию регионализма в пределах страны, не оставляла альтернатив развития жителям своих регионов. Так как Англия, и затем Британия была во многом централизованной державой с имперско-патриотической идеологией, практически не существовало благоприятных условий для формирования местных элит и местных систем власти, регионализма вообще. Регионализм рассматривался в качестве изъяна, недостатка, угрозы имперскому устройству (так, в викторианские времена, желая подчеркнуть недостатки данного явления, приводили в пример раздробленную на регионы Италию). Даже в 1991 г. член правительства от консерваторов называл регионализм «неанглийским» феноменом[103]. На протяжении долгого времени регионы в общественном восприятии представляли собой «отдельные части общей национальной культуры, а не ее альтернативу» с региональной культурой как «клапаном безопасности» для репрессируемых региональных элит и политики. В результате данных обстоятельств в регионах не сложилась привычка мыслить и действовать «на северный лад»[104].

Если иметь в виду институционализацию регионализма, то на Севере Англии, помимо множества компаний с региональными интересами, действуют региональные правительственные структуры[105]. В 1994 г. правительство Дж. Мейджора учредило Региональные правительства для вновь сформированных регионов Юго-Восток, Юго-Запад, Лондон, Восток, Вест Мидлендс, Ист Мидлендс, Йоркшир и Хамбер, Северо-Запад, Северо-Восток[106]. В 1999 г. правительство Т. Блэра создало Региональные агентства по развитию с назначаемыми в центре главами в тех же регионах для контроля деятельности региональных правительств. Целями и задачами агентств являются поддержка дальнейшего развития и восстановления регионов, а также их инвестиционной привлекательности и конкурентоспособности. Правительство также поощряло создание 8 региональных палат (прообраз региональных ассамблей) для изучения и контроля деятельности Агентств[107].

В 2002–2003 гг. кабинет вице-премьер-министра выступил с инициативой организации референдумов по вопросу создания ассамблей, которые должны были выполнять функции стратегического планирования экономического развития (ассамблеи обладали бы меньшими полномочиями, чем Парламент Шотландии), в результате чего были созданы прецеденты для региональной деволюции в Англии[108]. В результате было отобрано 3 региона, высказавшихся за организацию референдума (более 50 %) – Северо-Восток, Северо-Запад, Йоркшир и Хамбер (составляющие Северную Англию). Но ассамблеи не были созданы, и в каждом регионе сформировались собственные местные правительства, во многом повторяющие исторически сложившиеся структуры.

В целом правительственные инициативы в области регионализации нельзя назвать эффективными или последовательными. Например, проекты регионального размежевания обуславливались политическими (соотношение с нормами ЕС, например), а не культурными интересами[109]. Так, в 1997 г. министр регионов Р. Каборн заявил, что для новых английских регионов необходимо население в примерно 5–6 млн чел., чтобы вписаться в европейские нормы территориального деления, и в соответствии с этим подал официальную записку правительству, в которой назвал региональное деление Англии неподходящим (на Северо-Востоке проживает около 14 млн чел., в Корнуолле – всего полмиллиона)[110].

Р. Бонд замечает, что некоторые английские регионы «богаче на идентичность», чем другие[111]. Обычно дискуссии по этому поводу велись на основании косвенных рассуждений, но в 1999 г. агентством «MORI» был проведен соответствующий социологический опрос. 923 опрошенным (лицам, достигшим 18 лет,

---

[102] См.: Bryant C. Op. cit. P. 209–210.

[103] Harvie C. English Regionalism: the Dog that Never Barked // National Identities. The Construction of the United Kingdom. Oxford, 1991. P. 105–106; Taylor P.J. Which Britain? Which England? Which North? // British Cultural Studies. Oxford, 2001. P. 144.

[104] Weight P. Op. cit. P. 595–596.

[105] Bogdanor V. Op. cit. P. 269.

[106] См.: Mawson J. The English Regional Debate: Towards Regional Governance or Government? // British Regionalism and Devolution: The Challenges of State Reform and European Integration. L., 1997.

[107] Your Region, Your Choice: Revitalizing the English Regions. A Summary 2003 // Office of the Deputy Prime Minister. URL: http://webarchive.nationalarchives.gov.uk/20120919132719; http://www.communities.gov.uk/index.asp?id=1502021. См. также: Ward N., Tomaney J. Regionalism in the East of England // England: The State of the Regions. Bristol, 2002. P. 109–124.

[108] См.: Tomaney J. The Evolution of Regionalism in England // Regional Studies. 2002. No. 7. Vol. 6. P. 721–732.

[109] Stoker G. Is Regional Government the Answer to the English Question // The English Question. L., 2000. P. 63–79.

[110] См.: Patridge S. The British Union State: Imperial Hangover or Flexible Citizens` Home. L., 1999. P. 17.

[111] См.: Bond R. English Regions // Scottish Affairs. 2003. 44. P. 99.

представителям разных классов и профессий) из 38 вариантов принадлежности к той или иной локальной или глобальной общности предлагалось выбрать несколько предпочитаемых. Региональная идентификация оказалась самой важной для 50 % населения Англии, – от 83 % на Северо-Востоке до 17 % на Востоке Англии[112].

Таблица 5

Региональная идентичность как приоритетная
(англичане)

Регионы	*Опрошенные (%)*
Северо-Восток (North-East)	83
Северо-Запад (North-West)	70
Юго-Запад (Корнуолл) (South-West (Cornwall))	58
Вест Мидлендс (West Midlands)	55
Уоркшир и Хамберсайд (Yorkshire and Humberside)	52
Лондон (London)	43
Юго-Восток (South-East)	41
Ист Мидлендс (East Midlands)	31
Восток Англии (East of England)	17
В среднем	50

Об английскости севера (Notherness)

Итак, сферой нашего особого интереса является Северная Англия, включающая одни из самых выразительных в отношении идентичности регионов Англии – Северо-Восток, Йоркшир и Хамберс, Северо-Запад. О. Митчелл пишет, что на Севере существует совершенно отличный от южного варианта английскости тип идентичности (идентичности скаузеров, тайков, джорди и др.[113]) – не менее самобытный и многозначный: «Север Англии является частью Англии, но не принадлежит ей»[114].

Северный региональный дискурс английскости имеет свои особенности, подчас делающие невозможными его сопоставление с теми вариантами английскости, о которых мы писали выше. В дискурсе первостепенную роль играют такие факторы, как специфика развития региона Северная Англия и его субрегионов, локальных сообществ, разделение Севера и Юга, разделение «дальнего» и «ближнего» Севера, региональное брендирование.

Дискурс североанглийской идентичности сигнализирует о наличии мощного паттерна неравных отношений между северной периферией и южной метрополией (в ходу взаимные прозвища «северные обезьяны и южные феечки»). Содержит в себе попытки показать, что Север, его материальные и человеческие ресурсы, природные и индустриальные ландшафты оказали большое, в том числе позитивное, влияние на Англию и противостоят своей культурой «коррумпированному, разлагающемуся Югу».

В период с середины XX в. и до настоящего времени основными выразителями и «создателями» северной идентичности являются авторы туристической, диалектной литературы, индустриального и регионального романа, кино, телевизионных сериалов и музыки, для которых почти не характерно стремление открыть для себя и сторонних читателей/зрителей/слушателей регион и его «характер», скорее, внимание уделяется внутренним проблемам и социальным драмам. Из-за ограниченности тематик и сюжетов, исторических и географических локализаций, на основе продуктов региональной культуры можно полноценно выстроить лишь образ индустриального и постиндустриального «лауриленда» рабочего класса, но не разнообразных идентичностей региона. Весомой частью идентичности являются символы и структуры конца XVIII – начала XIX в. (урбанизм, индустриальная экономика, культура рабочего класса и пр.). Однако очевидно, что прежние конструкции оказываются на Севере Англии изжитыми и существующими в виде некого «музейного лубка», тогда как новая идентичность, которая с трудом себя ассоциирует с юго-восточной «титульной» английскостью, не представляет пока собой выраженного феномена. Редкие попытки воссоздать или создать северную идентичность наблюдаются лишь в академической среде.

Существует множество объяснений тому, почему именно на Северо-Востоке Англии региональная идентичность выражена ярче и более политизированная. Во-первых, у Северо-Востока есть региональный центр Ньюкасл и выраженные региональные границы: на севере регион соседствует с Шотландией, на востоке омывается Северным морем, на юге огораживается Кливлендскими холмами, на западе – Пеннинами. У региона всегда существовала особая географическая идентичность – основанная не только на относительной удаленности от Лондона, но и на том, что он находится «за пределами Йоркшира», «далеко на Севере»[115]. Во-вторых, у региона есть сильная историческая идентичность: наследие Нортумбрии (Вал Адриана, например) и ранние церкви в Дареме, Джарроу и Линдисфарне, а также наследие Беды Достопочтенного[116]. Здесь издревле бытовала идея земли вне контроля центра. Как пишут Дж. Томани и Н. Вард,

[112] Данные опубликованы в Ward N., Tomaney J. Regionalism... P. 112.

[113] Тайки (tykes) – неформальное прозвище жителей Лидса, по обозначению болельщиков команды регби Лидса; джорди (Geordie) – жители Северо-Востока, конкретно области Тайнсайд; скаузеры (Scousers) – Ливерпуля, по названию местных диалектов. См.: Wainwright M. True North. In Praise of England`s Better Half. L., 2010.

[114] Mitchell A. A Manifesto for the North // The English Question. L., 2000. P. 46.

[115] Lancaster B. Newcastle – Capital of What? // Geordies: Roots of Regionalism. Newcastle, 2005. P. 53–70.

[116] См.: Stenton F. Anglo-Saxon England. Oxford, 1971.

Северо-Восток сохранял отчужденность от остальной Англии вплоть до объединения Англии и Шотландии в 1707 г., поэтому «следует более осторожно говорить о Северо-Востоке как о британском регионе, так как его окончательная инкорпорация проходила параллельно с формированием британской идентичности»[117]. В-третьих, регион обладает сильной идентичностью ввиду расположения здесь весомой доли тяжелой промышленности страны, хотя сегодня этот один из самых бедных регионов Англии находится в поиске конкурентоспособной сервисно-ориентированной постиндустриальной экономики[118]. В-четвертых, у региона сильна культурная идентичность. В прошлом это было связано с методистской церковью и рабочим движением[119]. Регион примечателен наличием особых акцентов/диалектов английского языка; сильным пристрастием к футболу и таким региональным командам, как Ньюкасл Юнайтед, Сандерленд и Миддлбороу[120]. Северо-Восток является и одним из самых этнически гомогенных регионов страны – 96,4 % белых британцев по данным переписи 2011 г.[121]

Также объединяющим фактором для Северо-Востока стал стремительный (относительно периода деиндустриализации 1970–1990 гг.) экономический рост и желание привлечь дополнительное финансирование со стороны британского правительства и ЕС, как это удалось Шотландии. Эта заинтересованность на протяжении долгого времени поддерживала у Северо-Востока интерес к созданию собственной ассамблеи («тихая регионализация Севера»)[122]. Однако, как полагает К. Морган, «сильная культурная и историческая идентичность не обязательно выливается в желание иметь собственную ассамблею», тем более что жителей Северо-Востока не привлекает перспектива иметь еще одну забюрократизированную структуру[123]. Эксперты утверждают, что политический регионализм на Севере обречен на провал и из-за слабой заинтересованности министров, с подачи которых происходят региональные реформы, недоверия между британскими и местными политиками, опасений населения по поводу возможного увеличения налогов на содержание неэффективного органа[124]. И сегодня единственная, по мнению аналитиков, потребность Северо-Востока – более сильная региональная позиция, игнорировать которую Лондон бы не смог[125].

Понятие «Северная Англия» передается в английском языке терминами Northern England, North of England, the North, the North Country, и содержание его варьируется в зависимости от времени, контекста и угла зрения. Как утверждают Дж. Хилл и Дж. Вилиамс, «Север, несомненно, не конкретное место, а, скорее, образ мыслей, ментальная территория»[126]. При попытках определения «границ» Севера – буквальных и образных – северяне и южане нередко обращаются к драматичному периоду деиндустриализации. Э. Квили, жительница Салфорда, Большой Манчестер, в беседе сказала: «В 1994 г. Лондон выкупил часть территорий нашего городка, была снесена центральная часть и построены магазины, торговые центры. Одновременно прошли забастовки шахтеров, и тут же Тэтчер закрыла все шахты. Я больше не знаю, где теперь мое место, куда все делось...»[127] В Южной Англии респонденты нередко до сих пор видят Север как некое далекое «там, где шахты, заводы, фабрики, рабочие, забастовки, упадок»[128].

Если говорить о физической географии, то географическое положение Севера формирует уникальный климат региона: как считает часть северян, на Севере выпадает «наибольшее количество осадков в год, а также дует наибольшее количество ветров»[129]. На Севере концентрируется значительная часть населения Англии. Даже если говорить о его «мини-версии» – Севере из семи графств, то население региона составляло в 2001 г. около 14,5 млн чел., или 30 % жителей Англии (Ланкашир и Йоркшир особо густо населены), что сопоставимо с населением всей Шотландии, Норвегии или Дании[130].

Э. Бриггс подчеркивает климатическое, географическое, лингвистическое, историческое и архитектур-

[117] Tomaney J., Ward N. The Evolution of Regionalism... P. 477.

[118] См.: Lancaster B. Op. cit.

[119] См.: Moore R. Pitmen, Preachers and Politics: The Effects of Methodism in Durham Mining Community. Cambridge, 1974; Beynon H., Austrin T. Masters and Servants: Class and Patronage in the Making of a Labour Organization. The Durham Miners and the English Political Tradition. L., 1994.

[120] См.: Taylor H. Sporting Heroes // Geordies: Roots of Regionalism. Edinburgh, 1992. P. 115–132.

[121] Census 2001. Office for National Statistics. URL: http://www.ons.gov.uk/ons/guide-method/census/census-2001/index.html

[122] См.: Jones P. Barnett Plus Needs: the Regional Spending Challenge in Britain // England: The State of the Regions. Bristol, 2002. P. 201.

[123] См.: Morgan K. The English Question: Regional Perspectives on a Fractured Nation // Regional Studies. 2002. Vol. 36. P. 797–810.

[124] Ralling C. Why the North East Said "No": the 2004 Referendum on an elected regional Assembly // ESCR Research Programme on Devolution and Constitutional Change. Devolution Briefings, 19 February 2005.

[125] Tomaney J. The Sociological Drive for a North East Assembly // Newsletter of the British Sociological Association. 2004. Issue 86. P. 37.

[126] Hill J., Williams J. Introduction // Sport and Identity in the North of England. Keele, 1996. P. 6.

[127] ПМА 34: Э. Квили.

[128] ПМА 12: Дж. Давей.

[129] Wainwright M. Op. cit. P. 3–4.

[130] Census 2011. См. также: Stokes W. Definition of a Financial Region // Issues of Northern Identity. Manchester, 1998. P. 118–153.

ное разнообразие региона и указывает, что концепция гомогенного Севера, популярная среди участников дискуссии о Севере и Юге, является опасным упрощением, и что разнообразие Севера ставит под вопрос существование единой региональной идентичности[131]. По мнению Д. Рассела, в отношении Севера может вестись речь о «дальнем и ближнем» (far/near) Севере. К первому можно отнести Дарем, Нортумберленд, Кумберленд и Вестморленд с их более суровым климатом и большей отдаленностью от метрополии. Таким образом, «настоящий» Север может располагаться выше линии северного побережья Ланкашира, и это совпадает с представлениями жителей данных регионов, отмечающих разницу в идентичности с жителями других регионов[132]. Помимо прочего, на Севере существует и «Западно-Восточное разделение», где границей выступают Пеннины[133].

Регион насыщен и внутренними трениями (между территориями, стремящимися к лидерству, культурной и другой самостоятельности, например, между Йоркширом и Ланкаширом). Наиболее значительное экономическое и политическое соперничество развивается между отдельными городами. Ф. Масгров пишет, что историческое положение Манчестера как «столицы регионов» Англии провоцировало появление ряда проблем в отношениях с другими региональными центрами. Манчестер и поныне играет важную роль в региональных идентичностях, а также в индустриальных и коммерческих структурах страны. По мнению автора, Манчестер – региональная столица одной из наиболее динамично развивающихся и привлекающих туристов со всего света территорий, знаменитая рабочим движением (образование Лиги против хлебных законов в 1839 г. и Национальной организации чартистов в 1840 г. и др.), культурными достижениями (новеллы Дизраели «Сибилла» (1845) и Гаскелла «Север и Юг» (1855)) и пр.[134]

Манчестер в конце XIX и начале XX в. стал еще и культурной столицей Севера (во многом благодаря основанию Манчестерского королевского музыкального колледжа и Манчестерского театра). С 1920-х гг. Манчестер является вотчиной ряда выдающихся спортивных изданий, «наиболее важным центом газетной индустрии за пределами Лондона». Благодаря этим структурам в Манчестере создавались лучшие условия для позиционирования в качестве столицы региона, нежели в Ливерпуле, например, зачастую обращающемся к общему дискурсу «славного прошлого», а не собственным региональным ценностям и символам[135]. Существующее соперничество Манчестера с другими крупными городами Севера создает внутреннюю динамику конкуренции и диалога на Севере. Дж. Белчем в этой связи напоминает, что «Манчестер всегда являлся истинно северным городом в представлениях не-северян и способствовал созданию удобного образа Севера для обитателей других регионов»[136].

Как указывает Дж. Белчем, ливерпульцы называют свой город «вторым в империи» из-за роли крупнейшего морского порта и транзита для колоний, оспаривая, таким образом, превосходство Манчестера[137]. Д. Рассел пишет о том, что в одной из ливерпульских газет 1964 г. говорилось и об «абсурдных и пагубных претензиях» Манчестера, способного «только на то, чтобы выдавать свое гнилое фабричное сырье за культурные ценности»[138]. «Деиндустриализация» и ее разрушительные последствия 1980–1990-х гг. коснулись Ливерпуля сильнее остальных. Город всегда ассоциировался с отсталой культурой рабочего класса, но в 1960-е гг., с культурной революцией, все зазвучало иначе. В 1980-е гг. на фоне экономического упадка общественность увидела в Ливерпуле «типичный пример всего того неправильного, что случилось в британских крупных городах»[139].

Отличительной характеристикой Севера является тот факт, что территория является вотчиной индустриализации, определяющей экономический и культурный облик региона на протяжении последних столетий. Деиндустриализация XX в. и быстрый упадок производства в 1980-е гг. наряду с развитием сферы услуг привели к резкому падению экономического уровня и потере независимости региона. Н. Джюэлл считает, что историческое развитие Севера привело к формированию здесь мощного пласта рабочего класса с развитым ощущением общности и очень небольшой, по сравнению с Югом, прослойки среднего класса[140].

С индустриализацией Севера связан рост урбанизации. Из шести английских конурбаций, существовавших с XIX в., четыре находятся на Севере[141]. Следствием стало стремительное изменение окружающей среды, ландшафтов и образа жизни. Север до сих остается в сознании южан «сплошной дымящей

[131] Briggs A. Themes in Northern History // Northern History. 1966. Vol. 1. Issue 1. P. 3.

[132] Russell D. Op. cit. P. 16. См. также: McCord N. The Regional Identity of North-Eastern England in the Nineteenth and Twentieth Centuries // Issues of Northern Identity. Manchester, 1998. P. 102–117.

[133] Guardian. 1999. December 7.

[134] Musgrove F. Op. cit. P. 17.

[135] См.: Briggs A. Victorian Cities: Manchester, Leeds, Birmingham, Middlesbrough, Melbourne, London. L., 1990. P. 88–138.

[136] Merseypride. Essays in Liverpool Exceptionalism / ed. J. Belchem. Liverpool, 2000. P. 3.

[137] Ibid. P. xii, 3.

[138] Liverpool Daily Post. 1964. 20 April. Цит. по: Russsell D. Op. cit. P. 20.

[139] См. фотопроекты британских авторов: Leeson P. Goodbye Scottie Road. The Photography of Peter Leeson. L., 2008; Trevor P. You`ve Never been Away. L., 2011.

[140] Jewell H. Op. cit. P. 37–38.

[141] Tranter N. British Population in the Twentieth Century. N.Y., 1996. P. 9.

фабрикой»[142]. Однако, как пишет П. Вэллер, именно Север, наряду с Лондоном, стал «сердцем изменений в Англии и мире вообще, тогда как в остальной части Англии наблюдалась тенденция к сохранению в нетленном виде пасторальных образов»[143]. По мнению Ф. Масгроува, специфика индустриализма и урбанизма Севера привела к формированию особой политической идентичности. Упрощенно противостояние Севера и Юга можно представить как противоборство левой и правой политической традиции[144].

В разговоре о северной идентичности информанты упоминают, как правило, матерчатые кепки и гончих собак, башмаки для чечетки, рабочие платки, духовые инструменты, булыжные мостовые, блюда «мясной рубец» и «черный пудинг», «трагедии» на фабриках (1980-е гг.), регбилиг, футбол, причал Уигана, комедийных актеров Джорджа Формби и Грейси Филдс, индустриальные пейзажи художника Лоури, сериал «Улица коронации», персонажа рабочего и пьяницы Энди Кэппа. Информанты обращаются к идее Севера как территории сурового, но бодрящего края вересковых пустошей и озер, доброжелательного отношения, общего плеча, самобытного фолка, особого северного акцента, ритуального приветствия в форме плотного рукопожатия, идее того, что на Севере идет «настоящая и искренняя жизнь», не существует предрассудков[145].

С. Макоуни о Севере пишет так: «Север многолик и сложен... На Севере бывает очень мрачно – и ошеломляюще красиво... Жизнь здесь не ограничивается исключительно футболом и тяжким трудом. Тут есть политика, фольклор, гражданская война и ядерная энергия, тяжелая промышленность и высокая мода, поэзия и пина колада, корабли и магазины, жареная рыба с картошкой, а также футбол и тяжкий труд»[146]. Как утверждает житель Лидса Дэниель Кивлингтон, «настоящий Север» может быть «ужасным и прекрасным, комическим и пугающим, несгибаемым и артистически чувственным»[147]. Или, как говорит Дик Миллнер из Хартлепула, на досуге сочиняющий стихотворения о родном Северо-Востоке: «Север и его люди как Ангел – голая сталь, и в этом все заключено»[148]. Как пишет Д. Рассел, «классический Север существовал до 1970-х гг. – с фабриками, улицами из одинаковых кирпичных домов, туманными долинами и вересковыми пустошами. Живя здесь, остро чувствуешь отличие от Юга. Это, возможно, не другая нация, но, несомненно, совершенно особое место»[149].

Таким образом, идентичность северянина определяется как индивидуальными границами, профессиональной идентичностью, так и границами географического понятия «Север». Для большинства его жителей Север – особая территория, формировавшаяся на протяжении столетий и обладающая самобытным общественным самосознанием. Север – территория города, промышленности, рабочего класса, культуры честного и упорного труда, во многих отношениях обращенная в индустриальную историю XIX в.

* * *

Таким образом, несмотря на то, что не существует единственного ответа на вопрос о том, что такое британская, английская и североанглийская идентичность, отрицать существенное влияние данных концепций на мироощущение англичанина невозможно. Многослойность, вариативность видений прошлого, настоящего и будущего является признаком и залогом богатства культуры, ее полифоничности, живучести и адаптивности. Североанглийская идентичность наиболее выпукло это презентует: существует в своеобразной, чрезвычайно сложной форме, присущей высокоорганизованным сообществам, – форме взаимодействия и взаимозаменяемости различных субрегиональных и локальных версий.

---

[142] ПМА 13: Э. Криссел.

[143] Waller P.J. Town, City and Nation. England 1850–1914. N.Y., 1983. P. 73–74.

[144] Musgrove F. Op. cit. P. 267.

[145] ПМА 1–9; 17; 19; 20–24; 28–36.

[146] Макоуни С. Гонор и предубеждение. Реальная Англия – здесь и сейчас. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2010. С. 9.

[147] ПМА 7: Д. Килвингтон.

[148] Имеется в виду «Ангел Севера» (Angel of the North) – современная скульптура, созданная Э. Гормли, в Гейтсхеде, Ньюкасл. См.: Milner D. Poems of the North East. Hartlepool, 2007.

[149] Russell D. Op. cit. P. 3.

Ю.В. Бучатская

НАЦИЯ И ИДЕНТИЧНОСТИ В ГЕРМАНИИ: РЕГИОНАЛИЗМ / НАЦИОНАЛИЗМ / СТИЛИ ЖИЗНИ

«Typisch deutsch»: стереотипы иностранцев о немцах и немецком. Вместо введения

Когда в ситуации повседневной коммуникации речь заходит о Германии и немцах, у большинства соотечественников в первую очередь срабатывают определенные представления: литровые кружки пива в руках пышной блондинки в декольтированном народном платье с фартуком, сосиски с кислой капустой, замок Нойшванштайн, немецкие автомобили, педантичность и пунктуальность, чистота, порядок и строгость[1]. Так складываются представления о «немецком национальном...»: костюме, блюде, обычае, традиции и т. д.

Приведу один пример. В течение последних лет в дар МАЭ РАН передавались коллекции различных вещей, имеющих отношение к культуре российских (петербургских) немцев XX в. от одного и того же дарителя. Одна из коллекций, по словам дарителя, содержала «немецкий национальный костюм»[2] и использовалась ею во время национальных праздников. Почему это «национальный немецкий костюм», и как он соотносится с петербургскими немцами мне пришлось выяснить в ходе научного «расследования» и проинтервьюировать несколько человек, которые позиционируют себя как российские или петербургские немцы. Оказалось, что для женщин из общественной организации «Центр немецкой культуры и примирения Л. Кнолль» одежда играет особую роль, помогая конструировать собственную (нерусскую) идентичность: «Этим мы хотим показать, что в Петербурге есть российские немцы, то есть немцы»[3]. Поправка в этой цитате очень симптоматична, так как акцент в Центре сделан на желании принадлежать именно к немецкой нации, раскрывающийся далее в интервью через эмоционально-чувственную доминанту: «Мне хорошо, когда я в немецком костюме, это часть моего менталитета. Это мое, как и тирольские песни, которые мне в детстве пела тетя Лидия, они нравились мне...»[4]

При создании образа немки женщины «Центра примирения» исходят из представлений о неких общенемецких ценностях, в частности лейтмотивом в интервью проходит понятие нации и национальной гордости: «Костюм – это ведь проявление нашей национальной гордости, не особенностей российских немцев... Мы все уже тогда бывали в Германии хоть раз, и мы видели немецкий национальный костюм»[5]. При этом, анализируя костюмы женщин из Центра, можно прийти к выводу, что и они являются конструкцией самих владелиц, созданной при помощи стилизации и использования подручных материалов и элементов. Представления о должной немецкой принадлежности также оказываются стереотипными: «Немецкий костюм состоит из длинной юбки, она может быть желтой, синей или красной, белой блузки с кружевом или вышивкой – вышивка должна быть обязательно, все равно, какого цвета! – потом идет жилет, платок на плечи, его углы скалывают вместе брошкой. Длинный передник, который доходит до подола юбки, цвет – тоже все равно, какой. Самое главное – нужны белые чулки, а одежда должна выглядеть пикантно и элегантно... Немецкий национальный костюм должен выглядеть эротично, должно быть открытое декольте,

[1] В 2009 г. автор статьи совместно с д.ф.н. В.М. Глушаком (МГИМО) проводила исследования взаимного восприятия русских и немцев и русско-немецких стереотипов в г. Бамберг. Результатом стала выставка «Deutsche und Russen: gegenseitige Vorurteile» в Бамбергском университете (14.01.2009–30.04.2010).

[2] Подробно об этой коллекции и соотношении представлений о национальном и стереотипов в: Бучатская Ю.В. «Немецкий национальный костюм»: стилизации, стереотипы, подлоги. Размышления над одним «даром Кунсткамере» // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2014 г. / отв. ред. Ю.К. Чистов. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 231–241.

[3] Полевые материалы автора (далее – ПМА) 2011. Запись интервью с Л.И. Кнолль, 29.10.2011.

[4] ПМА 2011.

[5] Там же.

потому что когда подают пиво, у всех должно быть праздничное настроение»[6].

В интервью моя собеседница буквально воспроизводит тот стереотипный образ немки и «типично немецкого», который поддерживает туристическая индустрия и транслирует вовне в виде сувенирной продукции и особых туристических аттракционов. Одно из расхожих представлений о немцах связано со знаменитым «национальным костюмом» – *динрдлем,* платьем на шнуровке с глубоким декольте и пышной юбкой с фартуком. Речь идет о сильно видоизмененном, в свою очередь стилизованном варианте баварского женского одеяния, возникшем в таком стереотипном выражении лишь в середине XX в. для привлечения гостей на мюнхенский Октоберфест. Pars pro toto, баварский *дирндль* выступает в качестве символа всей Германии для иностранцев, но ни в коей мере не отражает немецкую культуру с точки зрения самих немцев Германии (отсюда кавычки при употреблении слова *национальный*)[7]. (Рис. 1.)

В большинстве стран именно Бавария олицетворяет всю Германию. Большинство туристических программ по Германии включает в себя посещение замка Нойшванштайн, визит в пивную Хофбройхаус и прогулку по Терезиенвизе, все эти объекты сосредоточены в Баварии. Фрагмент интервью с дарительницей наглядно иллюстрирует распространенное среди иностранцев представления о немецкой культуре, и одновременно – пример трансфера этнографического знания в публичную сферу: «Я недавно была в Альпах на перегоне скота, там люди были в национальных костюмах. Бавария вообще – самая красивая земля. В Баварии и Австрии носят национальные костюмы на свадьбы, там еще много сохранилось костюмов. В Берлине уже совсем нет»[8]. Вклад различных современных информационных ресурсов в закрепление стереотипов известен. На мой вопрос, почему в качестве образца для стилизации был выбран именно баварский вариант костюма, одна из членов Центра примирения ответила: «Баварский костюм очень красивый. И потом, это единственное, что я нашла в Интернете»[9].

Выхватывая из контекста немецкой культуры один элемент и гипертрофируя его, подобные представления игнорируют культурное многообразие немецких территорий и упрощают картину «немецкого» до набора нескольких символов, которые множит и с успехом распространяет туристическая и медийная индустрия. Между тем, как и во всех странах, в Германии не существует единой «национальной» кухни, костюма или же единой традиционной культуры. Принято считать, что в этой стране отсутствие единства и наличие региональных различий играют наиболее важную роль и усложняют поиски «типично немецкого». То, что данный факт осознается населением, как раз и является «типично немецким»[10].

Культурно-территориальные традиции, диалекты, негерманское прошлое территорий

При анализе явления культурной сложности применительно к немецкой нации необходимо учитывать ряд особенностей, присущих истории ее становления, которая отличается сложностью и противоречивостью, порой неотделима от истории других европейских народов и государств.

Во-первых, уже к V в. вследствие покорения территорий Римской империи и проживавших на территориях к западу от Рейна романских племен произошло их смешение с германским населением. Во-вторых, сама германская составляющая Священной Римской империи германской нации была сложной. Ко времени правления Карла Великого (768–814), например, в Империю включались различные германские племена, которые со временем завоевывали франки как наиболее продвинутая в культурном и политическом отно-

[6] Там же.

[7] В связи с этим стоит упомянуть один малоизвестный в России факт: *дирндль*, платье служанок и сельских работниц, в последней трети XIX в. вошел в моду в высших слоях городского общества в связи с популярными летними выездами на каникулы в горные сельские местности, прежде всего Баварии. В XX в. эта форма одежды утратила былую популярность. Новое возрождение *дирндля* приходится на последние десятилетия XX в. в связи с распространением фольклоризированных форм культуры в туристическую и досуговую индустрию. За основу современного дирндля (локализация в области Мосбаха под Мюнхеном) взята отнюдь не традиционно существовавшая на определенной территории форма костюма, а усредненный, заново изобретенный из набора известных деталей костюм – собирательный образ был плодом творчества целенаправленной деятельности кружков и обществ по сохранению народной одежды в середине XX в. Сегодня народный костюм выступает не как показатель национальной идентичности, а как проявление определенного стиля жизни, преференций, хобби, как униформа для участия в Октоберфесте (Egger Simone: Phanomen Wiesntracht. Identitatspraxen einer urbanen Gesellschaft. Dirndl und Lederhosen, Munchen und das Oktoberfest. München: C.H. Beck, 2008. S. 45–46; 91–98), как выражение «пати-патриотизма» (Party-Patriotismus), объединяющего людей разных национальных принадлежностей, но единящихся ситуативно ради общего экстатического участия в празднике (Götz Irene. Deutsche Identitaten. Die Wiederentdeckung des Nationalen nach 1989. Koln: Bohlau Verlag Köln, 2011. S. 16–17). Не случайно дирндль охотно надевают американки. У автора этой статьи также в гардеробе имеется дирндль на случай посещения народных праздников в Южной Германии.

[8] ПМА 2011.

[9] Там же.

[10] Bausinger H. Typisch Deutsch. Wie deutsch sind die Deutschen. München: Beck, 2000. S. 32.

шении общность: это были саксы, баварцы, алеманы, фризы, тюринги и др. Поскольку политика франков в отношении подчиненных племен предоставляла им определенную автономию в рамках Империи, можно говорить об очень гетерогенном составе самой Империи, состоявшей из герцогств и королевств, основой которых были соответствующие германские племена. Им разрешено было сохранять традиционные племенные законы в рамках Имперского права Каролингов. Так, например, в Империю франков с начала VI в. входило герцогство Алемания, подчинявшееся своему традиционному своду законов; в конце VIII в. в отношении покоренных фризов был принят и закреплен традиционный фризский свод законов Lex Frisionum, в 802 г. по указу и с разрешения Карла Великого был закреплен старинный свод саксонских законов (Lex Saxonum) и т. д. Таким образом, Карл Великий в конце своего правления объединил под своей короной все германские племена правого берега Рейна, но при этом их территории не представляли собой политического и культурного единства, хотя центральная имперская власть франков создала определенный общий культурный капитал, который стал в последствии условием срастания племен в единый немецкий народ[11].

В формировании населения немецких территорий, кроме того, приняли участие и разные инокультурные элементы – племена, покоренные саксами и франками в процессе колонизации и христианизации. Восточные рубежи Германского государства франков граничили с землей славян. Продолжением славянского ареала на немецких территориях является область Нидерлаузиц (Нижняя Лужица) в Саксонии в районе городов Баутцен-Хоерсверда, в которой в настоящее время компактно проживают лужицкие сербы (сорбы, *нем.* Sorben) со своим языком (помимо немецкого) и народной культурой. Они образуют самое большое коренное иноэтничное меньшинство современной Германии, прочно инкорпорированное в саксонскую территориальную культуру.

В междуречье Эльбы и Одера, в Рудных горах и верхнем течение Майна проживали племена западных славян, образуя самый западный ареал славянского мира. Официальная историография придерживается мнения, что эти славяне были покорены и ассимилированы германскими племенами к XI–XII вв.[12], однако оставались регионы, в которых славянский элемент сохранялся значительно позднее и не был ассимилирован, но принял участие в формировании современного населения Германии на бывших территориях славянского расселения. Так, в отношении Юго-Западного Мекленбурга и Ганноверского Вендланда (Нижняя Саксония) высказывались гипотезы, что их население по историческим причинам обнаруживает значительный славянский элемент. Долговременное сохранение неассимилированных полабских славян (вендов) с их языком и традиционно-бытовой культурой дает возможность предполагать, что славянская культура постепенно интегрировалась в современную немецкую культуру региона. Влияние коренного населения земель, подвергшихся колонизации, было столь велико, что историки начала XX в. говорили о «сформировавшемся новом немецком субэтносе», который «значительно отличается от населения прилежащих земель, граничащих с регионом на юге и востоке»[13]. Исследования последних лет в указанных регионах также констатировали сохранение культурного наследия славянства в форме осознания населением «инокультурного» происхождения поселений региона и своеобразных представлений о прошлом территории и проживавших на ней предшественников[14].

Симптоматичной для культурной сложности Германии является политическая раздробленность. В политическом оформлении Германская империя средневековья была прогрессивна, и, по крайней мере, в области торговли и растущих городов имелись явные подвижки в сторону национальной ориентации. Однако противостоящая императору власть Папы и в связи с этим укрепляющееся положение земельных князей привели к быстрому распаду центральной власти. Упоминавшаяся франкская политика относительной автономии в отношении отдельных племенных владений в составе империи и значительное ослабление центральной имперской власти в IX в. обусловили усиление властных позиций отдельных родовитых семей внутри племенных объединений и привели к формированию влиятельных племенных герцогств, как было, например, с Баварским и Саксонским племенными герцогствами. В эпоху высокого средневековья длительная, но вялотекущая борьба императорской власти со стремящимися к сосредоточению власти в своих руках высшим дворянством в герцогствах достигла окончательной стадии, поскольку племенным герцогам удалось утвердить выборный порядок получения престола, получить полные права

[11] Ries Heinz-Gerd: Deutsche Geschichte, Köln: DuMont, 2009. S. 12–14.

[12] См. подробнее о дискуссии относительно длительности сохранения славяно-полабской общности на территориях Германии, напр.: Witte H.: Wendische Bevölkerungsreste in Mecklenburg. 1905; Егоров Д.Н. Славяно-германские отношения в Средние века: колонизация Мекленбурга в XIII в.: в 2 т. М., 1915; Herrmann J.: Die Slawen in Deutschland. Berlin, 1985; Donat P. Die Mecklenburg vor 1000 Jahren. Zur historischen Situation in der Mecklenburg und bei den Obodriten während der 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts // Ein Jahrtausend Mecklenburg und Vorpommern. Rostock, 1995.

[13] Lauffer Otto. Niederdeutsche Volkskunde. Erfurt, 1917. S. 15.

[14] Подробнее см.: Иванова-Бучатская Ю. Plattes Land: Символы Северной Германии. Славяно-германский этнокультурный синтез в междуречье Эльбы и Одера. СПб.: Наука, 2006.

на управление своими территориями и таким образом осуществлять политическое со-управление империей.

В XIII в. были изданы «Законы в пользу князей» (statutum in favorem principum), которые закрепляли отказ императора от исполнения верховной власти в пределах территорий княжеских владений в таких делах, как чеканка монет, основание крепостей и городов, судебные и таможенные процедуры. В то же время территории не были государственными образованиями в миниатюре, но представляли собой сложные административно-политические организмы. Многие области были поделены между различными господствами, границы были прозрачны и проницаемы, но и существенны: они создавали помеху для взаимодействия жителей разных областей друг с другом, ограничивали миграции, определяли степень и дальность действия законов и указов, определяли политическую активность населения. Некоторые права – в частности, жениться, заниматься ремеслом, получать материальную поддержку в случае бедности – распространялись на подданных только в пределах территориальных областей господства. Таким образом, они были для населения единственным относительно надежным пристанищем, по этой причине люди скорее идентифицировали себя с маленькими территориями, чем с Империей, которая все больше превращалась в абстракцию. Это привело к «территоризации»[15], к возникновению независимых маленьких областей господства, границы и подчинения которых хотя и менялись постоянно вследствие войн, продаж и покупок, браков и наследований, но в то же время неизменно определяли политическую структуру империи вплоть до наполеоновского времени.

Еще одним важным историческим процессом, приведшим к ситуации культурной сложности немецкой нации, стал религиозный раскол между католичеством и реформаторским движением, который разыгрывался в XVI–XVII вв. на германских землях. Следствиями раскола стали многочисленные вооруженные конфликты на конфессиональной почве, опустошительная Тридцатилетняя война, возникновение протестантизма, проникновение и утверждение кальвинизма как новых конфессий. С Реформацией у территориальных властителей добавилось право определять конфессиональную принадлежность подданных на своих территориях по принципу Quius regio, eius religio. По этим причинам внутри границ территорий сложилось относительное культурное единство, однако империи это добавило конфессиональное многообразие. Таким образом, к XVIII в. германское государство (Священная Римская Империя Германской нации, или Первый Рейх) представляло собой лоскутное одеяло из территорий с самостоятельным управлением, княжескими династическими традициями, своими законами и с замкнутым в своих границах населением. Языком общения в пределах территорий были диалекты немецкого языка, отличающиеся друг от друга рядом фонетических, лексических и грамматических особенностей.

После 1800 г. малые территории вошли в состав более крупных государственных объединений, которые отныне определяли политическую карту страны. Однако стойко сохранялось ментальное деление на ландшафты, названия которых восходили к соответствующим племенам и племенным герцогствам, и т. н. мышление в племенных категориях. Королевство Бавария, например, объединяло в своих границах более крупную франконскую и меньшую швабскую области. Каждая группа населения внутри империи, помимо сложившихся культурных и диалектных особенностей, обладала четко выраженным самосознанием и противопоставляла себя иным группам, что выражалось в системе стереотипных характеристик соседних групп.

Один из ярких и ранних примеров таких клишированных портретов различных групп германского населения демонстрирует народный стишок XV в., приведенный Х. Баузингером:

> Пруссы и саксы пьют слишком много.
> На море с рыбами неспокойно,
> А в Вестфалии божественная еда.
> На Рейне красивые жены, как говорят,
> В Майссене немецкий язык особо хорош,
> Во Франконии встречается благородная кровь [...]
> Эльзасцы то ругаются и матерятся, то приносят клятвы,
> Швабы жрут чрезмерно [...][16].

Мышление в рамках регионов и, прежде всего – мышление в категориях племени оказалось более стойким, чем единое государство, оно пережило основание Германского рейха 1871 г. и не утратило своих позиций до настоящего времени. Тому есть множество причин. Разделение сохранялось в основных чертах, несмотря на объединение германских земель под Прусской короной – Германский Рейх был, как и Веймарская республика, федеративным образованием, в которых основная политическая мощь была в руках отдельных земель. Разделение на земли согласно бывшим племенным границам, кроме того, соответствовало органическим представлениям народа. Веймарская конституция подчеркивала разделение народа на определенные племена. Эту идею переняло позднее национал-социалистическое правительство при конструировании немецких областей (*нем.* Gau, „deutsche Gaue“). Конечно, подобные представления о «народном организме» постепенно были преодолены, но в административно-политическом делении ФРГ, состоящей из федеральных земель с теми же племенными или модифицированными наименованиями и

[15] Bausinger H. Typisch Deutsch. Wie deutsch sind die Deutschen. S. 33.

[16] Цит. по: Bausinger H. Typisch Deutsch. Wie deutsch sind die Deutschen. S. 34.

границами, они по-прежнему инкорпорированы. Региональные традиции федеральных земель Германии связаны с соответствующими племенными традициями, наиболее ярким примером которых на сегодняшний день выступают диалекты немецкого языка.

Существует утверждение, будто немцы из разных земель не понимают языка друг друга. Отчасти это утверждение верно: хотя немцы, говорящие на разных диалектах, вполне могут понять сообщенную собеседником информацию, но так же могут распознать по говору представителя другого региона, а в большинстве случаев – идентифицировать региональную и диалектную принадлежность собеседника. Фельетон из «Frankfurter allgemeine Zeitung» наглядно иллюстрирует эту ситуацию:

«Столкновение культур может произойти где угодно, прямо в Бранденбурге, например на летнем празднике к северу от Берлина, где баварец – как и положено баварцу – стоит в очереди за кружкой пива, и неожиданно ему на плечо ложится рука, и потом он слышит голос, говорящий ему на жестком берлинском диалекте:

– А ты из Баварии, как я слышу?

– Гм. Ну да, и что?

– Я недавно был там пару месяцев, работал.

– Угу.

– Боже мой, это совсем другая культура!

– Ой, да ладно.

– Да, слушай, еда вкусная. Люди приветливые. Это совсем другая жизнь! Совсем другая культура!»

Можно было бы сказать, если б разговор не был таким позитивным: «Да, мне тоже так кажется, только наоборот: вашу еду я нахожу невкусной, поведение и обращение хамоватые, особенно у мужчин, когда они говорят быстро и громко, тогда я не понимаю ни слова»[17].

Безусловно, в условиях всеобщей доступности образования и массовых информационных ресурсов наддиалектная форма верхненемецкого литературного языка доминирует: в телевидении, радио, художественной литературе, публицистике и научно-образовательной коммуникации используется верхненемецкий язык, но в неакадемической среде в ситуациях повседневного общения по-прежнему в ходу территориальные диалекты и говоры. Диалектные различия проявляются в фонетических особенностях, именно на них реагирует ухо в первую очередь. На сегодняшний день нет единого представления о точном количестве диалектов и говоров немецкого языка[18], диалектологи выделяют три основные диалектные зоны – нижненемецкую (или нижнесаксонскую), средненемецкую и верхненемецкую – различающиеся основными фонетическими признаками[19]. Внутри них существует ряд диалектов и более дробных говоров, различающихся более тонкими фонетическими особенностями. Как правило, такие особенности локальных говоров дают основание для более дифференцированной локальной самоидентификации и утверждения, что в деревне существует свой диалект: «У нас в Филанке свой *платт*, мы говорим dei hūs, а в Воосмере, например, говорят не так, у них dei hus, у них свой язык. Или в Любтеене, там опять говорят иначе»[20]. Сильные позиции в настоящее время занимают берлинский диалект, франконский диалект с рядом локальных говоров, швабский, алеманский, баденский, верхнебаварский, нижнебаварский, саксонский, нижненемецкий («платтдойч»), рейнские диалекты. Диалекты немецкого языка, по сути дела, представляют собой некий континуум, внутри которого один говор плавно переходит в другой без резких границ. Если на юге и востоке границы диалектов вследствие соседства с народами иных языковых групп четкие, то в северном направлении немецкие диалекты продолжают свою непрерывность в других германских языках – голландском и фламандском, скандинавских и английском.

Язык общения (диалект) в Германии выполняет важную роль маркера региональной принадлежности и культурной идентичности, хотя границы распространения диалектов и региональных идентичностей не совпадают. Скажем, идентичность саарца распространяется на области хождения рейнско-франкского и мозельско-франкского диалектов, баденская идентичность присуща носителям алеманского, рейнско-франкского и южнофранкского диалектов. При этом лингвистические классификации диалектов и их научные названия (если таковые вообще известны) не имеют значения для их носителей, значение имеет региональная принадлежность. Различия диалектов служат почвой для насмешек одних групп над другими и инструментом подачи юмористического в немецкой культуре, т. к. диалект маркирует принадлежность к группе, которая высмеивается согласно стереотипам. В политических и эстрадных юмористических программах также диалект служит сигналом народного,

[17] Seidl Claudius: Integriert euch selber! Leitkulturdebatte // FAZ. 15.12.2015. URL: http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/leitkultur-debatte-integriert-euch-selber-13975439.html (Zugriff 30.06.2016)

[18] Bausinger, H.: Deutsch für Deutsche. Dialekte, Sprachbarrieren, Sondersprachen. Frankfurt/Main: Fischer, 1986. S. 10–11.

[19] Среди этих признаков, например, наличие/отсутствие дифтонгизации корневого гласного (gebruaken/gebroken, joar/jahr, haus/hus), наличие смычного глухого согласного или щелевого / аффрикаты (pund/pfund, appel/apfel, ik/ich, gestern/geschtern, Gast/Gascht), и лексическими особенностями (напр., нижнем. Tüffel литерат. норма Kartoffel, франконск. Bodaggn).

[20] Иванова Ю.В. О традиционных занятиях немцев, их обычаях, обрядах, пище, архитектуре. Мекленбург-Вендланд. Германия. Ксерокопия с автографа. На немецком языке // АМАЭ, К–1, О.2. № 1737. 2000 г. С. 84.

и если разыгрывают сцены с участием народных типажей в противовес политикам и высшему классу, то ситуация классового непонимания подается буквально через неполадки в вербальной коммуникации: взаимное непонимание горожанина, многословного носителя языка телевидения, и крестьянина, говорящего простыми фразами диалекта.

Региональное многообразие проявляется, помимо языка, в материальных формах культуры. Прежде всего, здесь стоит назвать формы традиционного дома, техники строительства и специфику строительного материала, формы народного костюма, региональную кухню[21]. Многообразие в этих сферах обусловлено климатическими различиями регионов и их природных ресурсов, политическими и торговыми традициями, восходящими к временам полунезависимых герцогств и княжеств. И хотя к настоящему времени в материальных формах бытовой культуры региональных различий не имеется в виду стандартизированной унифицированной современной технически оснащенной культуры западного мира, различия традиционных культур территорий перешли в иную плоскость – плоскость идентичности, ее демонстративного аспекта. Степень важности культурно-территориальных традиций для идентичности варьируется в зависимости от типа поселения – в больших городах они утратили свое значение, в сельской местности и средних городах регионализм преобладает. Он подвергается культурализации или экзотизации и предстает в современном мире в виде «внутренней экзотики»[22], продающейся на туристическом рынке.

Миграционные процессы (Тридцатилетняя война, беженцы и переселенцы с восточно-прусских территорий после Второй мировой войны) и общая возросшая мобильность населения внутри страны и в пределах Европы неизбежно привели к неоднородности населения федеральных земель или даже небольших регионов в пределах земель. Если раньше, например, в Юго-Западной Германии в официальной статистике и на уровне повседневного общения можно было говорить о разделении на католические и протестантские деревни, то сегодня такие градации больше не применимы однозначно. В то же время традиции малых регионов и федеральных земель образуют для переселенцев своеобразные ориентиры, под которые рано или поздно подстраиваются сами переселенцы или их ближайшие потомки. Получается, что региональные, бывшие племенные или земельно-политические связи остаются тем масштабом, соответствие которому на повседневном уровне воспринимается как более важное, нежели общенациональная принадлежность.

Таким образом, рассуждая о традиционной культуре применительно к Германии, нужно учитывать исторические и региональные сложности и говорить о множественности культурно-территориальных традиций.

Немецкие идентичности

В силу долгого отсутствия культурного, территориального и государственного единства территории Германии и ее населения, а также ограниченной мобильности и возможностей коммуникации между регионами чувство всенемецкого территориального единства складывалось непросто, а вопрос немецкой национальной идентичности на протяжении всего своего существования отличался неоднозначностью, а порой и болезненной аффективностью. Национальная идентификация переживала периоды подъема и заката. Так, немецкий антрополог Ирене Гётц, исследовавшая идентичности немцев, выделяет периоды сложения нации, и соответственно подъема национализма, в модерне XIX в. (Nation Building), апогея национализма в виде национал-социалистического режима (1920–1940-е гг.), послевоенной денационализации (1945–1990) и период ренационализации после объединения Германии, приходящийся на 2000-е гг. и продолжающийся на наших глазах (Nation Rebuilding, Renationalisierung)[23].

Если национальное самосознание в Германии было выражено слабо, и его нужно было целенаправ-

[21] Региональное многообразие, как известно, существует везде. Чтобы не заниматься пересказами описаний упомянутых форм культуры, приведу ссылки на работы первой половины XX в., посвященные подробнейшим описаниям классической триады «пища / жилище / одежда» и праздников разных земель и регионов Германии: Fehrle Eugen: Badische Volkskunde. Frankfurt/Main, 1924; Wähler Martin: Thüringische Volkskunde. Jena: Diederichs, 1940; Mundigl Josef: Bayerische Volkskunde. München: Neuner, 1955.
Однако при критическом прочтении такого материала следует рефлектировать существенную особенность этих работ: они создавались этнографами-публицистами, которые, как и сама «этнография как наука» (В.Х. Риль), были на службе идеологии и политики. А в политике и идеологии основное направление задавало формирование единой германской нации как «многообразного единства» (Vielfalt in der Einheit; Vielfalt der Einheit). В этнографических описаниях и постановочных фотоальбомах националистических десятилетий (от 1860 до 1940-х) Германия представала как хорошо сохранившаяся доиндустриальная страна с разнообразием красочных живых региональных традиций. Однако красочность достигалась за счет несимметричности материала: описания посвящены крестьянству, при этом игнорировали социальные различия, временную динамику, инновации и наличие иных производящих классов и их традиционной культуры. Таким образом, создавая нормирующий образ нации как общности германских племен, медиальная среда формировала стереотипы, бытующие и определяющие восприятие Германии до настоящего времени.

[22] Kaschuba Wolfgang, Die Einführung in die Europäische Ethnologie. München: C.H. Beck, 2006. S. 131, 172.

[23] Götz Irene. Deutsche Identitaten. Die Wiederentdeckung des Nationalen nach 1989.

ленно формировать, то региональное самосознание, напротив, было сильным и позитивным из-за упоминавшегося выше положения княжеств и отдельных немецких государств по отношению к Империи. Идентификация с территориями в самосознании населения сосуществовала с идущей из глубины веков идеей наднациональной Империи как расширенного горизонта «родины». Таким образом, сложилась традиция двойной идентичности у граждан Германии в XIX и XX вв.: региональная идентичность и национальная, обе взаимодополняли и пронизывали друг друга, не конкурируя друг с другом и не вытесняя одна другую. Один из примеров – празднование народно-национальных праздников в 1860-х гг., которые описывает ведущий немецкий историк национализма Дитер Лангевише: в Вюртемберге в 1859 г. празднование ста лет со дня рождения Шиллера[24], организованное как национальный немецкий праздник, сливалось со швабским народным празднеством, один не противоречил другому, «в великолепии малой родины отражалось великолепие великой немецкой родины. Самые гордые желания и надежды соединялись в одном: хорош Вюртемберг всегда и везде!»[25] Не только красно-черно-золотые флаги развевались на флагштоках, вывешивали и земельные, и городские флаги, а в некоторых местах были представлены флаги всех немецких государств»[26].

Двойная идентификация невербально проявлялась в обращении с символикой на административном или повседневном уровнях: наряду с германским флагом вывешивали флаг земли или города. Эта традиция продолжается и сегодня: в историческом регионе Франкония, входящем административно-политически в федеральную землю Бавария, на садовых участках могут соседствовать национальный флаг Германии с бело-голубым баварским и красно-белым франконским.

Если использовать концепцию imagined community Б. Андерсена[27], то нация вполне может выступать такой воображаемой общностью. В XIX в. модель такой общности в Германии была привлекательна для большинства потому, что сулила вполне осязаемые блага – социально-экономические выгоды от наличия национального государства, гражданские права членов национального сообщества, прежде всего права на социальные и экономические достижения национального государства.

Национальное самосознание нуждалось в формировании и соответствующем воспитании. Для этого уже в XIX в. целенаправленно работали. Идею нации конкретным содержанием наполняли изобретенные традиции[28], генеалогические/этиологические мифы, коллективная память, выраженная в определенных доминантах – личностях, событиях, культурных достижениях и продуктах, знаковых местах. Такие знаковые места и события черпались из славных моментов прошлого, знаменовавших победы, преимущества или иные достижения, возвышающие немецкий народ над остальными и служащие арсеналом позитивной самоидентификации. После вычленения или изобретения таких событий-мифов происходила их идеологическая обработка, усиление, сопряжение с идеей единой нации и распространение из элитарного дискурса в повседневность и «в массы». Прежде всего, идеологи нации обращались к образу Германии как «нации поэтов и мыслителей», давших миру такие имена, как Гете, Шиллер, Кант, Лейбниц, а также такие нагруженные связанными с культурным расцветом ассоциациями локусы, как Веймар и Нюрнберг (место творчества Гете и Шиллера, жизни и творчества Ханса Сакса и Дюрера). Продуктивными оказывались и моменты германского прошлого – не всегда соответствующие позитивному мифу о превосходстве, но переосмысленные идеологией в пользу такого обыденного восприятия: личность и империя Карла Великого или Фридриха Барбароссы.

Определенную сложность представляли поиски генеалогического мифа – эпоса, легенды или иного текста, которые бы повествовали о происхождении народа, олицетворяли бы в концентрированной форме немецкое начало и обеспечивали бы воображаемому сообществу позитивную (национальную) идентификацию. Идеологические искания национального мифа и национальный подъем совпали с процессом становления германистики, которая обращалась к различным текстам. Один из таких текстов, идеологически нагруженный национальной идеей, – «Песня о нибелунгах». Однако, несмотря на немецкую языковую принадлежность эпоса, в нем обнаруживается много уязвимых мест. Так, события и герои относятся

[24] С 8 по 10 ноября 1859 г. был организован большой цикл праздников, объединивший два знаковых события – столетие Ф. Шиллера и одновременно 10-летний юбилей революции 1848–1849 гг. Празднества прошли во всех немецких университетах и более чем в 400 городах страны. Размах празднования юбилея великого поэта был уникальным, а его сопряженность в церемониале и организации с годовщиной несостоявшейся демократической революции подчеркивали национальный уровень и идею события. Вместе с тем шествия как один из элементов праздника сводит национальный уровень к традиционно народному празднику и подчеркивает тем самым неразрывность национального и регионального.

[25] Morgenblatt für gebildete Leser/ 1859/2, 1149. Цит. по: Langewiesche Dieter, Kulturelle Nationsbildung im Deutschland des 19. Jahrhunderts. In: Manfred Hettling, Paul Nolte (Hg.): Nation und Gesellschaft in Deutschland. Hans-Ulrich Wehler zum 65. Geburtstag. München, 1996. S. 50.

[26] Ibid.

[27] Andersen Benedict. Imagined Communities. London, 1983.

[28] Hobsbowm E., Ranger T. The Invention of Traditions. Cambridge University Press, 1983.

к чуждой для Германии Бургундии, сюжет представляет собой не героический эпос, а историю предательства и кровной мести, вскрывает низменные и подлые черты характеров героев, а смерть всех протагонистов в финале и вовсе ставит под вопрос уместность использования эпоса в роли нациеутверждающего мифа[29].

Другим текстом немецкого происхождения является «Легенда о докторе Фаусте», которая как национальный миф также обнаруживает проблематичность: вдумчивый и ищущий Фауст во имя знания заключает греховный пакт с дьяволом и обрекает себя на гибель. История Фауста, как известно, достигла апогея драматизации и судьбоносности в творчестве Гете и Томаса Манна. Как представляется, образ и «комплекс» Фауста сопровождают немецкую нацию на протяжении всей истории, а способность немцев к бесчеловечности и закат «немецкого величия» (в частности, преступления Холокоста и тотальное поражение во Второй мировой войне) фаталистично соотносятся с амбивалентностью немецкого начала, отраженного старой народной легендой – через стремление к свету и созиданию путь к злу и разрушению[30].

Повседневный дискурс также предоставлял особый аресенал символов и знаковых явлений. Гипертрофированные в процессе их осознания, выделения из ряда повседневных привычных вещей и далее распропагандированные идеологами национализма, они становились определяющими для идентичности немца. Такие повседневные символы идентичности апеллировали к полуметафизической категории «национального характера» и должны были представить новую объединяющуюся нацию как особую, узнаваемую ее членами общность людей через усвоенные с детства черты характера, понятия, ценности. Примерами таких символов можно считать понятие Gemütlichkeit, уюта и душевности[31]; или Рождество как интимно-семейный праздник с его атрибутами[32].

Национализм в Германии XIX в. имел этнический (или культурный) характер, в отличие от гражданского (как во Франции, Англии и Нидерландах). Причинами этого считают запоздалое по сравнению с другими европейскими странами вступление в процесс политической модернизации и сложения национального государства[33]. Поскольку до объединения 1871 г. практически не было опыта единого национального рынка[34] и политического управления, к которому можно было бы апеллировать в процессе сложения национальной идентичности (принцип равенства и свободы), Германия нуждалась в представлении хотя бы о том, что составляет культурную и этническую

[29] См. подробнее: Wapnewski Peter. Das Nibelungenlied // Schulze H., Francois E. (Hg.). Deutsche Erinnerungsorte. München: C.H. Beck, 2001. Bd. I. S. 159–170.

[30] См. подробнее: Mattenklott Gert. Faust // Schulze H., Francois E. (Hg.). Deutsche Erinnerungsorte. München: C.H. Beck, 2001. Bd. III. S. 603–620.

[31] Для перевода на русский язык лексемы Gemütlichkeit не существует точного эквивалента, потому что в немецком это понятие объединяет как внешнюю характеристику места (уютный), так и внутренние качества личности (душевный). В периоды национального подъема это качество немецкой натуры подавалось как типично немецкая черта, не свойственная никакому другому народу – задушевность, любовь к красивым мелочам и уюту в доме, к душевному общению в кругу близких. Прежде всего, упор делался на противопоставлении природной немецкой душевности холодному французскому культурализму и расчету (см.: Schmidt-Lauber Brigitte. Gemütlichkeit. Frankfurt: Campus-Verlag, 2003).

[32] Подробнее о немецком Рождестве см.: Иванова-Бучатская Ю.В. Немецкое Рождество: традиционные компоненты, предметы, символы в коллекциях и архивных материалах МАЭ // Культурное наследие народов Европы: Сборник МАЭ РАН.Т. LIX. СПб.: Наука, 2011. С. 8–92. Рождество как символ немецкой культуры также сопрягается с феноменом Gemütlichkeit. Та форма рождества, которая известна сегодня, возникла именно в середине XIX в. с ростом буржуазии и распространением буржуазных ценностей (семья, уют, дом) и совпала с процессом формирования нации, в идеологии которого образ рождества был наделен повышенной значимостью и использован в националистических противопоставлениях Германии и «наследного врага» Франции, а также в конституировании воображаемого сообщества через «национальный» праздничный обряд. Для этого во время франко-прусской войны распространялись тиражированные изображения кайзера Вильгельма у рождественской елки среди простых немецких солдат, и дух немецкого рождества объединял всех от кайзера до оставшихся в тылу солдатских семей, а после войны обычай наряжать елку вместе с вернувшимися солдатами был принесен в те районы Германии, где доселе был неизвестен, и так возникло воображаемое сообщество, обладающее общей, отличной от иных народов, праздничной обрядностью, осознанием исключительности и ценности этого действия.

[33] Götz Irene. Deutsche Identitaten. Die Wiederentdeckung des Nationalen nach 1989. S. 118.

[34] Таможенные границы между немецкими территориями были упразднены только в 1834 г., однако и после открытия границ единый национальный рынок не сформировался: немецкие территории не стали вести торговлю с вновь обретенными соседями, но продолжали вековые традиционные связи. Скажем, у юга Германии были долгие и успешные сотрудничества с Италией и другими странами Средиземноморья, что проявляется сегодня на разных уровнях, вплоть до влияний в архитектуре (барокко), праздничной обрядности (карнавальные формы, рождественские вертепы), и усиливается принадлежностью к одинаковой конфессии – католичеству, тогда как города севера Германии, объединенные в Ганзейский союз, имели торговые сношения скорее со Скандинавией и Русью/Россией, нежели чем с Южно-немецкими государствами.

общность («культурная нация»). Отсюда гипертрофированное внимание к культурным корням и традициям, поиски и нахождения корней в германском общем прошлом, которые обеспечивала этнография (deutsche Volkskunde, немецкое народоведение). Потому и облик науки вплоть до смены парадигмы после 1968 г. определял «генеалогический» сравнительно-исторический метод.

Поиски общегерманского в многоликой культуре немецких земель были компенсацией отсутствия национального государственного единства («философия утешения»[35]), травмы французского владычества и чужеродного культурного влияния. Идея примордиального единства культуры, природы и общества, которое приписывалось германскому духу, реализовывалась в противопоставлении его уже упоминавшейся «искусственной культурности» Франции. Поиски немецкой сущности, «эссенции немецкого духа»[36] и его истоков, свободных от иноземного влияния, далеких от нарастающей и извращающей природу индустриализации определяли немецкий романтизм в литературе, живописи и научных работах гуманитарных сфер соответствующего времени и делали их не только а-историчными, не адекватными современной им повседневности, но и составляли мотив для представлений о «немецкой примордиальной идентичности, сводящей демос к этносу, а политику к эстетике»[37]. Эту идею нации, построенной на принципе общей культуры, исключающей чужие элементы, подхватили и развили различные народные кружки и движения второй половины XIX – начала XX в., вылившиеся затем в идеологию национал-социализма и массовое уничтожение евреев, цыган, славян и инакомыслящих.

Вторая мировая война и тотальное поражение Германии ознаменовали колоссальный разлом в немецкой национальной идентичности. Утрата государственного суверенитета, раздел на зоны оккупации державами-победительницами поставили страну фактически перед нулевой чертой, разделившей не только немецкую, но и всю европейскую и мировую историю на «до» и «после». Немецкая национальная идентичность достигла глубочайшего кризиса за всю историю. Как реакция в первые два послевоенных десятилетия в политическом и широком общественном дискурсах преобладала модель идентичности, сводящейся к «перспективе жертвы»[38]. Роль жертвы легитимировалась доминантами коллективной памяти, которыми выступали события недавней немецкой истории – разгром армии Вермахта, воспринимавшейся чистой и не запятнанной преступлениями, значительные территориальные потери, разрушенные бомбежками немецкие города (Дрезден, скажем, стал одним из мест памяти немецкой нации), огромное число погибших и беженцев с утраченных территорий Восточной Пруссии, Судет и Силезии. Пристальное внимание к теме изгнания и переселения перевернуло укоренившиеся представления о родине и земле, и в связи с этим – привело к ощущению утраты традиций, конституирующих коллективную идентичность. В официальном и научном дискурсах это привело к пересмотру понятия родины и идентичности, основанной в немецкой традиции на единстве территории, происхождения и культуры[39]. Тема Flucht und Vertreibung (*нем.* «бегство и изгнание») стала одновременно травмой нации и одним из национальных мест памяти. Помимо этого, не стоит забывать, что для большинства немцев, так или иначе соучаствовавших в национал-социалистическом режиме – как солдат Вермахта, эсэсовцев, штурмовиков и членов их семей, так и рядовых граждан, молча наблюдавших за происходящим или использовавших свои расовые преимущества в профессиональной карьере и в быту – 8 мая 1945 г. означало скорее поражение их страны, на идее превосходства которой они были воспитаны, нежели освобождение от национал-социалистического режима[40].

Пересмотр перспективы жертвы и переосмысление послевоенной национальной идентичности стали возможны со сменой поколений и демократизацией общества. Новая государственная формация (республика), новая конституция, ставящая во главу угла демократические ценности, новая социальная и экономическая структура государства, процессы против национал-социалистических преступников, затронувшие все общество (денацификация и дебаты о коллективной вине), повысили уровень саморефлексии общества и укрепили в нем консенсус о коллективной вине и ответственности за преступления национал-социализма как национальной травме XX в.[41] Эти движения заставили пересмотреть идентичность немцев как «культурной нации» поэтов и мыслителей: цитируя Теодора Адорно, «Холокост не

[35] Beyme von Klaus. Deutsche Identität zwischen Nationalismus und Verfassungspatriotismus. In: Manfred Hettling, Paul Nolte (Hg.): Nation und Gesellschaft in Deutschland. Hans-Ulrich Wehler zum 65. Geburtstag. München, 1996. S. 82.

[36] Götz Irene. Deutsche Identitaten. Die Wiederentdeckung des Nationalen nach 1989. S. 120.

[37] Цит. по: Ibid.

[38] Кауганов Е.Л. Содержание и динамика немецкой национальной идентичности после Второй мировой войны (1945–2000-е гг.). Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 2016. С. 35–37.

[39] Kaschuba W.: Die Einführung in die Europäische Ethnologie. München: C.H. Beck, 2006. S. 136–139; Bausinger H. Volkskunde. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde e.V.; 1999. S. 141–159.

[40] Jarausch Konrad H. Die Umkehr. Deutsche Wandlungen 1945–1995. München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2004. S. 19–20.

[41] Адорно Т. Что значит «проработка прошлого?» (1963) // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3 (40–41). URL: http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ado4.html (дата обращения: 01.07.2016).

оставил места поэме»[42]. Режим национал-социализма и признанное участие в нем широких масс населения дискредитировали национальные символы этнокультурными классификациями и сплошной национализацией культуры.

Мысль о том, что «после Освенцима больше нельзя гордиться немецкой культурой»[43], как зеркало, отразила смена исследовательских парадигм в гуманитарных дисциплинах послевоенной ФРГ. Самый яркий пример – немецкая этнография/народоведение, до 1945 г. служившая наиболее верным проводником национальных (и нацистских) ценностей и не только сменившая к 1980-м гг. свое наименование, но и отказавшаяся от исследований «традиционной» культуры и поиска континуитета в пользу изучения динамических культурных процессов, социальных практик «здесь и сейчас», непоследовательностей и конфликтов в культуре при необходимой критической научной саморефлексии[44].

Таким образом, считается, что наибольшее значение в общественном дискурсе и культуре памяти послевоенной Германии имеет травма нацистской диктатуры, именно она служит причиной отказа от былых национальных мифов на официальном уровне. Вместо героизации прошлого официальная политика идентичности Германии открывала поиск новых форм (пост)национальной самоидентификации граждан государства, исходя из самокритичного и рефлексивного переосмысления собственной истории и проведения ее через фильтр опыта национал-социалистической диктатуры. Национал-социалистическое прошлое и ответственность нации за преступления Второй мировой войны как точка отсчета новой общественной модели, реализованной Германией после 1945 г., составляют важнейший компонент конструкта немецкой национальной идентичности.

Отказ от национального был не только официальной линией государства, но и проявлялся на повседневном и приватном уровнях. Показательно, например, отношение немцев к своему флагу. Ирене Гетц, рефлектируя над собственным опытом, приводит эпизод посещения американских друзей на их ранчо в 1990-е гг., где в честь гостьи был поднят баварский бело-голубой флаг и произнесены извинения по поводу отсутствия в магазинах США черно-красно-золотого национального. В этот момент антрополог поймала себя на снисходительной улыбке в адрес хозяев, чувстве облегчения (что позорный национализм не был явлен) и одновременно удивления непринужденностью обращения с национальным в приватном пространстве и повседневной жизни, которое могут себе позволить американцы[45].

Сходные ситуации и комментарии относительно национальности и ее символов приходилось записывать в 2000 г. при работе в деревнях Мекленбурга – Передней Померании: на садовых участках принято ставить высокие белые флагштоки, но мне ни разу не попались на глаза государственные флаги: вместо них – земельные флаги, или как вариант – флаги любимых футбольных клубов. Часто в качестве комментария такой ситуации или предпочтительно регионального самоотнесения информанты ссылались на принятую в обществе тенденцию отрицания каких-либо общенемецких ценностей как результата пережитого опыта экстремального национализма[46], т. е. воспроизводили общественный дискурс второй половины XX в.

В то же время и в послевоенном XX в. «идентичностьобразующие» события и мифы не исключали национальный (националистический) аспект и потому отличались сложностью и противоречивостью. Так, наряду с Освенцимом как негативным символом истории ФРГ существовали и позитивно окрашенные, связанные с послевоенными достижениями нации – Немецкая марка (*нем.* DM) или «чудо Берна» (*нем.* Das Wunder von Bern, победа национальной сборной в чемпионате мира по футболу 1954 г.). Новейшие исследования немецких идентичностей показали, что эти противоположные и несравнимые друг с другом категории становления национального самосознания после 1945 г. имеют равный вес в послевоенном общественном и медийном дискурсе и в равной степени составляют послевоенную историю[47]. В обыденном сознании укоренившаяся идея немецкой культуры как столпа немецкой идентичности также прочно сосуществовала с негативной идентификацией. Указанные символы мотивировали на повседневном уровне гордость и позитивную идентификацию с нацией, что было обусловлено удовлетворением подавляющего большинства граждан ФРГ своей жизнью и достат-

[42] Götz Irene. Deutsche Identitaten. Die Wiederentdeckung des Nationalen nach 1989. S. 126.

[43] Ibid.

[44] См., напр.: Kaschuba W. Die Einführung in die Europäische Ethnologie. S. 20–108.

[45] Götz Irene. Deutsche Identitaten. Die Wiederentdeckung des Nationalen nach 1989. S. 41–44.

[46] Аудиотека отдела европеистики. Записи интервью и расшифровки. Колл. № А–2. Северная Германия, Мекленбург – Вендланд. 2000 г.; Иванова Ю.В. О традиционных занятиях немцев, их обычаях, обрядах, пище, архитектуре. Мекленбург; Вендланд. Германия. Ксерокопия с автографа. На немецком языке // АМАЭ. К–1. О.2. № 1737. 2000 г. С. 5, 50, 74, 75.

[47] Scharrer Hans Eckart. 50 Jahre D–Mark. Zeitgespräch. In: Wirtschaftsdienst. 1998 / VI, S. 319 // Jahresrückblick 1998: 50 Jahre D–Mark. URL: https://www.tagesschau.de/jahresrueckblick/meldung125836.html (Zugriff: 21.07.2016); James Harold: Die D–Mark // Schulze H., Francois E. (Hg.). Deutsche Erinnerungsorte. München: C.H. Beck, 2001. Bd. II.S. 434–450.

ком – когда речь идет, например, о явлении-символе «экономического чуда» (*нем.* das Wirtschaftswunder) 50-х годов или демократических достижениях страны. В этом смысле послевоенный немецкий национализм дефинируется как «конституционный патриотизм» (*нем.* Verfassungspatriotismus)[48].

Еще одной травмой послевоенной истории Германии, отразившейся на национальной идентичности, был раздел страны, не прекращающийся на ментальном уровне и до наших дней: провозглашение в 1949 г. ГДР и ФРГ, Берлинская стена 1961 г., формирование двух различных государственных систем и обществ, еще более усилившее культурную сложность Германии. Политика Конрада Аденауэра укореняла эту травму и одновременно – противоречие в национальной идентичности: она была направлена на сближение с западными державами и полностью обращена к интеграции в западный мир с его демократическими ценностями, тогда как стремление к возвращению единства немецкого государства отсутствовало.

Вторая половина XX в. в отношении идентичности охарактеризовалась для Германии процессом денационализации как последовательной реализации новой постнациональной политики. При этом надо отметить, что денационализация идентичности и общества происходила и в ГДР, однако формы и обоснования этого процесса там были иные. ФРГ отказалась от традиционных национальных ценностей и символов – помимо результата рефлексии над пережитым опытом гипертрофированного национализма – по вполне политическим причинам: элиты страны преследовали цель европейской интеграции, которой национальная идея представляла помеху, ибо она исключает чужих, ведет к ксенофобии и затрудняет взаимодействие с рабочими мигрантами, которые массово приезжают в Германию с 1950-х гг.[49] Политические элиты ГДР предприняли отказ от всех прежних национальных ценностей и норм, чтобы на символическом уровне подчеркнуть новый путь нового государства, «чистого от фашизма» и империалистического прошлого. Денационализация была девизом строительства наднациональной социалистической общности (пролетарский интернационализм).

Крах социалистической системы и объединение Германии в 1989 г. перекроили не только послевоенную историю Германии, но и политическую карту Европы, и расстановку политических сил в мире. Вновь Германия оказалась перед «новым началом», с которого начались рассуждения и публикации в медийном дискурсе о срастании двух обществ в один народ, снова зазвучала идея строительства нации на базе единой культуры. Но эта идея скоро сменилась разочарованием от неизгладимых различий между немцами бывших ГДР и ФРГ: «Немецкий народ не обладает культурным, социальным и ментальным единством»[50], а в прессе все больше распространялись карикатуры и образы «стены в головах», свидетельствующей о ментальных различиях и стереотипизации немцев по обе стороны бывшей Берлинской стены. За время существования двух государств сложились два различных общества, обладающие каждое своей историей и установленным в официальном и повседневном дискурсах отношением к немецкой истории, соответственно, историческим самосознанием, культурой повседневности, различными рабочей и профессиональной культурами.

Западные и восточные немцы называют друг друга пренебрежительно «осси» и «весси» от немецкого Osten (восток) и Westen (запад); в кругах, где требуется политкорректность, такие термины отсутствуют, но уточнение, как правило, все равно проводится: ein Ostdeutscher (*нем.* «восточный немец»), или: sie ist vom Westen (*нем.* «она с запада»). Мне неоднократно приходилось фиксировать примеры повседневного восприятия таких различий в разных ситуациях. Так, в 2000 г. во время двухлетней стажировки в восточнонемецком Грайфсвальде мне довелось провести несколько дней в знакомой семье в г. Ратинген, что расположен в индустриальном районе на Рейне, в бывшей ФРГ. Глава семьи происходил из ГДР, где прожил все молодые годы, а затем, не выдержав тягот социалистического строя своей страны и контраста с благоденствием соседней ФРГ, бежал туда и женился на дальней родственнице, жившей в Западной Германии. Несмотря на материальное благополучие и вожделенный «западный» стиль жизни, в застольных разговорах неоднократно выяснялось, что в ссорах с падчерицами камнем преткновения было именно восточное происхождение их «папы»: «Ах ты, поганый осси!», – были слова девушки, которые с досадой приводил мой знакомый.

В связи с закрытием многих предприятий, организаций и институтов в бывшей ГДР после объединения, а также замещения ряда руководящих должностей выходцами из ФРГ, которые считались более квалифицированными и соответствующими стандартам западной страны, многие восточные немцы остались без работы. В свою очередь, для жителей «старых» федеральных земель были введены особые отчисления – добавка к налогам от пяти до семи процентов (*нем.* Solidaritätszuschlag), декларированные как средства, идущие на восстановление «отсталой» инфраструктуры «новых» федеральных земель. Эти факты также существенно остудили первоначальный энтузиазм от объединения, поселив в душах взаимное недовольство и разочарование, которые усиливались тем более, чем более заметны были поведенческие различия. Однажды в 2004 г. в Лейпциге мы вместе с коллегой из Бонна

[48] Хабермас Ю. Постнациональная констелляция и будущее демократии // Логос. 2003. № 5 (39).

[49] Ср.: Kaschuba W. Die Einführung in die Europäische Ethnologie. München: C.H. Beck, 2006. S. 141–142, 182.

[50] Götz Irene. Deutsche Identitaten. Die Wiederentdeckung des Nationalen nach 1989. S. 138.

спешили из института на транспорт, трамвай уже стоял на остановке, но как только мы подошли, водитель закрыл у нас перед носом двери и уехал. Знакомая советским людям ситуация. «Неслыханно! Им что тут, не доплачивают что ли?!!», – была возмущенная реакция западной коллеги, которая подразумевала не в последнюю очередь и взыскиваемые с нее деньги на восстановление восточных земель.

Следствием разочарования в строительстве единой нации стало новое усиление регионализма. В ходе полевой работы в деревнях Северной Германии в 2000 г. нам неоднократно приходилось фиксировать предпочтение региональной или даже узколокальной (в рамках одной деревни) самоидентификации, нежели общенемецкой: «Я – мекленбуржец»[51]; «Я бы сказал: я – северный немец. Или мекленбуржец, тоже подходит»[52]; «Жители Пихера замкнуты в рамках своей деревни, и даже тех, кто проживает здесь 30 лет и более, они считают за чужаков, приезжих»[53]; «Жители Глайзина отличаются от жителей других деревень, скажем, от Пихера или Варлова, прежде всего своим дружелюбием и приветливостью. Они никогда не будут относиться к вам с недоверием, всегда готовы помочь»[54]. Наряду с традиционным регионализмом (земельным) и конструированным противопоставлением культур и обычаев северных и южных немецких земель (которое артикулировано во втором примере) появилось еще одно – восток и запад, «осси» и «весси»[55].

В связи с неоднородностью объединившейся нации и долгим периодом существования разных государств с противоположными официальными дискурсами сложилась очевидная несимметричность национальной идентичности. ГДРовцы хотели быть немцами и видели себя частью некогда единой общности, воплощавшей идеалы и символы культурной нации «поэтов и мыслителей», в то время как по другую сторону стены печать позора и преступлений гитлеровского режима заставила отказаться от прежних общенациональных символов и ценностей. После фактического вливания восточных земель и приспособления к системе ФРГ, восточные немцы столкнулись с совершенно чужой для них идентичностью, а их вожделенная общенемецкая национальная не годилась, не принималась[56].

Анализируя многообразие способов обхождения с осознанием отсутствия единства нации, Ирене Гетц выделяет три модели идентичностей: модель коррективы, выражающаяся в регионализме («мы все не просто вообще немцы, но представители разных конкретных регионов»), компенсаторную модель («если уж мы считаемся немцами второго сорта, тогда мы образуем собственный этнос»), модель альтернативы («поскольку «немецкость» и национальное самосознание – нерелевантные категории, тогда я буду придерживаться представления, что я восточный или западный немец»)[57].

После 2000 г. отношение к конструкту национальной идентичности и феномену национальной гордости постепенно меняется, и в обществе с этого времени сосуществуют тенденции де- и ренационализации. В этом сыграл роль ряд исторических процессов. В частности, глобализация экономики и рынков (Европейское экономическое пространство, единая европейская валюта, слияния и интернационализация концернов и банков), глобализация в политике (Военное вмешательство США и европейских держав в конфликт Косово как пример реализации борьбы за общеевропейские демократические ценности без учета национальных границ и суверенитета) и медиальных ресурсов (Интернет). Массовые миграционные процессы в Европе и изменения в системе гражданства Германии с 2000 г.[58] вели к денационализации и

[51] Иванова АМАЭ (полевые материалы автора). Л. 5.

[52] Там же. Л. 75 об.

[53] Там же. Л. 84 об.

[54] Там же. Л. 55.

[55] Götz Irene. Deutsche Identitaten. Die Wiederentdeckung des Nationalen nach 1989. S. 138.

[56] См., напр., эмоциональные размышления писательницы Риты Кучински, уроженки Берлина: Kuczinsky Rita: Vereint und dennoch durch Welten getrennt. Von der Schwierigkeit, eine Deutsche in Deutschland zu sein // SZ. 16.2.1999. 15.

[57] Götz Irene. Deutsche Identitaten. Die Wiederentdeckung des Nationalen nach 1989. S. 143.

[58] 1 января 2000 г. вступил в силу закон, согласно которому дети иностранцев, рожденные в Германии, получают двойное гражданство и по достижении совершеннолетия получают право выбирать, паспорт какого государства они получат. Еще до принятия закона среди фракций Бундестага и в средствах массовой информации развернулись дебаты относительно мигрантов и двойного гражданства, которое имело много противников [URL: http://www.berliner-zeitung.de/bundestag-entscheidet-ueber-staatsbuergerschaftsreform-union-droht-mit-klage-gegen-doppelpass-16667588 (дата обращения: 05.07.2016)]. Усилившиеся потоки переселенцев и реформа гражданства послужили толчком к развитию еще одной дискуссии. Председатель фракции ХДС Фридрих Мерц спровоцировал в прессе дебаты относительно «ведущей культуры» и «ведущих ценностей» (*нем.* Leitkultur-Debatte), к которым должны приспосабливаться интегрирующиеся в немецкое общество мигранты. Его основная идея была в том, что в результате травмы и пересмотра националистического прошлого немцы лишились основных национальных ценностей и символов, но по-настоящему открытым к чужому может быть лишь то общество, которое уверено в себе и своих ценностях. Поэтому немцы должны сначала сознательно придти к общему мнению, какому «кодексу» должны подчиняться те, кто хочет принадлежать к нам» (FAZ 25.10.2000). Оппоненты Ф. Мерца аргументировали тем, что этнизация общественных ценностей, которым должны следовать

превалировании пост- или транснациональных моделей идентичности индивидуумов и государств.

Тенденции европеизации затронули и политику идентичности. В этом смысле денационализация была идеологически представлена движением от традиционного для Германии, отжившего этнизированного понятия нации к модели нации по принципу согражданственности, принятой в других западноевропейских странах и единственно продуктивной в объединяющейся Европе. Такая модель предоставляет возможность, скажем, арабу или сирийцу как «немцу по выбору» стать таким же патриотом Германии и ее конституции, как и немцу по крови[59].

Стремления (или требования) европеизации наблюдаются и в гуманитарных науках в смысле включения любого поля профессиональной деятельности в расширенный европейский контекст, что симптоматично иллюстрирует, например, самая первая строка Введения в краткую историю Германии, изданную в 2005 г.: «Противоречивая и неоднозначная история немецкой нации тесно вплетена в общеевропейскую историю...»[60] Сравнительной перспективой для изучения различных культурных феноменов в этнографических дисциплинах Германии нынче выступают не другие немецкие регионы, а Европа. Трансформация дисциплины «немецкая этнография» в «европейскую этнологию», Музея (немецкой) этнографии в Музей европейских культур (Берлин) на уровне названий – также одно из проявлений идеологии европеизации: «Должна присутствовать Европа. Мы должны быть европейскими», – фраза, которую часто произносит директор упомянутого Музея при обсуждении концепций мероприятий и выставок[61]. Кстати, история маленького и не очень значимого в музейном ландшафте Берлина Музея европейских культур показательно иллюстрирует тенденции относительно национального, имевшие место в разные эпохи в немецком общественно-политическом дискурсе:

И тогда [1950-е гг.] Вольфганг Штайниц, наш сильный партнер со стороны академии, сказал: почему бы не назвать просто Музей этнографии? А уточнение – немецкий ли, польский или русский или не знаю какой еще – мы опустим, это национальное обозначение, потому что это бессмысленно, эта война показала нам, что такая категория нестабильна, так что музей [...] потому что культуры так или иначе испытывают взаимовлияния, и через передвижения, миграции людей многое заимствуется, что уже нельзя назвать немецким или объяснить немецким происхождением. Да и в собрании потом было много вещей, музей ведь основан был Рудольфом Вирховым (1880-е гг.), и он уже тогда имел тенденцию не ограничиваться Германией, но мыслил европейски. Но в то время политика была национальной, все было направлено на нацию, так что он должен был собирать немецкие костюмы и изделия – и вот тут хорошо видно, насколько такая культурная институция каждый раз зависима от политических условий. Это совершенно понятно. После музей стал называться Музей немецкой этнографии, но я думаю, что это правильный шаг, назвать только Музей этнографии и вообще не давать национальное обозначение. Потом пришло объединение Германии. В Далеме музей назывался еще Музей немецкой этнографии. Но каждый осознавал, что это неправильно, так нельзя было называть, и тогда после 1990 г. музей назвали Музеем этнографии. А после 1999 г. он стал музеем европейских культур, его реорганизовали и переименовали. И это совершенно замечательная и интересная история, как и вообще история дисциплины, ведь политическая обстановка в Европе в самом деле сильно изменилась. И вместе с тем культура также стала более сложная и многогранная, культура вообще приняла иной облик, и музей должен это рефлектировать»[62].

Итак, процессы глобализации и европеизации включали ответное движение ре-национализации как защитный или компенсаторный механизм: когда ощущается угроза исчезновения и вытеснения старых национальных символов, отсылающих к этническому государству, они реактуализируются. Пример тому – празднование 50-летия немецкой марки как эмоционально нагруженного символа национального экономического успеха перед прекращением обращения и вводом евро[63].

С этого времени постепенно и не без трудностей[64] утверждается мотив гражданской нации с рав-

---

мигранты, ведет к исключению их из общества (нации), невозможности идентификации с ним и интеграции. URL: http://www.bpb.de/apuz/26535/leitkultur-als-wertekonsens?p=1http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/leitkultur-debatte-integriert-euch-selber-13975439.html (дата обращения: 05.06.2016)].

[59] Tibi Bassam. Leitkultur als Wertekonsens. Bilanz einer missglückten deutschen Debatte // Aus Politik und Zeitgeschichte. Ausgabe 1–2/2001. URL: http://www.bpb.de/apuz/26535/leitkultur-als-wertekonsens?p=1; http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/leitkultur-debatte-integriert-euch-selber-13975439.html (Zugriff: 05.06.2016).

[60] Ries, Heinz-Gerd: Deutsche Geschichte, Köln: DuMont, 2009. S. 7.

[61] Бучатская Ю.В. «Этнография этнографов». Антропология академической жизни Берлина. Поездка 3.01.08–13.09.2013. Полевой дневник. АМАЭ РАН, К-1, О.2, № 1954. Л. 7, 19.

[62] Интервью с доктором Эрикой Карасек, директором Музея немецкой этнографии, Музея европейских культур с 1971 по 1999 г. 8 августа 2013 г., Эркнер // ПМА 2013.

[63] Scharrer Hans Eckart. 50 Jahre D–Mark. Zeitgespräch // Wirtschaftsdienst. 1998. VI.S. 319–322.

[64] Достаточно упомянуть эпизодические выступления правых экстремистов и неонацистов в различных городах Германии. В 2008 г. во время полевого стационара

ным участием в ней мигрантов, сограждан с иным национальным и культурным прошлым, и концепция общества, принимающего мигрантов (*нем.* Einwanderungsgesellschaft). За модель новой немецкой нации по принципу сограждания была взята «Берлинская республика»[65]. В этом смысле Берлин как новая столица объединенного государства стал средоточием новых национальных символов и послужил центром институциональной и содержательной привязки официального дискурса о национальном: именно Берлин стал местом, в котором произошел символический акт объединения и которое в большей степени столкнулось с мигрантами; именно в Берлине как столице вершилась политика относительно переселенцев и новой объединенной страны.

После лета 2006 г. наблюдается поворот в обхождении с национальным на личном и повседневном уровнях, и связан он с проводившимся в Германии Чемпионатом мира по футболу. Спортивный азарт объединил болельщиков за национальную сборную, а выбор Германии в качестве места проведения «WM 2006» сыграл свою роль в воскрешении национальной гордости и объединил новое поколение немцев по обе стороны стены в ликующее (национальное) целое. С лета 2006 г. можно все чаще наблюдать развевающиеся государственные трехцветные флаги над садовыми участками, на балконах частных квартир и студенческих общежитий, сувенирные черно-красно-золотые флажки и символику для спортивных болельщиков (рис. 2). Спортивные триумфы Германии последних десятилетий, с одной стороны, являются продолжением «чуда Берна» как символа позитивной национальной идентификации, с другой – рождают новый феномен, представляющий собой «Party-национализм»[66], форму «фестивализации» национального на волне общей эйфории от массового (спортивного) праздника. Спортивные события, как и позитивный эмоциональный подъем праздника, как известно, объединяют людей, которых разъединяют политические или культурологические конструкты. Именно в таком контексте появляется возможность двойных и более идентификаций: живущий в Берлине турок может болеть с равным азартом и неравнодушием за турецкую и немецкую сборную, демонстрируя флаги Турции и Германии[67].

Не в последнюю очередь на развитии Party-национализма сказалась работа по национальному «брендингу» – оформлении и представлении нации как (товарной) марки на мировом рынке – марки, за которой стоят немецкие товары, страна как политический и экономический партнер, Германия как туристическая цель. «Национализм является новой конъюнктурной темой»[68]. При этом новый национализм обретает иное, по сравнению с предыдущим опытом XIX и XX вв. лицо. В продуктах брендинговых кампаний, организованных и идеологически проработанных массовых мероприятиях конструируется образ Германии как мультиэтничного гражданского общества, преодолевшего не только гомогенизирующую идею немецкости и стремление ассимилировать любое чужеродное влияние, но и послевоенные антинациональные аффекты[69].

Мигранты, культуры, сцены, стили жизни

Сегодняшняя Германия – страна мигрантов. Миграция для Германии – явление не новое, оно началось еще в XIX в. с рабочей миграции поляков в стремительно развивающиеся индустриальные регионы. Однако это были в основном поляки из восточных областей Германской империи, поэтому данный процесс представлял собой внутреннюю миграцию.

Значительная внутренняя миграция затронула Германию сразу после окончания Второй мировой войны. Это упоминавшееся переселение с отчужденных территорий. Выходцы из Силезии, Восточной Пруссии и Судет, переселившись в западные области страны, были культурно чужими в принимавшем их обществе. Директор берлинского Института европей-

в Германии я наблюдала общественные дебаты, проходившие в университетском городе Бамберг (Бавария), где готовилась крупная акция правых. В ответ на готовящийся митинг университетская и религиозная общественность, а также совет по делам мигрантов выдвинули лозунг «Bamberg bleibt bunt» (Бамберг останется многообразным), и стартовал ряд общественных проектов в виде подиумных дискуссий, Мультикультурного праздника с множеством платформ выражения, ярмарки, мультирелигиозные мероприятия и спортивные проекты, задействовавшие жителей Бамберга разных национальностей.

Сегодняшняя миграционная политика Ангелы Меркель и строящиеся по всей стране лагеря для сирийских беженцев также получают в обществе дискуссионную оценку. Сторонникам последовательной политики европейской солидарности в помощи беженцам и жертвам войн противостоит новое движение PEGIDA, аргументирующее свои активные выступления опасениями относительно исламизации западного мира, которые поддерживаются некоторыми органами СМИ, в частности Интернет-ТВ COMPACT, распространяющее в сетях карикатурное фото канцлера в хиджабе (COMPACT 1/2015 – Merkel Multikulti contra PEGIDA).

[65] По аналогии с исторической Веймарской республикой, т. е. республиканская форма государства эпохи Берлина как столицы.

[66] Götz Irene. Deutsche Identitaten. Die Wiederentdeckung des Nationalen nach 1989. S. 16.

[67] Zürn M., Hurrelmann K., Häußermann H. Was sagt die erste Hertie-Berlin-Studie über die Stadt und ihre Bewohner? // Hertie-Berlin-Studie. 2009. Hg. Gemeinnützige Hertie-Stiftung. Hamburg: Hoffman und Campe, 2009. S. 291.

[68] Götz Irene. Deutsche Identitaten. Die Wiederentdeckung des Nationalen nach 1989. S. 210.

[69] Ibid. S. 16.

ской этнологии (до 2014 г.) профессор Вольфганг Кашуба, родители которого переселились в Баден-Вюртемберг из Силезии, вспоминал, как в детстве он часто в драках с местными мальчишками был бит за то, что «не наш, чужой, другой»[70].

В 1950-е гг. началась новая волна рабочей миграции в ФРГ в связи с растущей экономикой и недостатком человеческих ресурсов вследствие потерь во время войны и закрытием немецко-немецкой границы. Первыми трудовыми мигрантами, легализованными межгосударственными соглашениями, были итальянцы (после 1955 г.), затем греки и испанцы (1960), турки (1961), марокканцы (1963), португальцы (1965), тунисцы (1965) и югославы (1968). До 1970-х гг. в ФРГ приехало более 4 млн *гастарбайтеров*. В следующем году федеральное правительство облегчило процедуру продления трудовых договоров и переезд семей мигрантов, чем воспользовалось большинство мигрантов, и остались в Германии. В 1979 г. в отчете Ведомства по делам иностранцев депутат Хайнц Кюн впервые указал на фактический процесс переселения в Германию под видом «гостевой работы», т. к. число мигрантов, планирующих возвращение на родину неуклонно снижалось. Таким образом, впервые члены правительства обозначили Германию как страну миграции[71].

После 1989 г. Германия принимает наибольшее количество переселенцев из стран восточного блока, прежде всего – граждан, признающих немецкое происхождение[72], и евреев бывшего СССР, обеспечивая облегченную процедуру въезда в страну. Спорадические переселения этих групп населения случались уже с 1950-х гг., однако массовый характер они приобрели вместе с распадом Советского Союза, крахом социалистической системы и экономическим упадком[73]. Статистические данные утверждают, что с 1992 по 2015 г. в Германию переселилось 1 822 996 человек из стран бывшего СССР и СНГ[74]. В последние два года в связи с войной в Сирии Европа – и в первую очередь Германия – принимает новую волну мигрантов из стран Ближнего Востока и Африки[75].

Мигранты стали неотъемлемой частью немецкой повседневности, их пестрые и разнообразные культуры повседневности в особенности характерны для облика больших городов-метрополий, таких как Франкфурт, Кельн, Дюссельдорф, Гамбург, Берлин.

Идея Берлина как модели новой немецкой нации объясняется не только его нынешним столичным положением и потому позицией формального примера для остальной страны. Берлин среди крупных городов Германии представляет особое и во многом уникальное явление в силу своего блестящего прошлого, исторического нахождения в обеих частях разделенной нации, арены мирной народной революции 1989 г., города турецких и советских мигрантов, города альтернативных арт-проектов и креативного класса (рис. 3, 4). Все эти события и социальные среды привносили в городскую культуру Берлина свои особенности.

Многообразие культур и толерантность населения всегда были характерной чертой метрополий, о которой писал Георг Зиммель еще в начале XX в. Разнообразие стилей общения, поведения, самопредставления – самых разных культур и субкультур сосуществует и питает само себя в современной метрополии как пространстве, характеризующемся одновременно плотностью и размахом. Оно отличается гетерогенностью за счет конкуренции новых культур и модных течений с существующими. В небольшом поселении можно привлечь внимание только через отличие от других, через постоянные создания таких отличий, тогда как в большом городе для любой новой, будь она даже странной, идеи или идентичности всегда найдется достаточная публика, чтобы утвердить новое направление. И в этом инновационная сила метрополии[76]. Берлин 1920-х гг. был

[70] ПМА 2013.

[71] Chronik „Migrationsgeschichte und Integrationspolitik in Deutschland“ // Bundeszentrale für politische Bildung. URL: http://www.bpb.de/lernen/grafstat/projekt-integration/134770/chronik-migration-und-integration-in-deutschland?p=2 (Zugriff: 27.07.2016).

[72] Данная группа российских немцев, эмигрировавших из республик СССР в ФРГ определялась «Федеральным законом о изгнанных» [Bundesvertriebenengesetzt, BVFG, §4] и называлась «Aussiedler» (переселенцы) или даже «Heimkehrer» («возвратившиеся на родину»). Граждане, переселившиеся в Германию после 31 декабря 1992 г., получили статус «поздних переселенцев» (Spätaussiedler). Под поздними переселенцами понимаются представители немецкого этноса, которые пострадали вследствие войны и ее последствий и покинули определяемые «Федеральным законом об изгнанных» области расселения после 31 декабря 1992 г. в ходе реализации федеральных мер по приему переселенцев и обосновавшиеся в течение 6 месяцев на постоянном месте жительства в пределах ФРГ.

[73] Kessle Judith: Beispiel Berlin: Jüdische Migration aus der ehemaligen Sowjetunion seit 1990. 2003. URL: http://www.berlin-judentum.de/gemeinde/migration-1.htm Zugriff 15.07.2016

[74] Bundesverwaltungsamt. Statistiken zum Aussiedleraufnahmeverfahren. Spätaussiedler und ihre Angehörigen. Zeitreihe 1992–2015. Herkunftsstaaten ehemalige Sowjetunion. URL: http://www.bva.bund.de/SharedDocs/Downloads/DE/BVA/Staatsangeh%C3%B6rigkeit/Aussiedler/Statistik/Zeitreihe_1992_2015.pdf?__blob=publicationFile&v=3 (Zugriff 15.07.2016).

[75] Официальное число подавших прошение о принятии в качестве беженца в январе 2016 г. составило 873 596 человек (Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. Aktuelle Zahlen zu Asyl 06/2016. URL: www.bamf.de. Zugriff 22.07.2016).

[76] Simmel Georg: Die Großstädte und das Geistesleben (1903) // Gesamtausgabe. Bd. 71: Aufsätze und Abhand-

именно такой культурно-либеральной, многоликой, густонаселенной метрополией, центром технических инноваций и культурных провокаций (достаточно вспомнить расцвет кабаре и кино, которые считались низким искусством, но привлекали в Берлин охотников за впечатлениями из других метрополий). После нацистского режима и 1945 г. Берлин утратил свою многоликость; разделенный стеной, город стал символом эпохи. В своей панельной советской архитектуре, названиях улиц и памятниках антифашистам город хранит память о социалистическом прошлом ГДР, привилегированным городом и столицей которой он являлся (рис. 5).

Сегодня город снова объединяет людей разных социальных слоев, уровня образования и достатка, семейного положения, происхождения, сексуальной ориентации, убеждений и национальностей. Сегодняшний Берлин выступает иллюстрацией городской модели Зиммеля, которая обеспечивает необходимую дистанцию и анонимность, «взаимное толерантное равнодушие», необходимое для сосуществования гетерогенных жизненных концепций, позволяя каждому горожанину жить по своему фасону. Постмодернистский город, уйдя от фордистской модели города как мира работы и транспортных сетей, развивается в направлении идеи «город как место культуры и мир для жизни»[77]. Городское пространство становится лабораторией социальных экспериментов, местом, где происходят контакты и реализуются общественно-политические проекты локального коллектива, «который понимает себя как сообщество сограждан, различных по происхождению, жизненному опыту и стилям жизни, но объединенных следованием общим ценностям, заинтересованностью в общем благе, практических формах самоуправления и самоопределения, объединенных особой локальной идентичностью и следованием городской этике»[78].

Берлин, демонстрируя огромное количество общественных инициатив, становится именно таким городом-лабораторией, модель которого призвана была послужить примером новой нации в Германии. Не случайно в праздничной речи по поводу двадцатой годовщины объединения Германии в 2009 г. федеральный президент Хорст Кёлер, подводя итог прошедших лет новой Германии, представил ее как «молодое и пестрое европейское общество, принимающее в себя всех, кто решил к нему принадлежать и равно созидать, в котором инкорпорированы региональное и городское многообразие повседневных культур и стилей жизни, в котором понятие культуры определяется как багаж воспоминаний и опыта как родившихся в стране, так и переселенцев»[79].

Берлин – пожалуй, единственная метрополия в Европе, которая справилась с вызовами процесса интеграции мигрантов в свое общество: городу удалось стать «идентичность-образующей» общностью для всех его граждан, несмотря на растущее экономическое неравенство и социальную гетерогенность. При этом в Берлине нет особых «этнических» кварталов или районов, подобных гетто, хотя имеются округа, которые известны более и менее плотным заселением мигрантами. Например, районы Марцан, Хоэншёнхаузен и Хеллерсдорф на северо-востоке города с панельными многоэтажными домами периода ГДР преимущественно освоены выходцами из бывшего СССР; округ Веддинг (северная часть центрального Берлина) населен выходцами из стран Африки; Кройцберг – «турецкий район».

Кройцберг вообще является своеобразным символом культурной пестроты, характерной для сегодняшней Европы и Берлина в частности (рис. 6). Мультикультурная среда Кройцберга с выгодой использует имидж альтернативного района, инфраструктура завязана на «этнической экономике» – турецких кафе, фаст-фудах, овощных и продуктовых магазинах. Ежегодно в районе проходит пестрый праздник «Карнавал культур», объединяющий шествия, музыкальные и вокальные площадки разных культур и языков[80]. При этом Кройцберг (который до падения Берлинской стены был крайне непрестижным районом с ветшающими домами старой застройки на краю города, а после объединения оказался в пространстве центра, сразу поднявшись в цене) является противоречивым местом – он вызывает интерес антропологов и туристов, но зачастую провоцирует аффективно-негативную реакцию берлинцев из благополучных буржуазных районов, которые стараются обходить его стороной.

Люди Берлина живут в своих локальных средах и «сценах», образуя стили жизни, которые пространственно отделены друг от друга (скажем, гомосексуальные круги со своей инфраструктурой традиционно, как и в 1920-е гг., сосредоточены в престижном районе Шёнеберг (рис. 7)), однако ощущают сопри-

lungen 1901 bis 1908, hg. von O. Rammstedt. Frankfurt: Suhrkamp. S. 116–131.

[77] Kaschuba W. Vom Wissen der Städte. Urbane Räume als Labore der Zivilgesellschaft // Berliner Blätter. 2015. S. 15.

[78] Ibid. S. 21.

[79] Horst Köhler: Festrede zum Tag der Deutschen Einheit am 3. 10.2008. Festakt zum Tag der Deutschen Einheit in Hamburg. URL: http://www.freiheit-und-einheit.de/cln_104/SharedDocs/Reden/FuE/bpraes_hamburg.html?nn=731682 (дата обращения: 20.10.2009).

[80] Показательна, на мой взгляд, временная локализация первого Карнавала культур в 1996 г. – он пришелся на 15 мая, праздник Вознесения Господня, в который в строго католических землях Германии проходят религиозные процессии. Процессия костюмированных берлинцев с мигрантским происхождением, а также представителей других субкультур и сцен символически и провокационно противопоставила новый мультикультурный Берлин консервативной региональности старых федеральных земель.

частность Берлину как единому целому. Сходные наблюдения фиксировали и американские социологи при анализе механизмов интеграции в урбанной среде мигрантских городов[81].

Манифестированное присутствие иных культур в городской среде обогащает ее, но и приводит к неизбежным поискам путей обхождения с ними в повседневности. Моя приятельница из Берлина, полька, постоянно утверждает: чтобы хорошо жить в Берлине, надо уметь общаться с продавцами-турками. «Турецкий тоже нужно немножко знать. Сперва скажешь: "Selam! Nasılsın?" А он тебе: "Teşekkür ederim! Siz nasılsın?" И тогда уже можно переходить на немецкий. И всегда тебе самые свежие овощи продаст. А этим напыщенным бабкам, знаешь, что только свой немецкий и нос воротят – может и вчерашнее подсунуть»[82].

Долголетнее сосуществование немецкой и мигрантских культур в Берлине привело к обоюдным культурным заимствованиям, гибридизации городской культуры, проявляющейся на уровне повседневных практик. В частности, культура еды и приема пищи. Публичный прием пищи был для немцев еще в 1980-х гг. табу – обед или ужин служили домашним или производственным ритуалом в обеденный перерыв за закрытыми дверями столовой[83]. Невозможно было видеть людей, в полдень пьющих кофе или пиво за столиками открытых террас кафе в центре города. По выражению Вольфганга Кашубы, «они сошли бы за тунеядцев или непристойно ведущих себя»[84]. Сегодня «медитеранизация городских центров»[85] – это норма жизни, принесенная через контакты с другими культурами, прежде всего – средиземноморскими (итальянцы, испанцы, греки), через переселенцев, занятых в ресторанной индустрии (рис. 8). Культура излюбленного немцами гриля как городской практики выходного дня пришла от турецких мигрантов. Их стесненные условия проживания в небольших квартирах не позволяли собираться кланом для праздничных посиделок – они выходили на придомовую территорию (иногда в близлежащий парк), где сообща готовили свои блюда на углях или открытом огне. Сегодня, скажем, в парке Темпельхоф на одном поле с турецкими группами могут соседствовать немецкие, арабские, русские и иные компании, занятые приготовлением мяса на гриле (рис. 9). Практика перекуса на ходу, будь то интернациональный cofe to go, турецкий Döner to go, или немецкая Currywurst to go, или расположенные на любой станции метро и S–Bahn лавочки с выпечкой и сэндвичами – также явление, привнесенное в городскую немецкую культуру рабочими-мигрантами, для экономии времени и денег перекусывавшими стоя или на ходу.

Под влиянием ежедневного соседства с мигрантскими культурами в разных областях жизнедеятельности изменяется и привычная традиционная культура немецкого общества, традиции не являются тем образцом, к которому должны подстраиваться мигранты. В процессе коммуникации и взаимодействия они подвергаются пересмотру, корректировкам и приспособлению к новой общественной ситуации. Один из ярких примеров – новая практика празднования Рождества в некоторых школах Мюнхена – возвращает нас к до недавних пор устойчивому традиционному национальному символу и показывает его в новом мультикультурном свете. Так, вместо традиционной игровой постановки библейской истории поисков крова Марией и Иосифом и рождества младенца Иисуса дети в костюмах, изображающих киви, бананы и апельсины, представили поучительный спектакль о пользе здорового питания: выраженной христианской направленностью спектакля учитель не хотел исключать из праздника значительное число мусульманских учеников[86]. Когда вопрос разницы культур решается путем поиска компромисса, не возникает конфликтных ситуаций – мигранты и местные объединяют свой традиционный опыт в практическое сотрудничество, от которого выигрывают обе стороны. Так, постоянные жалобы мусульманских матерей на свинину в рационе детских садов Мюнхена привели к пересмотру концепции питания в пользу его разнообразия и оздоровления, отказу от тяжелой жирной мясной пищи[87].

Жизнь в мультикультурной – прежде всего, долгое время доминировавшей немецкой – среде приводит и к трансформациям мигрантских культур и идентичностей. Если речь не идет о «параллельных обществах»[88], маргинальных группах, исключенных по причине низкого экономического и образовательного капитала из общегородской среды (турки и арабы из низших социальных слоев, но также и полукриминальные группы выходцев из СССР), то интенсивное общение происходит в сфере образования, профессиональной и досуговой деятельности (рис. 10).

В результате во втором поколении мигрантов, социализировавшихся не только в своей турецкой или арабской семье, но и в большей степени – в немецких институтах детского сада, школы, футбольного клуба

[81] См.: Lindner Rolf. Die Entdeckung der Stadtkultur. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

[82] ПМА 2010.

[83] Kaschuba W. Vom Wissen der Städte. Urbane Räume als Labore der Zivilgesellschaft // Berliner Blätter. 2015. S. 27.

[84] ПМА 2013.

[85] Kaschuba W. Vom Wissen der Städte. Urbane Räume als Labore der Zivilgesellschaft // Berliner Blätter. 2015. S. 27.

[86] Götz Irene. Deutsche Traditionen: Nach alter Väter Brauch und... bitte? // Spiegel-Online. Kultur. 06.12.2015. URL: http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/traditionen-irene-goetz-ueber-den-wandel-der-deutschen-braeuche-a-1065815.html (Zugriff: 19.02.2016).

[87] Ibid.

[88] Schiffauer, Werner: Parallelgesellschaften: Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz. Bielefeld: transcript, 2008. S. 7–20.

и т. д., говорящих по-немецки без акцента и имеющих немецких друзей, формируется смешанная идентичность (турецко-немецкая, арабско-немецкая и т. д.): «Я не знаю, кто я; да, я турок, в семье мы говорим на своем языке. Но я родился в Германии, я вырос среди немецких детей, я учусь в немецкой школе. Значит, я – немец? Я и немец, и одновременно – турок. Я бы сказал: турецкий немец или немецкий турок (türkisch-deutsch oder deutsch-türkisch)»[89]; «Я тебя прекрасно понимаю; когда мне сейчас некоторые говорят: убирайся на свою родину! Что мне ответить? Я родился в Германии, это моя родина. Я пожилой человек, я всю жизнь прожил в Германии. Но у меня еще сложнее ситуация: моя жена – гречанка. Кто наша дочь, родившаяся тоже в Штегаурахе (пригород Бамберга)?»[90]. Немецкий язык становится языком общения между мигрантами различного происхождения.

Если приведенные фрагменты интервью относятся к мигрантской среде среднего города, социальные связи в котором сходны с сельской общиной, где культура тяготеет к традиционной региональности, и потому этническая принадлежность является заметным и значимым фактором, то в метрополии идентичность конструируется не по этническому критерию, но по локальному: городская берлинская идентичность объединяет всех, кто живет в Берлине и живет Берлином. Только в среде с иной, надконфессиональной и наднациональной идентичностью возможны такие феномены, как, скажем, недавно распространившийся в Берлине тренд «конфликтной кухни» (*нем.* Konflikt-Küche): еврейские кафе предлагают блюда для мусульман, аргументируя эту практику тем, что «мы находимся не в Секторе Газа – это Берлин»[91]. Еще один все чаще встречающийся поведенческий тренд среди мигрантов из мусульманских стран – когда пожилые пары идут по улице не в принятом в их обществах порядке – мужчина впереди, женщина на шаг позади, а держась за руки, подобно молодым европейцам[92]. И такие взаимопроникновения культур и моделей поведения могут расширяться, по мнению исследователей, если не конструировать различия априори: в больших городах конфессиональная и национально-этническая идентичность (если они не отличаются фундаментализмом) уступают место городской[93].

* * *

Культурная сложность сегодняшнего общества – европейского вообще, не только германского – проявляется не в культурных различиях между этносами или религиями, а в многообразии стилей жизни. Современное общество – общество стилей жизни, принадлежность к стилю жизни пронизывает все аспекты повседневности и поведения, скажем, стили в еде (вегетарианство, «веган» или обычный мясоед) и в одежде, музыкальные преференции, стиль семьи и сожительства, хобби и увлечения. При этом национальность не имеет решающего значения, чтобы считать человека культурно чуждым. В этом случае люди, принадлежащие к одному стилю жизни, но этнически разные (немец и марокканец) будут друг другу ближе и понятнее, чем другой такой же немец, сосед, рожденный в Германии, но исповедующий другой (не принимаемый или не понятный) стиль жизни, а значит, говорящий буквально на другом символическом языке.

Именно такой образ Германии как производителя стилей жизни взяли на вооружение кампании по национальному ребрендингу в 2000-х гг. По случаю чемпионата мира по футболу 2006 г. в стране проходила кампания под лозунгом «Ты есть Германия» (*нем.* Du bist Deutschland), которая делала ставку на гетерогенность, стилевой плюрализм, разрыв со стандартными национальными мотивами в пользу множественности (суб)культур. Современная жизнь крупных городов Германии предлагает Life-Style-Events на любой вкус, такие как Love-Parade, карнавал альтернативных сексуальных культур; упоминавшийся Карнавал культур, панк-сходки Chaos-Tage, национальные празднования объединения Германии, альтернативные культурные проекты и выставки и традиционные народные рождественские базары. Массовые праздники играют с новыми национальными символами и создают имидж страны – в противоположность народному старому консерватизму и строгости – как открытой, интернациональной, терпимой и европейски ориентированной, представляют Германию как привлекательную туристическую цель, желанную страну для проживания, размещения капитала и финансовых компаний, страны вечных вечеринок и праздников, страны для нового интернационального мобильного креативного класса, представителей общества впечатлений и инсценировок[94].

Список сокращений:

АМАЭ – Архив МАЭ (Кунсткамера) РАН
АОЕ – Аудиотека отдела европеистики, МАЭ РАН
ПМА – полевые материалы автора
SZ – Süddeutsche Zeitung
FAZ – Frankfurter Allgemeine Zeitung

[89] Аудиозапись интервью: Migranten № 3. проект «Heimat» ETA–Hoffmann-Gymnasium. 22.10.2008 // ПМА 2008.

[90] Аудиозапись: Migranten № 4. Nevfel Cumart, 22.10.2008 // ПМА 2008.

[91] ПМА 2016.

[92] Там же.

[93] Kaschuba W. Vom Wissen der Städte. Urbane Räume als Labore der Zivilgesellschaft // Berliner Blätter. 2015. S. 13–29.

[94] Götz Irene. Deutsche Identitaten. Die Wiederentdeckung des Nationalen nach 1989. S. 214.

Н.В. Мохов, И.М. Мохова

РОСТ ПОПУЛЯРНОСТИ ИДЕЙ НАЦИОНАЛИЗМА В ЕВРОПЕ (на примере французского Национального фронта)

Во многих европейских странах события последних лет показали рост популярности партий с идеологией, которую журналисты и исследователи нередко характеризуют как крайне правую или националистическую. На выборах в Европарламент в мае 2014 г. подобные партии получили хорошие результаты. Австрийская Партия за свободу набрала 19,72 %, итальянские Движение пять звезд и Лига Севера – 21,15 % и 6,15 % соответственно, голландская Партия за свободу – 13,32 %, венгерская партия Йоббик – 14,67 %[1]. Партии, отстаивающие схожие идеи, выходят на заметные позиции также во Франции, Великобритании, Норвегии, Дании, Греции, Финляндии, Швеции и Швейцарии.

Смотреть на одну и ту же реальность можно с разных сторон. Угол зрения определяет используемые термины, концепции и, в конечном счете, частично выводы. Если оппоненты охотно называют эти партии и движения крайне правыми и националистическими, то сами они себя представляют патриотами или консерваторами, либо рациональными силами, выступающими за возвращение национальным государственным органам полномочий, которых последние добровольно лишились (как правило, в пользу Еврокомиссии, Европейского центрального банка или международных рынков).

Рост популярности крайне правых партий выглядит особенно удивительным в Западной Европе. Несколько десятилетий относительно успешного социально-экономического развития и научно-технического прогресса, казалось бы, способствовали формированию общества с особым набором ценностей, среди которых видное место занимают открытость и космополитизм. Изучение причин и факторов, обусловивших популярность идей национализма, актуально по многим соображениям. Во-первых, эта новая тенденция ставит критические вопросы относительно опыта и дальнейших направлений интеграции стран Евросоюза, который до недавних пор считался образцом региональной интеграционной организации. Во-вторых, она вступает в противоречие с распространенным тезисом о безусловных плюсах глобализации в любых сферах (от экономики до культуры). В-третьих, она продолжает дискуссию о параметрах идентичности современных европейских наций, о жизнеспособности концепции мультикультурализма, о количественном ограничении современной иммиграции и методах интеграции иммигрантов и их детей. В-четвертых, массовое голосование за националистические партии, занимавшие до недавнего времени антисистемные ниши, само по себе бросает вызов политическим элитам европейских стран. Словно граждане, «не услышанные» традиционными правыми и левыми политическими силами, ищут альтернативы, которые отвечали бы их мировоззрению и ожиданиям.

Цель настоящего исследования состоит в рассмотрении этих процессов и взаимосвязей на примере французской политической партии Национальный фронт (НФ). В первой части главы рассматриваются история развития и основы идеологии Национального фронта (период с 1972 г. до прихода к руководству партией в январе 2011 г. дочери ее основателя Марин Ле Пен). Во второй части исследуются изменения идеологии и социальной базы НФ, а также весь комплекс причин и факторов, обусловивших рост популярности Фронта в современных условиях (2011–2014 гг.).

I. История развития и основы идеологии партии Национальный фронт

Политическая партия Национальный фронт во главе с Жаном-Мари Ле Пеном была создана 5 октября 1972 г. под названием Национальный фронт за французское единство. Партию основали нескольких крайне правых политических групп и движений, главным из которых была националистическая неофашистская организация Новый порядок (Ordre Nouveau)[2]. Впо-

[1] Результаты выборов 2014 г. в Европарламент приводятся по официальному сайту этого учреждения. URL: http://www.europarl.europa.eu/elections2014-results/fr/election-results-2014.html

[2] Новый порядок был создан в 1969 г. Сама организация не употребляла для характеристики своей идеологии термин «неофашизм». Однако радикальные позиции,

следствии в результате внутренних партийных противоречий Новый порядок вышел из НФ.

После хронической нестабильности, свойственной политической системе IV Республики, в 1958 г. во Франции установилась V Республика с более устойчивыми и предсказуемыми политическими институтами. В этих новых условиях французские крайне правые политические силы осознали необходимость объединения и интеграции в политическую систему. По замыслу основателей Национальный фронт должен был стать «цивилизованным обличием» крайне правых сил, которое позволило бы им легально выражать свои взгляды, выдвигать кандидатов на выборах и извлекать пользу от полноценного участия в политической жизни. На момент основания НФ представлял себя как национальную, народную и социальную правую партию. Ее целью провозглашалась защита французов от внешних влияний, классового эгоизма и диктатуры олигархов.

Впервые Фронт принял участие в парламентских выборах в марте 1973 г. и набрал 0,5 % голосов[3]. Первая программа, опубликованная накануне выборов, называлась «Защищать французов» («Défendre les Français»)[4]. Идеологический упор в программе был сделан на борьбе с коммунизмом. Во внешней политике НФ выступал за привилегированные отношения с Великобританией и США, а также за отмену Эвианских соглашений 1962 г., по которым Алжир получил независимость от Франции. НФ также требовал положить конец политике «дикой иммиграции» и формированию в стране «настоящих иностранных кварталов или городов», которые создавали угрозы социальных взрывов и «ставили под сомнение единство и солидарность нашего народа»[5]. Партия связывала вопросы иммиграции с проблемами здравоохранения и необходимостью систематического отслеживания вирусных и инфекционных заболеваний внутри страны и на границе.

Вплоть до начала 1980-х гг. Национальный фронт был слабой партией без большой социальной базы, его сотрясали регулярные внутренние кризисы. Число членов не превышало нескольких сотен человек. В 1974 г. Ж.-М. Ле Пен впервые принял участие в президентских выборах. За него проголосовали лишь 0,74 % избирателей[6]. В первые 10 лет существования популярность НФ была настолько низкой, что Ле Пену не удалось собрать 500 подписей выборных лиц, необходимых для выдвижения его кандидатуры на президентских выборах 1981 г. Победа на них Ф. Миттерана спровоцировала острый кризис в правом лагере и привела к оттоку части правого электората к НФ. В середине 1980-х гг. немалое число его сторонников (около 18 %)[7] составляли выходцы из обеспеченных классов.

Ослабление влияния Французской коммунистической партии в 1980-е гг. по структурным причинам, связанным с кризисом в Советском Союзе и странах социалистического лагеря, освободило нишу антисистемной и протестной партии. Новой целью НФ стало привлечение французского левого электората, разочаровавшегося в коммунистических идеалах. Дискурс Фронта все чаще содержал темы, связанные с экономическим кризисом, от которого страдала Франция с середины 1970-х гг. В стране росла безработица, обострились проблемы безопасности. Во многом благодаря новой риторике, НФ постепенно завоевал симпатии части левого электората (прежде всего рабочих[8]).

воинствующий антикоммунизм, призывы к возрождению патриотизма, установлению в обществе иерархии ценностей позволили исследователям крайне правых французских политических течений классифицировать Новый порядок как неофашистскую организацию (см.: Milza Pierre. Fascisme français. Passé et présent. P., Flammarion, 2000; Venner Fiammetta. Extrême France : les mouvements frontistes, nationaux-radicaux, royalistes, catholiques traditionalistes et provie. P., Grasset & Fasquelle, 2006).

21 июня 1973 г. после митинга «Остановим дикую иммиграцию», организованного Новым порядком, начались ожесточенные уличные столкновения между его сторонниками и членами Коммунистической лиги. Власти посчитали, что действия обеих организаций угрожают общественной безопасности. В результате Новый порядок и Коммунистическая лига были запрещены летом 1973 г. В 1974 г. бывшие активисты Нового порядка основали Партию новых сил.

[3] Les élections législatives sous la cinquième république. URL: http://www.france-politique.fr/resultats-elections-legislatives.htm

[4] Mestre Abel. Le FN n'est plus le même, mais a-t-il vraiment changé? Le Monde. 20.09.2012. URL: http://www.lemonde.fr/culture/article/2012/09/20/le-front-national-n-est-plus-le-meme-mais-a-t-il-vraiment-change_1763234_3246.html

[5] Ibid.

[6] Результаты голосования приводятся с официального сайта НФ. URL: http://www.frontnational.com/membres/jean-marie-le-pen/

[7] Charlot Monica. L'émergence du Front national // Revue française de science politique. 1986. No. 1. P. 40.

[8] Феномен последовательного завоевания симпатий в среде левого электората получил название «лево-лепенизм» («gaucholepénisme»). Так, электорат Социалистической партии серьезно сократился в 1988–1995 гг. в пользу НФ в регионах, которые пострадали в наибольшей степени от кризиса в промышленности (Нормандия, Лотарингия, Пикардия, Нор – Па-де-Кале, Шампань-Арденны) (см.: Perrineau Pascal. La dynamique du vote Le Pen, le poids du gaucho-lepénisme // Perrineau Pascal, Colette Ysmal (dir.). Le vote de crise. P., Département d'études politiques du Figaro et Presses de Sciences Po, 1995).

Среди проголосовавших за Ж.-М. Ле Пена на президентских выборах 1995 г. рабочие составили 30 %. На выборах 1988 г. этот показатель был лишь 11 % (см.: Sondages post-électoraux SOFRES et SOFRES / Libération, CEVIPOF, CRAPS, CIDSP pour les législatives de 1997. Цит. по:

В это же время начали проявляться сложности государственной политики социально-экономической адаптации и ассимиляции иммигрантов.

Эти изменения во французском обществе и экономике принесли Фронту первые успехи на выборах. В 1983 г. по итогам муниципальных выборов в г. Дрё НФ получил 16 % голосов избирателей. В 1984 г. Национальный фронт завоевал 11 % голосов на выборах в Европарламент. Постепенно партия сформировала свой электорат и стала узнаваемой. В 1986 г., благодаря пропорциональной избирательной системе, НФ получил 35 мест в Национальном собрании (нижняя палата французского парламента). Партия впервые попала в парламент и сформировала парламентскую группу. Следующие выборы в 1988 г. прошли по вновь введенной мажоритарной системе, и НФ получил лишь одно депутатское место, а в 1993 г. и вовсе не смог пройти в парламент. Тем не менее с середины 1980-х гг. Национальный фронт занял стабильное положение во французской политике, набирая на различных выборах от 4 до 17 %[9].

Наилучших электоральных результатов НФ, как правило, добивался на президентских выборах. Так, оглушительным успехом стал выход Ж.-М. Ле Пена во второй тур выборов 2002 г. В первом туре он набрал 16,86 % голосов[10], обогнав сильного кандидата от социалистов, действующего премьер-министра Лионеля Жоспена. Впервые кандидат от крайне правых оказался в финале выборов на пост главы государства. Во втором туре, проиграв Жаку Шираку, Ле Пен получил поддержку 17,79 % французов[11]. На президентских выборах 2007 г. популярность Ле Пена снизилась, и он набрал лишь 10,44 % голосов[12]. На парламентских выборах 2007 г. партия получила 4,29 % (самый низкий электоральный результат с 1984 г.)[13].

Идеология Национального фронта формировалась и эволюционировала под влиянием мировоззрения людей, основавших партию и входивших в руководящие органы. На раннем этапе костяк НФ составляли радикальные националисты, католики-традиционалисты, антикоммунисты, сторонники «французского Алжира», бывшие коллаборационисты, не считавшие антисемитизм чем-то зазорным, а режим Виши – печальной страницей истории Франции. В своем первом большом выступлении на телевидении в передаче «Час правды» в феврале 1984 г. Ле Пен, отвечая на вопрос о прошлом одного из основателей Фронта и первого казначея партии Пьера Буске, признал, что последний служил в фашистской организации СС. Однако лидер НФ попытался сгладить историю сомнительного прошлого П. Буске, заявив, что «выступает за примирение [между] французами»[14].

В силу наличия подобных активистов и других схожих причин партия долгое время считалась «неприличной», ее обвиняли в пропаганде фашизма, антисемитизма и ксенофобии. Для таких обвинений руководство партии давало массу поводов, зачастую делая скандальные и провокационные заявления. Так, выступая на телевидении в 1987 г., Ле Пен заявил, что газовые камеры, в которых погибли миллионы евреев, были лишь «деталью истории Второй мировой войны»[15], а в 1996 г. на ежегодном партийном слете лидер НФ отметил, что поддерживает тезис о «неравенстве рас»[16].

Стиль Ж.-М. Ле Пена, излагающего свои мысли просто, ярко и хлестко, соответствует его принципу говорить громко, отбросив лицемерие и ложный гуманизм, о тех вещах, о которых сами французы «тихонько думают» (по его собственному выражению). Слишком резкие высказывания Ле Пена в интервью газете «Le Monde» 19 апреля 2003 г. по поводу мусульман и ислама были признаны судом «разжигающими расовую ненависть». В результате лидер НФ был оштрафован на 10 тыс. евро. Тогда Ле Пен заявил, что в один прекрасный день, «когда во Франции будет не 5, а 25 миллионов мусульман, именно они будут командовать... Французы будут [ходить], прижавшись к стене, ...опустив глаза. А когда они так делать не будут,

Mayer Nonna. Du vote lepéniste au vote frontiste // Revue française de science politique. 1997. No. 3–4. P. 439).

[9] Результаты выборов в Национальное собрание приводятся по энциклопедии «Larousse». URL: http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/Front_national/120460

[10] Результаты президентских выборов 2002 г. приводятся по сайту министерства внутренних дел Франции. URL: http://www.interieur.gouv.fr/Elections/Les-resultats/Presidentielles/elecresult__presidentielle_2002/(path)/presidentielle_2002/FE.html

[11] Ibid.

[12] Результаты президентских выборов 2007 г. приводятся по сайту министерства внутренних дел Франции. URL: http://www.interieur.gouv.fr/Elections/Les-resultats/Presidentielles/elecresult__presidentielle_2007/(path)/presidentielle_2007/FE.html

[13] Ibid.

[14] Цит. по: Milza Pierre. Le Front national crée-t-il une culture politique? // Vingtième Siècle. Revue d'histoire. No. 44, Numéro spécial. La culture politique en France depuis de Gaulle (oct.–déc. 1994). P. 41.

[15] Скандальное заявление Ле Пена не является «изобретением» лидера НФ. Подобные мнения, статьи и т. д. были любимой темой крайне правых, неофашистов и антисионистов, в частности в 1970–1980-е гг. В работах таких историков-ревизионистов, как Форисон, Бардеш, Рок содержатся аргументы о сознательном преувеличении страданий евреев в ходе Второй мировой войны ради создания собственного государства в Палестине и тезисы о «мировом еврейском заговоре» (подробнее см.: Igounet Valérie. «Révisionnisme» et négationnisme au sein de l'extrême droite française. Négationnistes : les chiffonniers de l'histoire. URL: http://www.phdn.org/negation/igounet97.html).

[16] Discours de Jean-Marie Le Pen prononcé lors d'une Université d'été du Front national à La Grande Motte, 30.08.1996. URL: http://www.ina.fr/video/I09167775

им скажут: "Что это с тобой, что ты смотришь на меня так, нарываешься?" И вам ничего не останется делать, кроме как спасаться бегством, иначе вас будет ждать взбучка»[17].

В 1980-е гг. «визитной карточкой» партии стала тема критики иммиграции и «мягкой» иммиграционной политики правых и левых французских правительств. В 1976 г. во Франции был принят закон о воссоединении семьи, предусматривавший улучшение жилищных условий для иммигрантов и расширение доступа к получению школьного образования для их детей, число которых к середине 1970-х гг. составляло около 800 тыс.[18]

Новый подход французских властей кардинальным образом изменил характер иммиграции: из временного пребывания рабочих-мужчин она превратилась в семейную иммиграцию, заложившую основу формирования во французском обществе иммигрантских общин. После этого шага перед французским правительством встал целый комплекс новых задач, связанных с интеграцией иммигрантов (интеграция понималась в то время только как ассимиляция[19]). В основе ассимиляционной политики лежал комплексный подход. Если социализация мужчин происходила на производстве и в вечерних школах (где они учились читать и писать по-французски), то для женщин и детей проводились специальные занятия для освоения жизненных норм и установок французского общества. На курсах для женщин преподавали французский язык и основы ведения домашнего хозяйства (за образец бралась французская семья и ее образ жизни). Для детей иммигрантов проводились специальные дополнительные занятия, позволявшие лучше усваивать школьную программу. При распределении государственных квартир французская администрация старалась избежать слишком сильной концентрации иммигрантов в одном районе и появления однородных иммигрантских анклавов.

Дети иммигрантов, родившиеся и выросшие во Франции, стали еще одним новым и необычным явлением иммиграционного процесса. Особенность их положения состояла в том, что страна происхождения их родителей не была для них родной страной: ее культура, обычаи и менталитет жителей были для них менее привычными, чем культура и реалии французского общества. Таким образом, если у иммигрантов первого поколения был выбор интегрироваться во французское общество или возвращаться на родину, то у иммигрантов второго поколения этого выбора не было.

Изначально Национальный фронт критиковал иммиграцию в связи с социально-экономическими проблемами: безработицей, давлением на социальную сферу и систему здравоохранения. Иммигранты из Северной Африки были, в интерпретации НФ, «неблагодарными сынами» тех, кто отверг идею сохранения французской колониальной империи и воевал против «французского Алжира». Сам Ж.-М. Ле Пен воевал в Индокитае и Алжире. В логике НФ магрибинцы обвинялись в первую очередь в «захвате» рабочих мест французов и ухудшении их материального положения. Ностальгия по «славным временам колониального прошлого» и разочарование от крушения иллюзий по поводу сохранения империи усиливали огонь критики в адрес североафриканских иммигрантов, обосновавшихся во Франции[20].

В середине 1980-х гг. один из идеологов Фронта Жан-Ив Ле Галлу ввел в партийный дискурс концепцию «национального предпочтения» («préférence nationale»), согласно которой французы должны получать в приоритетном порядке рабочие места, социальное жилье и социальные пособия. Фронт считал, что безработные иммигранты должны были возвращаться вместе с семьями на родину. На одном из ставших впоследствии знаменитом плакате НФ было написано: «Миллион безработных – это на миллион иммигрантов больше. Французы прежде всего»[21]. Государство, по словам Ж.-М. Ле Пена, должно заботиться в первую очередь о французах и бороться с «антифранцузским расизмом»[22].

С 1980-х гг. НФ стал связывать иммиграцию и обусловленные ею социально-экономические сложности с обострением проблемы безопасности и формированием вокруг крупных городов мигрантских «гетто», не поддающихся ассимиляции. Фронт активно использовал националистическую популистскую риторику, употребляя вместе такие понятия, как иммиграция, безработица, преступность, а также используя для характеристики состояния французского общества такие метафоры, как «болезнь», «кораблекрушение» и

[17] Цит. по: Jean-Marie Le Pen condamné pour incitation à la haine raciale. Le Monde. 24.02.2005. URL: http://www.lemonde.fr/societe/article/2005/02/24/jean-marie-le-pen-condamne-pour-incitation-a-la-haine-raciale_399429_3224.html

[18] Interview de Paul Dijoud sur le regroupement familial en 1976, 27.07.1976. URL: http://fresques.ina.fr/jalons/fiche-media/InaEdu01808/interview-de-paul-dijoud-sur-le-regroupement-familial-en-1976.html

[19] Под ассимиляцией понимается постепенное утрачивание иммигрантами и их потомками своей изначальной культуры и усвоение французской культуры в результате успешной социализации во французском обществе (как результат интеграции в институциональные структуры и появления новой идентичности).

[20] Ж.-М. Ле Пен в интервью Europe 1, 18.09.1983. Цит. по: Charlot M. Op. cit. P. 37.

[21] Считается, что автором этого лозунга был Франсуа Дюпра (один из одиозных руководителей Фронта, поддерживавший в разное время идеи троцкизма, антисионизма и фашизма). Он был членом Нового порядка, потом Национального фронта. Занимался пропагандой неофашизма, был издателем еженедельного «Журнала истории фашизма» («Revue d'Histoire du fascisme»).

[22] Ж.-М. Ле Пен в интервью Europe 1, 03.02.1985. Цит. по: Charlot M. Op. cit. P. 37.

необходимость восстановления порядка в «нации»[23]. По мнению партии, иммиграция стала основной причиной роста преступности[24]. В этом контексте НФ традиционно отстаивал идею «порядка», сильного государства[25] (противопоставляя ее попустительству властей), настаивал на ужесточении наказаний для нарушителей закона и расширении полномочий правоохранительных органов. На протяжении многих лет Фронт выступал за так называемую политику «нулевой терпимости» к преступникам[26].

Из внутренних французских проблем и врагов НФ традиционно обличал несправедливые законы, «касту, имеющую привилегии», «истеблишмент», «банду четырех». Под этой «бандой» понимались четыре основные политические партии Франции: Коммунистическая партия Франции, Социалистическая партия (СП), Союз за французскую демократию и Объединение за Республику. Критикуя «банду четырех», НФ сознательно занимал (в определенной степени) положение антисистемной партии, выступавшей против политико-экономических элит. Несмотря на антисистемные черты и риторику, партия всегда придерживалась не революционных, а демократических способов борьбы за власть и участия в политике. В этом и состояла логика ее создания. Еще в ноябре 1972 г. Ле Пен заявил, что он вынужден принять «демократические методы»[27]. Одна из тем политической агитации НФ была также связана с критикой «морального попустительства». Партия призывала бороться против гомосексуализма, легализации абортов (которую Ле Пен назвал «геноцидом» французского народа) и за возвращение смертной казни.

Противодействие иммиграции было главным тезисом Фронта вплоть до начала 2000-х гг., пока его не дополнила тема ислама. Раньше НФ не выделял ислам в качестве отдельной «проблемы». Только после терактов 11 сентября 2001 г. в дискурсе Национального фронта появились резкие антиисламистские позиции. В ходе региональной предвыборной кампании в Нор-Па-де-Кале в 2004 г. НФ, предупреждая об опасности непротиводействия исламизации, использовал следующий лозунг: «Вам нравилась иммиграция? Вы будете в восторге от исламизации!» Начало 2000-х гг. отмечается почти во всех крупных европейских странах подъемом антииммигрантской риторики, ксенофобии, опасений «исламской угрозы», «культурного захвата», «потери европейской идентичности». На этом фоне позиции НФ не выглядели слишком радикальными и «неприличными».

Наряду с иными негативными последствиями иммиграция рассматривалась в дискурсе Фронта как угроза «национальной культурной идентичности»[28]. На протяжении десятилетий трактовка французской идентичности Национальным фронтом менялась. На раннем этапе своего существования НФ понимал французскую нацию как константу, раз и навсегда обретенную целостность, происхождение которой «терялось» в мифологизированном прошлом. Фронт исходил из постулата, что каждая нация имела особенную, наследуемую идентичность[29]. Поэтому, по его оценке, французская нация не могла и не должна была меняться в результате внешних влияний или внутренней эволюции. Другими словами, НФ не воспринимал французскую нацию как сообщество, основанное на принятии общей культуры, идеалов, символов и смыслов (хотя именно такой подход к французской нации распространен среди других политических сил и в научном сообществе). Она трактовалась Фронтом в этническом и даже биологическом ключе. Нация, по словам Ле Пена, это «сообщество, основанное на языке, интересах, этносе, воспоминаниях, культуре, в таком сообществе человек расцветает. Он связан со своими корнями, с умершими, с прошлым, наследственностью и наследием. Все, что нация ему передала при рождении, имеет неоценимое значение»[30].

Ж.-М. Ле Пен, выступая на коллоквиуме «Происхождение Франции», организованном осенью 1996 г. научным советом НФ, отметил, что было бы «неверно делать из Франции землю иммиграции, а из ее народа – продукт постоянного смешения». В представлении лидера НФ, Франция «неразрывно связана с кровью, землей и памятью» и представляет собой «однородный народ, живущий на унаследованной от своих отцов территории в соответствии со своими собственными традициями». Изменения, которые происходят в стране под воздействием иммиграции, «угрожают существованию Франции... и ее биологической субстанции»[31].

---

[23] Perrineau Pascal. La France au Front. P., Fayard, 2014. P. 65.

[24] Le Pen Jean-Marie. Les Français d'abord. P., Edition Carrère/Lafon, 1984. P. 121. Цит. по: Honoré Jean-Paul. Op. cit. P. 146.

[25] Говоря о сильном государстве, Ле Пен ссылался на опыт Пиночета, Франко и даже де Голля, которым удалось создать и поддерживать в странах гражданский мир (цит. по: Charlot M. Op. cit. P. 38).

[26] Programme de M. Jean-Marie Le Pen, président du Front national et candidat à l'élection présidentielle 2002. «Pour un avenir français», avril 2002. URL: http://discours.vie-publique.fr/notices/023001406.html

[27] Wieviorka Michel. Le Front national, entre extrémisme, populisme et démocratie. P., Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2013. P. 3.

[28] Ж.-М. Ле Пен в интервью Europe 1, 18.09.1983. Цит. по: Charlot M. Op. cit. P. 37.

[29] Balent Magali. La «vision du monde» du Front national: Quel devenir après le départ de Jean-Marie Le Pen? P., Sevipof, CNRS, janvier 2011. P. 7.

[30] La Vraie Opposition: le Front national, 1984. Цит. по: Winock Michel. Le Front national: portrait historique d'un parti d'extrême droite. URL: http://ldh-toulon.net/le-Front-national-portrait.html#nh10

[31] Заявления Ж.-М. Ле Пена (цит. по: Dely Renaud. Le FN théorise son racisme. Libération. 14.10.1996. URL: http://

В 1980-е гг. НФ продолжал уделять внимание проблемам этнического состава и культурной неоднородности французского общества, рассматривая их под углом отрицательных последствий иммиграции. В интерпретации НФ, неассимилируемые сообщества иммигрантов (прежде всего арабы и берберы) представляли опасность для «однородной» французской нации, вели к ее фрагментации, разобщению, ослаблению культурных и социальных скреп. По словам второго человека в партийном аппарате Бруно Мегре, «отныне вызов – это национальный вопрос. И вокруг этого вызова политические партии и избиратели должны определять свои позиции»[32]. В 1990 г. НФ занялся разработкой предложений по политике национальной идентичности.

Ж.-М. Ле Пен подчеркивал, что французы – «наследники огромного достояния: материального, интеллектуального, художественного, юридического, социального, которое было создано не [ими самими], но работой, усилиями, страданиями предыдущих поколений, и наш священный долг состоит в передаче этого достояния нашим детям»[33]. Исходя из ограничительной концепции нации, НФ выступал за отмену автоматического права рожденных на территории Франции (от родителей иностранцев) на получение французского гражданства. На страницах «RLP Hebdo» (печатная трибуна НФ) можно было прочитать: «Французом не может стать кто угодно... Предоставляя гражданство детям, рожденным во Франции от неизвестно каких родителей, мы не можем по мановению волшебной палочки сделать из них французов»[34].

Если в 1980–1990-е гг. Ле Пен не признавал права «некоренных» французов быть членами национального сообщества, то в 2000-е гг. ситуация изменилась. Национальный фронт умело модернизировал свой дискурс, улавливая настроения электората и претендуя на статус общефранцузской партии. В своей предвыборной речи в 2006 г. Ж.-М. Ле Пен обратился к «французам иностранного происхождения». Он призвал их присоединиться к «нашим [французским] ценностям», разделить «наши обычаи и законы» и провозгласил, что французы готовы «"переварить" вас в национальном и республиканском тигле и [предоставить] вам те же права, но и те же обязанности»[35].

В этой речи, символично произнесенной в Вальми[36], произошел переход от традиционной для НФ опоры на «коренных французов» к республиканскому, расширительному пониманию нации. Теперь Ле Пен обращался ко всем, включая тех, кто, получив гражданство, были французами «по сердцу и духу». С ними НФ отныне был готов создать «национальный союз». Ле Пен обратился «к разнородной армии солдат Вальми, объединенных вокруг одной общей идеи – идеи Франции, которая заключается прежде всего в идее республики, единой и неделимой, гордой своей историей, способной ассимилировать, уважающей свободы... Франции светской, демократической и социальной»[37].

Тезисы этой речи отличались от традиционных трактовок Фронта и по другим позициям. В 1980-е гг. в дискурсе НФ почти не было отсылок к республике и ценностям революции 1789 г. По оценке французского исследователя крайне правых движений Жан-Ива Камю, общей чертой всех правых радикальных течений является отказ от принципов 1789 г.[38] Достижения республики упоминались руководством Фронта в контексте других успехов страны на протяжении всей французской истории. Так, Ж.-М. Ле Пен, говоря о современной Франции, как правило, ссылался не только на Великую французскую революцию, но и на четыре тысячелетия европейской культуры, двадцать веков христианства, сорок королей и два века республики. В связи с этим показательно, что НФ в конце 1970-х гг. присоединился к чествованию Жанны д'Арк, память которой чтят с начала XX в. сторонники крайне правой промонархической и антиреспубликанской организации Французское действие. С 1988 г. НФ отмечает годовщину рождения Жанны д'Арк, организуя собственные праздничные мероприятия. В 1989 г., в год 200-летия Великой французской революции, когда Франция широко отмечала юбилей, Фронт даже призвал отметить «анти-89», а Ле Пен заявил, что с принятия «Декларации прав человека начался закат Франции, отказ от естественного и божественного порядка»[39].

www.liberation.fr/france/1996/10/14/le-fn-theorise-son-racismereuni-samedi-le-comite-scientifique-du-parti-recrute-a-l-universite_184016).

[32] Biffaud Olivier. Un entretien avec M. Bruno Megret (FN) «Nous n'avons aucun intérêt à une alliance stratégique avec le RPR et l'UDF» // Le Monde. 31.03.1990.

[33] Выступление Ж.-М. Ле Пена на ежегодном празднике партии в 2006 г. (цит. по: Balent M. Op. cit. P. 7).

[34] RLP Hebdo. № 117 (cité par A. Rollat, in L'Evénement du jeudi, 4–10 avril 1985. P. 18). Цит. по: Honoré Jean-Paul. Op. cit. P. 142.

[35] Le Pen Jean-Marie. Discours de Valmy, 20.09.2006. URL: http://www.egaliteetreconciliation.fr/Discours-de-Valmy-2974.html

[36] При Вальми 20 сентября 1792 г. французская народная армия (в состав которой входило много неопытных добровольцев) одержала первую победу над войсками Пруссии и Австрии, которые выступили союзниками свергнутого 10 августа 1792 г. короля Людовика XVI. На следующий день после победы при Вальми, 21 сентября, в Париже Национальный конвент в первый день заседания принял декрет об отмене королевской власти и провозглашении Первой французской республики. 25 сентября 1792 г. Республика была провозглашена «единой и неделимой».

[37] Le Pen J.-M. Discours de Valmy...

[38] Mestre A. Le FN n'est plus le même, mais a-t-il vraiment changé? Le Monde. 20.09.2012.

[39] Выступление Ж.-М. Ле Пена в Трините-сюр-Мер,

В ходе президентской кампании 2006–2007 гг., директором которой по электоральной стратегии была младшая дочь председателя партии Марин Ле Пен, риторика Ж.-М. Ле Пена относительно республики изменилась. В уже упоминавшейся речи в Вальми он подчеркнул славу революционного прошлого и роль нынешних сторонников НФ в качестве наследников битвы при Вальми. Место и дата проведения митинга были выбраны неслучайно. Тогда Ле Пен заявил, что Национальный фронт олицетворяет «дух Вальми», где была одержана «последняя победа монархии и первая победа республики». При этом революционные идеалы Ле Пен соединил с традиционными темами НФ. По его словам, один из главных принципов Французской Республики – Равенство – уходит корнями в «наш старый христианский фундамент»[40].

Что касается экономических вопросов, Национальный фронт на начальном этапе представлял себя как партию, защищавшую свободный рынок и конкуренцию. Экономический либерализм первой программы НФ во многом объяснялся успехами «славного тридцатилетия» (30 лет высоких темпов экономического роста после Второй мировой войны). Экономический кризис середины 1970-х гг., последствия которого ощущались на протяжении 1980-х гг., привел к тому, что НФ стал более внимательным к социальным вопросам. Понимая недовольство небогатых французов, НФ пытался выглядеть «народной»[41] партией, говорить от имени тех, кого политическая элита (будь то правые или левые) лишила голоса, выступать их защитником перед лицом «хищнической» глобализации и диктата финансовых рынков.

Экономическую и культурную глобализацию НФ традиционно рассматривал как угрозу независимости и национальной идентичности. Фронт считал, что экономику свободного рынка для успешного развития необходимо ограничить национальной территорией или территорией Европейского экономического сообщества. По словам Бруно Мегре, «нельзя отрицать необходимость границ, в том числе экономических, между Европой и остальным миром»[42]. По его мнению, Франция находилась в состоянии экономической войны, и для защиты ее интересов необходимо установление «прагматичного протекционизма»[43].

В этом контексте НФ последовательно выступал против европейской интеграции. В частности, в предвыборной программе Ле Пена в 2002 г. в качестве целей значился выход из Маастрихтского и Амстердамского договоров, Шенгенского соглашения, прекращение работы Еврокомиссии[44]. В предвыборной речи в 2006 г. Ж.-М. Ле Пен назвал тех, кто подписал Маастрихтский договор и подобные соглашения, предателями нации, народа и республики[45]. В апреле 2010 г. НФ опубликовал план из 12 пунктов по выходу из зоны евро и введению франка.

Ж.-М. Ле Пен отличался особым стилем управления партией. Это было строгое единоначалие, переходящее в вождизм, умение использовать в средствах массовой информации имидж бескомпромиссного патриота, служившего родине в Индокитае и Алжире и защищавшего традиционные ценности. Вождизм Ле Пена проявлялся в том, что он управлял НФ как своей личной партией по аналогии с семейным частным предприятием. Жены, все три дочери и зятья в той или иной мере принимали участие в деятельности партии. Исходя из очевидного влияния семейных связей на партийную работу, бывший генеральный секретарь НФ Карл Ланг назвал партию «Семейным фронтом»[46].

Управление партией Ж.-М. Ле Пен в 2011 г. передал «по наследству» своей младшей дочери Марин, которую он готовил к серьезной политической карьере с 2002 г. С начала 2000-х гг. она стала все чаще появляться в различных телепередачах, участвовать в дебатах и давать интервью. Формально М. Ле Пен победила на выборах главы партии в конце 2010 г., набрав 67,6 % голосов[47]. Несмотря на наличие других претендентов, которые прошли вместе с Ле Пеном долгий путь и разделяли его идеи и убеждения (прежде всего Бруно Голлниш), передача управления НФ своей дочери стала для него принципиальным вопросом и вполне естественным решением. На 14 съезде в Туре 15–16 января 2011 г. М. Ле Пен официально возглавила НФ. Сам Ж.-М. Ле Пен стал почетным председателем Фронта.

Национальный фронт никогда не обладал властью на национальном уровне (ни в правительстве, ни в парламенте). Среди французов с высоким уровнем образования НФ зачастую не воспринимался в качестве республиканской партии. Фронт традиционно набирал много голосов в департаментах побережья Средиземного моря (от Перпиньяна до Ниццы), в департаментах Луары, Ионны, на востоке страны (Об, Мез, Мозель и в Верхнем Рейне), в Пикардии и Па-де-Кале. Наименьшая популярность НФ, как правило, отмечалась в центре, на западе и юго-западе Франции.

26.08.1989 (цит. по: Perrineau P. Op. cit. P. 94).

[40] Le Pen J.-M. Discours de Valmy...

[41] На одном из агитационных плакатов НФ можно было прочитать: «Ле Пен – Народ» (Le Pen Le Peuple). На французском языке эти слова воспринимаются как близкие по звучанию.

[42] Biffaud O. Op. cit.

[43] Ibid.

[44] Programme de M. Jean-Marie Le Pen, président du Front national et candidat à l'élection présidentielle 2002. «Pour un avenir français», avril 2002.

[45] Le Pen J.-M. Discours de Valmy...

[46] Communication de Carl Lang. Lettre ouverte aux militants du Front national, 21.11.2008. URL: http://lescopainsdabordavecslabo.hautetfort.com/archive/2008/11/21/lettre-ouverte-de-carl-lang.html

[47] Perrineau P. Op. cit. P. 28.

II. Причины роста популярности Национального фронта при Марин Ле Пен

Марин Ле Пен понимала относительную немногочисленность электората партии ее отца и невозможность прихода к власти в стране для «старого» Национального фронта. Для Франции 2010-х гг. НФ был слишком радикальным и консервативным. Партия не предлагала интересных идей, направленных на решение политических и общественных проблем. По этим причинам М. Ле Пен прежде всего начала масштабную кампанию публичной реабилитации и улучшения имиджа НФ.

В обновленной идеологии НФ подчеркивается ключевая роль республики и республиканских ценностей (борьба с дискриминацией на основе этнического происхождения, пола и сексуальной ориентации, концепция прав человека). Теперь партия смело «присваивает» революционный символизм, учитывая французский, т. е. национальный характер этого наследия (рис. 1). В программе и выступлениях делаются ссылки на основополагающий документ Великой французской революции – Декларацию прав человека и гражданина 1789 г.

В духе предвыборного выступления 2006 г. в Вальми Национальный фронт прочно встал на позиции светскости, отказавшись от ограничительной трактовки французской нации. Если раньше НФ был партией, выражавшей интересы «коренных французов», то теперь Фронт признавал в качестве полноправных французов иммигрантов и их детей при условии принятия ими французских ценностей и образа жизни. Партия даже стала проводить специальную работу по привлечению сторонников из иммигрантской среды. Так, через Розин Нахуну (сообщество выходцев из Кот-д'Ивуара) НФ стремился наладить связи с африканскими общинами, через Шарля Данье – с антильской общиной, через Мишеля Сиарди – с еврейской общиной[48].

Риторика лидеров и представителей НФ стала мягче. Больше не слышны антисемитские высказывания. М. Ле Пен неоднократно публично осуждала нацизм и Холокост[49]. Партия стала избавляться от наиболее радикальных элементов: неонацистов, радикальных националистов и скинхедов[50]. Получило известность исключение из партии за фотографию с нацистским приветствием Александра Габрияка, который был членом Регионального совета региона Рона-Альпы (французский орган местного самоуправления). Несмотря на малочисленность членов НФ в представительных органах власти, руководство партии пошло на этот решительный шаг ради формирования нового имиджа.

Однако эти чистки, безусловно, не были полными: в НФ по-прежнему состоят активисты с радикальными убеждениями. Часть молодых политиков и активистов, присоединившихся к НФ в 2013–2014 гг. (на волне идеологических изменений), были разочарованы, когда изнутри узнали атмосферу и взгляды, царящие в отделениях партии. Работая в разных отделениях (в частности, в Мо, Сент-Альбане, Сомме и Марселе), они отмечали прежде всего расистские высказывания и дух ксенофобии. Новых членов НФ поразило различие между официальной умеренной риторикой М. Ле Пен и консервативными антиарабскими и антимусульманскими настроениями руководителей местных отделений и обычных активистов. Некоторые из новобранцев сдали партийные билеты[51].

Заметна и модернизация дискурса НФ по социокультурным проблемам. Партия занимает сдержанную позицию по вопросу запрета абортов и проповедует толерантные взгляды относительно гомосексуализма. Если раньше НФ нередко критиковал государство, предпочитая роль антисистемной партии и контрэлиты, то отныне Фронт подчеркивает созидательную и незаменимую роль государственных служб в развитии сельских районов. Вследствие смены поколений и эволюции французской политики своеобразно изменилась «иконография» Национального фронта. К традиционным историческим фигурам, олицетворяющим, по мнению партии, величие Франции (Жанна д'Арк), добавились новые: Шарль де Голль и Жан Жорес.

Еще одно серьезное изменение в идеологии и риторике партии связано с левым социальным уклоном. Если экономические взгляды Ж.-М. Ле Пена считали крайне либеральными и даже сравнивали с рейганомикой (он выражал в основном экономические интересы торговцев, предпринимателей и других представителей малого бизнеса), то при М. Ле Пен очевидный приоритет в позиции партии по социально-экономическим вопросам отдается государству. В частности, НФ обещает в случае прихода к власти увеличить наиболее низкие зарплаты и пенсии. Новый социальный уклон привлекает безработных, небогатых ремесленников, низкооплачиваемых рабочих и служащих, разочаровавшихся в идеях и партиях (в основном левых), которые они поддерживали раньше.

Если НФ Жан-Мари Ле Пена притягивал французов, желавших возвращения «старого доброго времени» (в широком значении этого термина), то НФ Марин Ле Пен – это современная динамичная партия с обновленной идеологией, которая содержит

[48] Wieviorka M. Op. cit. P. 48, 52.

[49] Vidal Dominique. Le ventre est encore fécond. Les nouvelles extrêmes droites européennes. P., Editions Libertalia, 2012. P. 29, 39.

[50] Ibid. P. 36.

[51] Интервью с В. Морель, Н. Портео, А. Клере, А. Рокко-Руар в статье: Municipales: les défections se suivent et se ressemblent au FN. Le Monde. 22.01.2014. URL: http://www.lemonde.fr/politique/article/2014/01/22/municipales-les-defections-se-suivent-et-se-ressemblent-au-fn_4352338_823448.html

идеи и предложения по ряду актуальных вызовов и проблем Франции. Речь идет прежде всего об острых социально-экономических проблемах (безработица, уменьшение покупательной способности, сокращение промышленного производства), безопасности (этническая преступность, плохо контролируемая обстановка в пригородах мегаполисов), европейской политике (выход из евро и введение торгового протекционизма) и проблематике национальной идентичности (сокращение иммиграции и политика интеграции иммигрантов на основе жесткого контура французской идентичности).

В отличие от Ж.-М. Ле Пена, нередко предпочитавшего критику политической системы действительной борьбе за власть, М. Ле Пен в большей степени нацелена на результат, нежели на процесс «пребывания» в политике с его общеизвестными преимуществами. В последние годы Фронт омолодил свои кадры, среди них появилось больше женщин. Так, на парламентских выборах 2012 г. НФ выдвинул 571 кандидата, из которых 280 были женщины[52]. Сегодня среди руководителей разного уровня НФ немало сорокалетних французов, мечтающих сделать политическую карьеру и получить руководящие должности в государственной администрации или депутатские мандаты.

Новое руководство НФ стремится привлечь в партию авторитетных личностей. Их известность и репутация во французском обществе должны способствовать публичной реабилитации Фронта. В частности, поддержку НФ выражали адвокат Жильбер Коллар, а также один из основателей и бывший руководитель организации «Репортеры без границ» Робер Менар[53]. Ж. Коллар стал в 2012 г. депутатом Национального собрания от НФ, а Р. Менар при поддержке НФ в 2014 г. выиграл выборы и стал мэром южного города Безье.

Следуя современным тенденциям изменения политики, НФ стал уделять больше внимания коммуникации. Ради расширения социальной базы идеологи НФ подумывают даже о смене названия партии. Подобные размышления объясняются стремлением привлечь французов, которых притягивают идеи партии, но смущают ее название и имидж радикального национализма (в значительной мере оставшийся в прошлом). В этом контексте руководство НФ зарегистрировало в апреле 2012 г. новую организацию – Темно-синее объединение (Rassemblement Bleu Marine). Название подобрано так, чтобы использовать в нем имя набирающей популярность Марин. Цель создания альянса состояла в объединении «на орбите» вокруг НФ близких по духу и идеям небольших партий, общественно-политических ассоциаций и групп.

Таким образом, Национальный фронт М. Ле Пен стал менее радикальным, более респектабельным и приемлемым для основной массы французов. Сегодняшний НФ представляет собой республиканскую партию с социальной и национальной идеологией.

В то же время, несмотря на реформы М. Ле Пен, ряд аспектов партийной идеологии и деятельности сохранились. В частности, в исполнительный комитет НФ (главный орган управления) в 2014 г. входили девять человек, пять из которых принадлежали к старшему поколению приверженцев французской крайне правой идеологии[54]. Если умеренный и конструктивный имидж Марин должен привлекать новый электорат, то консерваторы из «старой гвардии» удерживают прежних сторонников НФ, определенная доля которых – националисты, консерваторы, правые радикалы, католические фундаменталисты и ностальгирующие по временам империи.

Преемственность состоит также и в том, что Национальный фронт по-прежнему стоит на позициях национализма. В дискурсе партии идеологическая концепция «национального приоритета» («priorité nationale») пришла на смену тезису о «национальном предпочтении» («préférence nationale»). Концепция «национального приоритета» предполагает предоставление рабочих мест и социального жилья в первую очередь французам.

Как и прежде, в партийный дискурс включается все, что внушает гордость за французскую историю: военные победы и полководцы, литературные произведения и писатели, к которым теперь добавились революции и социальные завоевания. Восхваляется все, что связано с французской национальной идентичностью и культурой (рис. 2). В дискурсе НФ французская идентичность – это интегрированный комплекс, который противостоит глобализации, опираясь на свою самобытность, уникальные черты культуры и успехи истории.

НФ по-прежнему отводит важное место вопросам ограничения иммиграции, ассимиляции иммигрантов, национальных границ и борьбы с преступностью. Национальный фронт сохранил черты «семейного» предприятия Ле Пен. Управление партией перешло «по наследству» одной из трех дочерей патриарха-основателя. Второй пример семейственности – Марион Марешаль-Ле Пен (внучка Жана-Мари от его второй дочери Янн), ставшая в 2012 г. депутатом Национального собрания от департамента Воклюза.

[52] Wieviorka M. Op. cit. P. 59.

[53] Ibid. P. 51.

[54] Пять членов исполкома старшего поколения: Жан-Мари Ле Пен (86 лет, основатель партии) (возраст указан на 2014 год), Ален Жаме (80 лет, в партии с 1972 г.), Валлеран де Сан-Жюст (64 года, в партии с 1987 г.), Мари-Кристин Арнотю (62 года, в партии с 1987 г.), Жан-Франсуа Жалкх (57 лет, в партии с 1974 г.). Четыре члена исполкома нового поколения: Марин Ле Пен (46 лет, в партии с 1986 г.), Стив Бриуа (42 года, в партии с 1988 г.), Луи Алио (45 лет, в партии с 1988 г.), Флориан Филиппо (33 года, в партии с 2008 г.). Источники: официальный сайт Национального фронта (URL: http://www.frontnational.com/fonctions/bureau-executif/); Perrineau P. Op. cit. P. 59.

В результате изменения идеологии, улучшения имиджа и смягчения риторики популярность Национального фронта М. Ле Пен начала расти. На последних выборах главы государства в первом туре (апрель 2012 г.) президент НФ набрала 17,9 % голосов, заняв третье место после Н. Саркози и Ф. Олланда[55].

По оценке газеты «Le Monde», на муниципальных выборах в марте 2014 г. кандидаты НФ и Темно-синего объединения набрали в среднем 14,8 % голосов в 585 городах (с населением более 1 тыс. жителей), в которых эти организации выставили свои списки[56]. По сравнению с муниципальными выборами 2008 г. НФ значительно улучшил свои результаты. Наибольший рост достигнут в Безье (на 34,2 пункта) и Фрежюсе (на 27,8 пунктов)[57].

На выборах в Европейский парламент (май 2014 г.) Национальный фронт опередил все другие французские партии, набрав 24,86 % голосов и получив 24 депутатских мандата из 74 (общее число депутатов от Франции). Второе место с большим отставанием занял Союз за народное движение[58] (СНД) с 20,81 % (20 мандатов) и третье – совместные списки Социалистической и Леворадикальной партий с 13,98 % (13 мандатов)[59].

Социологические опросы компании «TNS Sofres», с 1984 г. задающей вопрос об отношении французов к НФ, также показывают рост популярности этой партии: если в 2010 г. полностью согласны с ее идеями были всего 18 % опрошенных (полностью не согласны – 77 %), то в 2014 г. это соотношение составило 34 и 59 %[60]. Хотя политическая линия НФ и стала более умеренной и гибкой, результаты опросов «TNS Sofres» показывают, что партии еще нужно работать над своим имиджем. Так, в ходе опроса, проведенного в январе–феврале 2014 г., 50 % респондентов ответили, что НФ «представляет опасность для демократии во Франции»[61]. Таким же двойственным остается и восприятие М. Ле Пен. Для 43 % респондентов она – скорее представитель «крайне правой идеологии национализма и ксенофобии», тогда как 46 % французов видят в ней представителя «правой патриотической идеологии, связанной с традиционными ценностями». С 2010 г. позитивное восприятие М. Ле Пен в качестве патриота-традиционалиста выросло на 10 пунктов, негативное держится примерно на одном уровне[62].

География социальной поддержки НФ также претерпела определенные изменения с 2002 г. Популярность партии немного сократилась в департаментах средиземноморского побережья, где высока доля «белых воротничков» и представителей интеллектуальных профессий. Зато наивысшие проценты голосов за НФ пришлись как раз на департаменты с высокой долей рабочих (результаты М. Ле Пен на президентских выборах 2012 г. – 26,3 % в Эне; 25,5 % в Па-де-Кале; 25,35 % в Верхней Марне)[63]. Если раньше НФ набирал голоса, как правило, в восточной части страны (к востоку от линии Гавр-Перпиньян), то результаты выборов 2010-х гг. показывают более или менее интенсивную поддержку Фронта на всей французской территории. М. Ле Пен набрала по меньшей мере 10 % голосов во всех департаментах, за исключением «зажиточных» Парижа и О-де-Сен. Практически во всей восточной части Франции (кроме отдельных департаментов, в частности – востока Средиземноморья) поддержка партии сохранилась либо увеличилась. Социальная база значительно расширилась на севере (от Па-де-Кале до Верхней Соны), в центре страны (в частности, Эндр, Шер, Лимузен) и на Корсике. Анклавы сторонников появились на западе и юго-западе (Нижняя Нормандия, Орн, Сарта).

В последние два десятилетия изменилась социальная структура поддержки НФ. Больше всего за партию голосуют в небольших городках и пригородах, как правило, расположенных на расстоянии 20–50 км от крупных городов. В отличие от эпохи Ж.-М. Ле Пена, партия не пользуется серьезной поддержкой в крупных городах[64].

Обновленный НФ отвоевывает голоса как у правых, так и у левых партий. Согласно исследованию Центра политических исследований французского Университета «Sciences Po», 16 % избирателей (более 1 млн 700 тыс.), голосовавших за Н. Саркози в первом туре президентских выборов 2007 г., в первом туре 2012 г. проголосовали за М. Ле Пен[65]. Переход этих французов из лагеря СНД к НФ объясняется разочарованием в Саркози ввиду многочисленных невыполненных обещаний, таких как сокращение иммиграции, рост покупательной способности, увеличение темпов экономического роста и сокращение безработицы.

Новые социально-экономические требования программы НФ привлекают французов левых убеждений. Например, в городах, где на муниципальных выборах

---

[55] Perrineau P. Op. cit. P. 30.

[56] Parienté Jonathan, Laurent Samuel, Vaudano Maxime et Mestre Abel. Municipales: radiographie des performances du FN // Le Monde. 25.03.2014. URL: http://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2014/03/25/municipales-les-performances-du-fn-passees-au-crible_4389411_4355770.html_

[57] Ibid.

[58] В мае 2015 г. Союз за народное движение сменил свое название на «Республиканцы».

[59] Результаты выборов приводятся по сайту министерства внутренних дел Франции. URL: http://www.interieur.gouv.fr/Elections/Les-resultats/Europeennes/elecresult__ER2014/(path)/ER2014/FE.html

[60] TNS Sofres. Baromètre d'image du Front national 2014. P. 9.

[61] Ibid. P. 12.

[62] Ibid. P. 17.

[63] Perrineau P. Op. cit. P. 37–38.

[64] Perrineau P. Op. cit. P. 47–48, 88, 155–159; Parienté J., Laurent S., Vaudano M. et Mestre A. Op. cit.

[65] Perrineau P. Op. cit. P. 31.

(март 2014 г.) кандидаты НФ и Темно-синего объединения получили наилучшие результаты (в сравнении с другими регионами), списки левых партий набрали крайне мало голосов[66]. Подобное сочетание результатов свидетельствует о перетекании левого электората к НФ.

При преобладающей во Франции мажоритарной избирательной системе М. Ле Пен и другие кандидаты НФ сталкиваются с объективной трудностью в случае выхода во второй тур любых выборов (национального, регионального или муниципального уровней). На дуэли второго тура конкурент, как правило, получает бóльшую часть голосов избирателей, которые голосовали в первом туре за кандидата от партии, не вышедшего во второй тур. Смягчение и обновление идеологии позволяет НФ рассчитывать на возможные альянсы с СНД на различных французских выборах (или, по крайней мере, на нейтралитет избирателей этой партии).

Причины, связанные с культурой и идентичностью

Одной из значимых тенденций в общественных настроениях стал рост негативного восприятия французами иммиграции в целом, и прежде всего иммиграции из арабских и африканских стран. Общий лейтмотив этих настроений состоит в утверждении, согласно которому французские идентичность и культура находятся в опасности, исходящей в первую очередь от иммигрантов и ислама, и французское государство должно принимать меры для их защиты. Так, согласно опросу «TNS Sofres» (январь–февраль 2014 г.), 55 % французов считают, что во Франции «слишком много иммигрантов»; 46 % респондентов «больше не чувствуют себя во Франции действительно в своей стране»; 71 % французов полагают, что «во Франции недостаточно защищают традиционные ценности». Причем эти показатели отражают долгосрочную тенденцию общественного восприятия, ибо держатся примерно на одном уровне по меньшей мере с 2000 г.[67] По опросам института «Ifop», доля французов, согласных с утверждением «в нашей стране слишком много иммигрантов», даже больше: она выросла с 53 % (апрель 2006 г.) до 66 % (май 2013 г.)[68].

С конца 1990-х гг. Франция ежегодно принимает около 200 тыс. легальных иммигрантов (не считая граждан ЕС)[69]. Наибольшая их часть приезжает для воссоединения семьи. В 2010 г. по семейным основаниям въехали 87 тыс. чел. (45 % от общего потока). Вторая по численности группа приехала на учебу (60 тыс., или 31 % от общего потока). Третья и четвертая группы (по 18 тыс. чел.) получили вид на жительство по профессиональным причинам и по гуманитарным основаниям (политическое убежище, беженцы, лица без гражданства, тяжелое заболевание и др.). Регулирование иммиграционного потока осложняется тем, что в страну попадает много нелегальных иммигрантов. Точных данных по численности нелегалов не существует. По различным оценкам, их во Франции от 200 до 400 тыс.[70] Максимальная оценка ежегодного притока нелегальных иммигрантов составляет 30 тыс.[71] В существующих условиях этот поток вряд ли удастся остановить ввиду открытых границ между странами Евросоюза. Попав в ЕС через любую точку в Испании, Италии, Греции, Словакии, Польше или другой стране Шенгенского соглашения, иммигрант-нелегал может перебраться во Францию. Такие иммигранты по объективным экономическим соображениям стараются перебраться в более богатые страны, где им легче найти работу и жилье (Франция – одна из таких стран). Иммигранты из Магриба и франкоязычной Черной Африки, владеющие в большей или меньшей степени французским языком, также стремятся во Францию. Со знанием языка здесь им легче найти работу, чем в другой стране Евросоюза.

Один из вопросов иммиграционной политики, вызывающих острые споры, состоит в целесообразности и масштабе предоставления французского гражданства нелегальным иммигрантам (для этого существует даже специальный термин – «регуляризация»). То есть живущие во Франции нелегалы при наличии того или иного основания получают французское гражданство (например, если ребенок нелегала обучается во французской школе). Противники «регуляризации» считают, что всех нелегалов нужно высылать на родину.

Общая численность иммигрантов[72], проживающих во Франции, составляла в 2008 г. 5,34 млн человек (8 % населения страны). С 1999 по 2008 г. в стране стало примерно на 1 млн иммигрантов больше[73]. В этот показатель не входят 6,7 млн прямых по-

[66] Parienté J., Laurent S., Vaudano M. et Mestre A. Op. cit.

[67] TNS Sofres. Baromètre d'image du Front national 2014. P. 4, 6.

[68] Исследование проведено французским институтом исследований и опросов «Ifop» для фонда имена Жана Жореса. URL: http://www.jean-jaures.org/Publications/Notes/Enquete-sur-la-droitisation-des-opinions-publiques-europeennes/(language)/fre-FR

[69] Petit guide du citoyen averti. P., NiL éditions, 2012. P. 12.

[70] Vincent Elise. Immigration: les régularisations ont bondi de 50 % en 2013. Le Monde. 10.04.2014. URL: http://www.lemonde.fr/societe/article/2014/04/10/immigration-les-regularisations-ont-bondi-de-50-en-2013_4398953_3224.html; Petit guide du citoyen averti. P. 13.

[71] Petit guide du citoyen averti. P. 13.

[72] В соответствии с определением Национального института статистики и экономических исследований Франции, иммигрант – это человек, родившийся иностранцем за границей и проживающий во Франции. То есть даже после получения французского гражданства полноправный французский гражданин учитывается в статистике как иммигрант до конца жизни.

[73] Immigrés et descendants d'immigrés en France. Insee références, Edition 2012. P. 16.

томков иммигрантов (родившихся во Франции, у которых хотя бы один из родителей – иммигрант)[74]. В результате давней иммиграционной традиции во Франции сформировались многочисленные общины выходцев из Алжира, Марокко, Туниса, Португалии, Испании, Вьетнама, Лаоса, Сенегала, Мали, Китая и других стран. В 2011 г. во Франции проживало больше всего иммигрантов из Алжира (737 тыс.), Марокко (680 тыс.) и Португалии (592 тыс.)[75].

Иммигранты устраиваются, как правило, в городских агломерациях в силу того, что в мегаполисах легче найти работу, а на городских окраинах и в пригородах – относительно недорогое жилье. Развитая транспортная система позволяет ежедневно проделывать длинный путь от дома до работы. В 2008 г. 36 % иммигрантов были сосредоточены в парижском регионе. Три четверти иммигрантов, приехавших не из стран ЕС, проживают в городах с населением от 100 тыс. человек[76]. На окраинах и в пригородах некоторых крупных городов сформировались анклавы с большой долей иммигрантского населения (включая второе и третье поколение). Высокая концентрация иммигрантов привела к изменению внешнего облика некоторых городских и пригородных зон. Выходцы из африканских и азиатских общин освоили пространство, придав ему необычный колорит: свои магазины, одежда, культурные особенности и традиции (например, традиционное жертвоприношение в дни мусульманских праздников). Подобные районы существуют в департаментах Сена – Сан-Дени, Эссонн, Валь-д'Уаз (регион Иль-де-Франс) и на севере Марселя.

По целому комплексу причин во французском обществе существует негативное восприятие этих анклавов. Оно связано прежде всего с более низким уровнем безопасности (речь идет в первую очередь о незначительных правонарушениях, мелком воровстве и торговле наркотиками, а не о серьезных мафиозных структурах), высокой безработицей среди общин и общей атмосферой неблагополучного квартала. В некоторых случаях действуют этнически однородные преступные группы. Иногда в этих районах происходят беспорядки и столкновения с полицией. Наибольшую известность во всем мире получили трагические события октября–ноября 2005 г., когда после гибели двух подростков в парижском пригороде Клиши-су-Буа по всей Франции прокатилась волна беспорядков и стычек с силами поддержания правопорядка. Для этих событий были характерны отсутствие четких целей, требований и лидеров, а также высокая доля молодежи из магрибинской и африканской общин среди протестующих. Бунтари не признавали ни религиозных сановников, ни криминальных авторитетов. В ходе беспорядков молодежь устраивала поджоги государственных учреждений и автотранспорта (сожгли несколько тысяч машин), нападала на полицию.

Подобные события и существование неблагополучных анклавов (с большой долей выходцев из иммигрантских общин) свидетельствуют в том числе о неудачах французской политики интеграции многочисленных иммигрантов. Эти неудачи признает и бывший президент страны Н. Саркози[77]. При оценке причин недостаточной эффективности интеграционной политики, как правило, говорят о слабом ограничении легальных и нелегальных иммиграционных потоков на протяжении десятилетий (эту причину чаще называют правые политики), недостаточности государственных социально-экономических мер в отношении иммигрантских сообществ (мало образовательных учреждений, преподавателей, рабочих мест и т. д.), барьерах для вертикальной социальной мобильности иммигрантов (в силу расизма и дискриминации). Две последние причины обычно упоминают левые политики.

Непростая обстановка в ряде иммигрантских кварталов и случаи этнической преступности, безусловно, сами по себе являются серьезными проблемами, но одновременно с этим способствуют формированию стереотипов и негативного восприятия в обществе всех иммигрантов, имеющих видимые этнические и культурные отличия. Опрос, проведенный американской организацией «Harris Interactive» в апреле 2011 г., показал, что 66 % французов считают, что «интеграция иностранцев во французское общество осуществляется плохо». При этом 76 % французов считают, что «иностранцы не прилагают достаточно усилий для интеграции»[78]. В обществе также растет спрос на порядок, строгое соблюдение законов, снижение толерантности, ужесточение наказаний (все это – традиционные темы НФ). В частности, опрос «TNS Sofres» (январь–февраль 2014 г.) показал, что 68 % французов считают, что «правосудие не относится достаточно строго к мелким правонарушителям». Для респондентов-сторонников НФ этот показатель – 86 %. Помимо этого 58 % опрошенных (и 79 % сторонников НФ) считают, что «нужно дать намного больше полномочий полиции»[79].

Дискурс Национального фронта в полной мере учитывает объективные страхи и недовольство французов, связанные со слабо контролируемой иммиграцией и недостаточной эффективностью интеграционной политики. В частности, НФ обещает за пять лет

[74] Immigrés et descendants d'immigrés en France. Insee références, Edition 2012. P. 18.

[75] Данные Национального института статистики и экономических исследований Франции. URL: http://www.insee.fr/fr/themes/tableau.asp?ref_id=immigrespaysnais

[76] Immigrés et descendants d'immigrés en France. Insee références, Edition 2012. P. 116.

[77] Саркози Николя. Мое мнение. Франция, Европа и мир в XXI веке. СПб.: Alexandria Symposium, 2009. С. 112–113.

[78] Цит. по: Perrineau P. Op. cit. P. 136.

[79] TNS Sofres. Baromètre d'image du Front national 2014. P. 4, 5.

сократить легальную иммиграцию почти в 20 раз: до 10 тыс. в год (предпочтение будет отдаваться талантливым иностранцам). Этого показателя НФ рассчитывает достичь за счет резкого сокращения числа получающих политическое убежище иностранцев, отмены права на гражданство для детей иммигрантов, родившихся на французской территории, запрета двойного гражданства (допускается только с гражданством другой страны ЕС), ужесточения условий натурализации исходя из логики ассимиляции новых граждан, сокращения максимального срока действия вида на жительство (с 10 до 3 лет), выдворения в страны происхождения иностранцев, осужденных по уголовным преступлениям, политики «национального приоритета» при распределении социального жилья и на рынке труда. Новые нормы, предлагаемые Фронтом, обяжут работодателей нанимать французского гражданина в случае одинаковой квалификации с иностранцем[80]. Интересно, что всего 24 % опрошенных французов согласны с принципом приоритетного получения рабочего места французом перед легальным иммигрантом. 72 % не видят «причин для различного отношения к французу и легальному иммигранту» при найме на работу[81].

Нелегальных иммигрантов ждут еще более тяжелые испытания. Для полной ликвидации нелегальной иммиграции НФ обещает убрать из законодательства любые возможности для «регуляризации» нелегалов, ускорить их выдворение в страны происхождения, упразднить государственные механизмы помощи нелегалам (например, службы Государственной медицинской помощи), запретить манифестации нелегалов или акции в их поддержку, пересмотреть Шенгенское соглашение и ввести визовый режим и контроль на национальных границах (вместо европейских). Символом антииммиграционной программы НФ служит обещание создать министерство внутренних дел, иммиграции и светскости, которое будет осуществлять комплексную политику по противодействию иммиграции[82].

На фоне мягкой иммиграционной политики, сложившейся во Франции после Второй мировой войны, программа НФ выглядит радикальной. Но даже если ее удастся реализовать, легальный приток иммигрантов вряд ли упадет до 10 тыс. в год с учетом его структуры. По основанию «семья француза» в рамках воссоединения семьи во Францию ежегодно приезжают около 50 тыс. человек[83]. Бóльшая часть из них иммигрируют как супруги или родители французских граждан (в 2010 г. 74 % и 24 % соответственно[84]). Одна из причин – в том, что немало иммигрантов, получивших французское гражданство, создают семьи с выходцами из своих стран. Особенно характерно такое брачное поведение для выходцев из Магриба и Турции. Учитывая право французского гражданина вступать в брак с иностранцем, сократить приток иммигрантов по этой статье невозможно. Программа НФ не предусматривает прямых мер против этих категорий иммигрантов. Даже в случае эффективности косвенных мер (отмена права на гражданство для родившихся во Франции или уменьшение возможностей для трудоустройства) целевой показатель в 10 тыс. недостижим и отражает, скорее, популизм риторики Фронта.

Относительно новой проблемой, связанной с иммиграцией и формированием этнокультурных сообществ, стало появление среди французских мусульман радикальных исламистов. Наиболее известные происшествия, связанные с современным радикальным исламизмом, произошли в Монтобане и Тулузе в марте 2012 г., когда 23-летний француз алжирского происхождения Мухаммед Мера убил трех французских военнослужащих, преподавателя еврейской школы, двух его сыновей и дочку директора школы. Теракты в Париже в январе и ноябре 2015 г., жертвами которых в общей сложности стали более 140 человек, свидетельствуют об укреплении радикальных элементов среди французских мусульман.

Существование в мусульманской общине Франции радикальных исламистов не является вымыслом крайне правых активистов. Французский политолог Жиль Кепель в 2013 г. с удивлением отмечал укоренение в иммигрантских кварталах социальной базы исламизма. Распространению идей способствуют доступность агитационного и информационного материала в Интернете и наличие мечетей, в которых читаются радикальные исламистские проповеди. Исповедование ортодоксального ислама, безусловно, не означает ненависть к представителям других конфессий или склонность к терроризму. Однако при определенных условиях (например, джихад под лозунгами исламизма на Ближнем Востоке) именно в среде исламистов появляются желающие совершить теракт или отправиться добровольцем на фронт[85].

Немало французов отправились воевать в Сирию на стороне повстанцев против режима Б. Асада. Все или бóльшая часть из них воюют в составе исламистских боевых организаций. По данным министерства внутренних дел Франции, с января по сентябрь

[80] Notre Projet. Programme politique du Front National. Здесь и далее программа НФ цитируется по официальному сайту партии: http://www.frontnational.com/pdf/Programme.pdf

[81] TNS Sofres. Baromètre d'image du Front national 2014. P. 7.

[82] Notre Projet. Programme politique du Front National.

[83] Immigrés et descendants d'immigrés en France. Insee références, Edition 2012. P. 139.

[84] Ibid. P. 142.

[85] Kepel Gilles. De Roubaix à Marseille, la cause syrienne fédère le nouveau djihadisme. Le Monde. 02.06.2014. URL: http://abonnes.lemonde.fr/idees/article/2014/06/02/de-roubaix-a-marseille-la-cause-syrienne-federe-le-nouveau-djihadisme_4430111_3232.html?xtmc=reseaux_islamistes_france&xtcr=42

2014 г. число французов, воюющих в Сирии и Ираке, выросло с 224 до 350. В этом регионе за указанный период погибли 36 боевиков-французов; число французов, участвующих в деятельности радикальных исламистских сетей, направляющихся, покинувших или проявивших желание отправиться воевать в Сирию и Ирак, выросло с 555 до 932 (рост на 68 %). 118 французов вернулись во Францию. Едут воевать в основном молодые люди (иногда несовершеннолетние), как правило, из иммигрантских семей, нередко «впитавшие» идеи радикального исламизма. Вместе с тем около 20 % общего потока составляют французы, принявшие ислам[86].

Наличие исламистов среди французских мусульман и радикальная религиозная агитация ухудшают имидж всей общины. Точные данные по общей численности мусульман во Франции отсутствуют. По оценке французского демографа М. Трибала, в конце 2008 г. во Франции проживали около 4,2 млн мусульман, из которых примерно 3 млн были французами или имели право на французское гражданство (по достижении совершеннолетия или раньше)[87]. По данным опроса института «Ifop» (октябрь 2012 г.), 43 % французов считают мусульманскую общину Франции «скорее угрозой для идентичности нашей страны». Только 17 % респондентов считают ее «скорее фактором культурного обогащения для нашей страны», 40 % не согласны с обоими утверждениями. Из социопрофессиональных категорий хуже остальных мусульманскую общину воспринимают рабочие (угроза для 48 %), пенсионеры (45 %) и незанятые (46 %). Лучше остальных – руководящие работники и лица свободных профессий (для 31 % – угроза и для 28 % – фактор культурного обогащения)[88].

С тем, что «сегодня мусульмане и лица мусульманского происхождения хорошо интегрированы во французское общество», согласились 33 % опрошенных; 67 % дали отрицательный ответ. Последние в качестве основных причин «плохой интеграции» назвали (можно было выбирать две причины) «их отказ интегрироваться во французское общество» (68 %), «слишком большие культурные различия» (52 %), концентрацию в определенных кварталах и школах (47 %). Другие причины набрали немного голосов: «экономические сложности и отсутствие работы» (25 %), «расизм и недостаточная открытость некоторых французов» (21 %) и «недостаточность принимаемых мер и выделяемых средств со стороны государства» (3 %)[89].

Наибольшая часть опрошенных французов связывает ислам с «отрицанием западных ценностей» (28 %). Затем идут «фанатизм» (19 %), «подчинение» (18 %), «терпимость» (9 %), «насилие» (8 %), «свобода» (2 %), «справедливость» (1 %), «защита женщины» (1 %), «демократия» (0 %), «не выразили свое мнение» (14 %). Для 60 % французов «сегодняшние влияние и видимость ислама во Франции» – «слишком большие», для 5 % – «недостаточно большие». 35 % не согласны с обоими утверждениями[90].

Подобные настроения служат фактором роста популярности Национального фронта, который учитывает их в полной мере в изящном обновлении своей доктрины. Обновленный НФ выступает бескомпромиссным защитником светскости как одной из ценностей французского общества. Новая идея светскости умело используется в дискурсе партии для утверждения ограничительной трактовки национальной идентичности. Европейцы-христиане французского общества в основном уже и так усвоили эту концепцию, которая зародилась во Франции и за несколько десятилетий вошла в повседневность французской жизни. В то же время среди французских мусульман есть те, кто руководствуется нормами светскости, но есть и те, для кого эти нормы непривычны, так как в арабо-мусульманских обществах не существует концепции светскости, аналогичной французской. Существующая там светскость имеет множество исключений и допущений. Для этой второй категории мусульман привычнее общество мультикультурализма, в котором конфессиональные сообщества обладали бы большей самостоятельностью и могли бы не подстраиваться под жесткий французский стандарт светскости. Программное требование повсеместного установления светскости нацелено прежде всего против этих мусульман, для которых НФ видит единственное решение – ассимиляцию в общую для всех французов культуру с единой национальной идентичностью.

НФ в принципе выступает против мультикультурализма и фрагментации социокультурных идентичностей во французском обществе. Фронт считает мультикультурализм англосаксонской моделью интеграции иммигрантов, которая к тому же не дала положительных результатов в других западных странах: в США, Великобритании, Нидерландах и ФРГ[91]. По оценке НФ, эта модель, в последние годы проникающая во Францию под видом концепции «разнообразия» («diversité»), не соответствует истории формирования и принципам существования французского

[86] Выступление министра внутренних дел Франции Б. Казнева в Национальном собрании 15.09.2014 в связи с обсуждением проекта закона об ужесточении мер по борьбе с терроризмом. URL: http://www.interieur.gouv.fr/Le-ministre/Bernard-Cazeneuve/Interventions-du-ministre/Intervention-de-M.-Bernard-Cazeneuve-a-l-occasion-de-la-discussion-sur-le-projet-de-loi-renforcant-les-dispositions-relatives-a-la-lutte-contre-le-terrorisme

[87] Tribalat Michèle. Assimilation, la fin du modèle français. P., Editions du Toucan, 2013. P. 117.

[88] Ifop pour Le Figaro. L'image de l'Islam en France. Octobre 2012. P. 5, 6.

[89] Ibid. P. 7, 9.

[90] Ibid. P. 13, 18.

[91] Notre Projet. Programme politique du Front National.

государства-нации с его спецификой интеграции иммигрантов[92]. Действительно, в отличие от США и Великобритании, французское государство не признает этнических или конфессиональных общин на своей территории. Французская политика в отношении иммигрантов традиционно имела ассимиляционные черты.

НФ обещает обеспечить строгое соблюдение закона 1905 г. о светскости, запретить любые формы государственного финансирования строительства и деятельности мест культа, запретить позитивную дискриминацию и внести в конституцию тезис: «Республика не признает ни одного сообщества». Учитывая долгое господствующее влияние христианства в стране, Фронт утверждает «естественность» того, что «пейзажи Франции и национальная культура имеют глубокие отпечатки этой религии». Исходя из этого, НФ выступает защитником «французских традиций»[93].

В некоторых вопросах антимусульманская окраска «светскости по НФ» очевидна. В частности, Фронт обещает ввести запрет на ношение внутри государственных учреждений внешних атрибутов принадлежности к тому или иному сообществу. По сути, запрет нацелен прежде всего на ношение мусульманками *хиджаба* или покрывающего голову платка. В настоящее время такой запрет действует в отношении лиц, работающих в государственных учреждениях. НФ планирует распространить его и на посетителей, а также начать обсуждение вопроса введения подобного запрета в общественном транспорте[94]. Осознавая негативное восприятие большинством французов символов ислама, заметных в общественном пространстве, М. Ле Пен использует удобные случаи для обличения этих символов. Так, при нехватке мест в мечетях по пятницам и по праздникам мусульмане располагаются для совершения молитвы на улице рядом с мечетью. М. Ле Пен назвала это явление «новой формой оккупации»[95]. Учитывая использование Национальным фронтом концепции светскости в качестве инструмента против символов и некоторых практик ислама, эту концепцию следует охарактеризовать как «агрессивную светскость» (так как эти символы и практики, включая молитвы на улицах, не противоречат закону 1905 г. о светскости).

Согласно логике НФ, иммигранты, желающие остаться жить во Франции, не имеют выбора – для них интеграция во французское общество предполагает только ассимиляцию. Вместо пополнения общин с сильной культурной спецификой претенденты на постоянное проживание в стране должны растворяться в господствующей французской культуре. В основе ассимиляционной политики лежит традиционная идея «плавильного тигля», в котором ключевую роль должна играть система образования. Предлагается также отменить во французских школах возможность факультативного изучения языков и культур стран происхождения для детей иммигрантов[96].

Итак, благодаря оригинальной концепции светскости, дискурс Национального фронта превратился из радикального при Жан-Мари Ле Пене в республиканский при его дочери. Новая, более мягкая и логичная линия НФ по иммиграции и интеграции выглядит приемлемой для все большего числа французов. Их не отпугивают присущие «старому» НФ шовинизм, ксенофобия и отторжение всего в культурном отношении чуждого.

Наряду с тематикой иммиграции, дискурс Национального фронта содержит оригинальные ответы на запрос французов, связанный с утверждением французской идентичности в условиях современной глобализации. Как показывают социологические опросы, большинство французов неравнодушны к теме национальной идентичности. Так, опрос «Ifop» (2009 г.) показал, что 89 % респондентов «испытывали гордость в связи с тем, что они – французы»[97]. По данным опроса «TNS Sofres» (2009 г.), 77 % французов положительно относились к тому, чтобы «дети учили “Марсельезу” в школе»[98].

Сразу несколько аспектов программы НФ учитывают подобные настроения. Так, Марин Ле Пен заявляет, что разделяет общий подход, который сформировался в период президентства Шарля де Голля в 1958–1969 гг.[99] «Голлизм» обычно определяют как подчеркнутую линию на независимость страны, стремление к высокому престижу, доминированию в коалициях и особой роли Франции в мировой политике. В этом историческом контексте Национальный фронт предлагает выйти из военных структур НАТО (как это сделал де Голль в 1966 г.), проводить более независимую от США внешнюю политику, предложить России стратегическое военно-энергетическое партнерство (с приглашением Берлину присоединиться к этому альянсу), создать Панъевропейский союз независимых государств (включающий Россию и Швейцарию), усилить африканский вектор и культурное направление внешней политики. Фронт обещает усилить программы развития и распространения французского языка: создать базу терминов французского языка в партнерстве с базами Квебека и ООН, а также противодействовать господству английского языка в международных патентах[100]. Современных идеологов НФ не смущает, что де Голль был непри-

[92] Notre Projet. Programme politique du Front National..

[93] Ibid.

[94] Ibid.

[95] Цит. по: Wieviorka M. Op. cit. P. 53.

[96] Выступление М. Ле Пен в телепередаче «Des paroles et des actes» (France 2), 10.04.2014.

[97] Цит. по: Perrineau P. Op. cit. P. 32.

[98] Цит. по: Ibid.

[99] Выступление М. Ле Пен в телепередаче «Des paroles et des actes» (France 2), 10.04.2014.

[100] Notre Projet. Programme politique du Front National.

миримым противником крайне правых идей и никогда бы представить себе не мог, что его образ посмертно станет одним из символов партии, идеология которой в последние годы смягчается, но все же сохраняет крайне правые оттенки.

С целью восстановления суверенитета страны НФ также предлагает развивать «Европу наций» с возвратом части полномочий национальным правительствам (очевидна аналогия со скептицизмом де Голля в отношении европейской интеграции). Более конкретно Фронт предлагает пересмотреть европейские соглашения с учетом национальных интересов и установить верховенство французского законодательства над европейскими производными нормами (регламентами, директивами, решениями и др.). В настоящее время действует примат европейских норм над французскими, за исключением конституции. НФ обещает выйти из зоны евро, ввести франк, проводить самостоятельную кредитно-денежную и внешнеторговую политику. Для проведения этих реформ Фронт обещает создать министерство суверенитета (рис. 3). По мнению НФ, европейское сотрудничество должно ограничиваться согласованием политики между национальными правительствами в отдельных областях и совместной реализацией конкретных инновационных проектов (как, например, в свое время создание компании «Airbus»)[101].

Опрос «Eurobaromètre Standard», проведенный в июне 2014 г. в странах Евросоюза и странах-кандидатах на вступление в него, показывает, что французы скептически относятся к европейским институтам и европейской интеграции. В частности, доверие к Евросоюзу испытывают только 34 % опрошенных (18 место из 28 стран ЕС), положительное отношение к нему выразили 38 % (13 место), всего 48 % оценивают будущее ЕС с оптимизмом[102]. В 1970-е гг. французское общественное мнение всегда занимало одно из трех первых мест в Европе по положительному восприятию европейской интеграции[103]. Новизна и радикальность позиции Фронта по широкому кругу вопросов, связанных с французскими культурой и идентичностью, отношением к иммиграции, французским мусульманам, роли Франции в Европе и мире, протест против консенсуса СП и СНД по безусловной целесообразности европейской интеграции и ориентации французской внешней политики на США – все это служит благоприятной почвой для расширения социальной базы Национального фронта.

О растущей популярности идей и тезисов НФ свидетельствует более активное их использование СНД в последние годы. Так, Н. Саркози с ноября 2009 г. поставил на повестку дня вопрос о национальной идентичности в ограничительной трактовке (подход, близкий к позиции НФ). Когда он занимал должность президента страны (2007–2012 гг.), на государственном уровне обсуждались и принимались меры, достаточно близкие к предложениям и всей философии Национального фронта. Речь идет прежде всего об ужесточении наказаний за правонарушения, введении временного контроля на французских границах, активизации борьбы против нелегальных иммигрантов и обсуждении расширения юридических возможностей для лишения натурализованных французов гражданства.

Удачное обновление политической линии НФ свидетельствует о продуктивной работе его технических экспертов, а также отражает стремление уловить волну общественных настроений и конструировать дискурс на их основе.

Экономические причины и глобализация

Важную роль в расширении социальной базы Национального фронта играет ухудшение социально-экономической ситуации во Франции, создающее в последние несколько лет новые проблемы и способствующее изменению общественных настроений. Экономический рост близок к нулю. Страна до сих пор не может выйти из кризиса 2008–2009 гг. Безработица продолжает расти. Во втором квартале 2014 г. она составила 10,2 % экономически активного населения (в конце 2008 г. – 7,8 %). При этом, если в Ильде-Франс в 2013 г. безработица не превышала 8,7 %, то в Пикардии она достигла в этом же году 11,9 %, в Нор – Па-де-Кале – 13,4 %, а в регионе Лангедок – Руссильон – 14,1 %[104]. Государственный бюджет страдает хроническим дефицитом (4,2 % ВВП в 2013 г.). Сохраниться «на плаву» французской экономике позволило только резкое наращивание государственного долга: в первом квартале 2014 г. он достиг 1 985,9 млрд евро, или 93,6 % ВВП (в 2007 г. – 1 230,8 млрд евро, или 63,3 % ВВП)[105]. Таким образом, как правые (до середины 2012 г.), так и левые (с середины 2012 г.) правительства живут в долг.

Одной из структурных проблем французской экономики является тенденция сокращения промышленного производства (деиндустриализация). Доля промышленности (без учета строительного сектора) в ВВП Франции сократилась с 18 % в 2000 г. до 12,55 % в 2011 г.[106] По этому показателю Франция занима-

[101] Notre Projet. Programme politique du Front National; Выступление М. Ле Пен в телепередаче «Des paroles et des actes» (France 2), 10.04.2014.

[102] Eurobaromètre Standard 81. L'opinion publique dans l'Union Européenne. Printemps 2014. TNS Opinion et social. P. 92, 97, 152.

[103] Perrineau P. Op. cit. P. 131.

[104] Данные Национального института статистики и экономических исследований Франции. URL: http://www.insee.fr.

[105] Economie française. Insee références, Edition 2014. P. 20.

[106] Gallois Louis (commissaire général à l'investissement). Rapport au Premier ministre. Pacte pour la compétitivité de l'industrie française. 05.11.2012. P. 9, 65. URL:

ет одно из последних мест в Евросоюзе[107]. С 1980 по 2011 г. число занятых во французской промышленности (без учета строительного сектора) сократилось с 5,1 млн до 3,1 млн[108]. Только за период 2009–2011 гг. в стране отмечено чистое сокращение 100 тыс. рабочих мест (в обрабатывающей промышленности) и закрытие 385 заводов[109].

По дороговизне рабочего часа опережают Францию в ЕС только Дания, Бельгия и Швеция[110]. В условиях усиления конкуренции со стороны новых индустриальных стран и роста открытости рынков производство во Франции стало неконкурентоспособным. В итоге рабочие места «уходят» в те страны, где производить дешевле и проще. Как иностранные ТНК предпочитают не размещать заводы во Франции, так и французские ТНК все чаще выводят производственные мощности в другие страны. Например, автомобильный гигант «Renault» в 2003 г. произвел во Франции 1,3 млн машин, а в 2013 г. – только 500 тыс.[111] Производя продукцию в странах с более дешевой рабочей силой и, как правило, с более низкими ставками налогов и страховых взносов, компании импортируют часть готовой продукции во Францию, где продают по высоким ценам французского рынка (о чем свидетельствует хроническое отрицательное сальдо внешней торговли). При этом из стран Евросоюза или стран, с которыми Евросоюз имеет соглашения о зоне свободной торговле, продукция во Францию поступает без таможенных пошлин.

Выигрывают от этого структурного процесса прежде всего подвижные субъекты (ТНК, не привязанные к территории и использующие все преимущества глобализации) и в определенной мере государства и граждане стран, в которые переносятся производственные мощности. Проигрывают – неподвижные субъекты[112]: французы, оставшиеся без работы, и государство, оставшееся с недовольным электоратом, но без налогов и производственных технологий. После закрытия предприятий в населенных пунктах исчезают государственные школы, отделения почты, жандармерии и магазины, происходит постепенное разрушение социальных связей[113]. Здесь и формируется типичный электорат Национального фронта (рис. 4).

Французские исследователи Б. Долез, А. Лорен и П. Перрино отмечали расширение социальной базы НФ в рабочей среде промышленного региона Нор – Па-де-Кале в результате ухудшения социально-экономической ситуации вследствие деиндустриализации. В этом регионе НФ набирает существенно больше голосов, чем в целом по стране. Так, на президентских выборах 2007 г. разница между результатами в регионе и стране составила 4 %, на выборах в Европарламент 2009 г. – 3,9 %, на кантональных выборах 2011 г. – 7,4 %. При этом анализ результатов голосования 2007 г. показал, что наивысшие результаты внутри Нор – Па-де-Кале Национальный фронт набрал в округах, где некогда сильная промышленность находится в последние годы в упадке[114]. Первый тур президентских выборов 2012 г. также показал, что география электоральных успехов НФ совпала с географией сокращения рабочих мест и ухудшения социально-экономического положения. В связи с этим П. Перрино отмечает промышленные регионы севера и северо-востока страны (Верхняя Нормандия, Пикардия, Шампань-Арденны, Лотарингия, Франш-Конте), причисляя их к «периферийной Франции» (наряду с некоторыми другими регионами, где тяжелое социальное положение, а не иммиграционная проблематика лежит в основе мотивов голосования за НФ)[115].

За НФ голосуют рабочие, мелкие служащие сферы услуг и государственной службы, безработные, прекариат – те, кого глобализация лишила достойного места в обществе. Они, как правило, имеют уязвимые материальное положение и социальный статус, а также ощущают отсутствие внимания к своим проблемам со стороны правительств СП и СНД. Их мотивы поддержки НФ – поиск стабильности, предсказуемости, защиты от непредвиденных изменений конъюн-

---

http://www.gouvernement.fr/sites/default/files/fichiers_joints/rapport_de_louis_gallois_sur_la_competitivite_0.pdf

[107] В 2011 г. этот показатель составил 26,21% в Германии, 20,92% в Финляндии, 18,62% в Италии и 16,91% в Испании (Gallois L. Op. cit. P. 9).

[108] Ibid. P. 9.

[109] Данные Центра исследования инвестиций «Trendeo». URL: http://www.trendeo.net/2011/12/28/desindustrialisation-les-fermetures-dusines-en-france-2009–2011/

[110] Emploi et salaires. Insee références, Edition 2013. P. 163.

[111] Jacqué Philippe. L'Etat a-t-il raison de s'engager dans le capital de PSA? Le Monde. 17.02.2014. URL: http://abonnes.lemonde.fr/idees/article/2014/02/17/psa-peugeot-citroen-l-etat-a-t-il-raison-de-s-engager_4368292_3232.html

[112] Идея о подвижных и неподвижных субъектах заимствована у исследователя Ж. Меркаерта, который использует ее в контексте минимизации налогов ТНК при регистрации филиалов в низконалоговых странах. Через эти филиалы они оплачивают налоги по низким ставкам, показывая здесь фиктивно большую выручку, которую на самом деле они заработали в других странах, недополучивших налоговые сборы (подробнее см.: Merckaert Jean. Le crime du mobile, ou le mythe de l'impuissance des États face à l'évasion fiscale. Revue Projet. 10.06.2013. URL: http://www.revue-projet.com/articles/le-crime-du-mobile/).

[113] Wieviorka M. Op. cit. P. 64.

[114] Dolez Bernard et Laurent Annie. Voix sans élus. Le vote Front national dans la région Nord-Pas-de-Calais // Le Front national. Mutations de l'extrême droite française. Edité par Delwit Pascal. Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2012. P. 176, 178, 180–181.

[115] Perrineau P. Op. cit. P. 152.

ктуры на мировых рынках и от узкокорпоративных действий ТНК. Один молодой рабочий так объяснил свои политические предпочтения: «Голосовать за НФ – значит голосовать за рабочее место. В центре, т. е. за СП или СНД – значит голосовать за хозяина. Голосовать за крайне левых – это голос за рабочих, но за иммиграцию»[116]. Даже некоторые руководители территориальных отделений и делегаты Всеобщей конфедерации труда (один из главных французских профсоюзов) выставляли свои кандидатуры на выборах от имени НФ или голосовали за эту партию (хотя профсоюзы традиционно поддерживают левых)[117].

Понимая причины закрытия заводов, новые безработные и опасающиеся за свои рабочие места французы обвиняют глобализацию в потере работы и ухудшении своего положения. Опросы Центра политических исследований французского Университета «Sciences Po» показывают крайне негативное восприятие глобализации среди электората НФ. Так, при ответе на вопрос «Считаете ли Вы, что Франция должна: больше открываться современному миру; защищаться от современного мира; ни одно, ни другое» в 2009 г. выбрали вариант «защищаться от современного мира» 30 % опрошенных (47 % среди электората НФ), в 2010 г. – 40 % (79 % среди электората НФ), в 2011 г. – 44 % опрошенных (78 % среди электората НФ), в 2012 г. – 46 % опрошенных (78 % среди электората НФ)[118].

Таким образом, устойчивые тенденции деиндустриализации, сокращения рабочих мест, ухудшения материального положения широких слоев французов должны рассматриваться в качестве факторов роста популярности НФ. Эти тенденции имеют комплексные причины, главная из которых – недостаточно эффективная интеграция Франции в общемировые экономические процессы. Страна все больше выступает как «потребитель» и все меньше как «производитель». Для поддержания социального спокойствия правительства СНД и СП сохраняют большой дефицит бюджета и продолжают наращивать госдолг.

Указывая на то, что ТНК поставляют на рынки западных стран продукцию, нередко произведенную в странах с крайне низкой стоимостью рабочей силы, где работники иногда трудятся без выходных и с небольшим отпуском (например, Китай или Вьетнам), М. Ле Пен заявила, что современная глобализация «заставляет производить [товары] трудом рабов, чтобы продавать их безработным»[119]. Национальный фронт предлагает кардинальное изменение экономической, торговой и кредитно-денежной политики страны. Фронт считает общеевропейские рынок и валюту ошибочными нововведениями, которые способствовали ухудшению социально-экономического положения Франции. Согласно логике НФ, об ошибочности вхождения страны в общеевропейский рынок и присоединения к евро свидетельствует плачевное состояние национальной экономики.

Прежде всего НФ четко заявляет о необходимости защиты внутреннего рынка от внешней конкуренции. Выдвигая идею «умного протекционизма», Фронт предлагает определить отрасли экономики, на которых страна будет специализироваться, встретиться с руководителями предприятий и определить механизмы защиты этих отраслей: уровень таможенных тарифов и квотирования импорта. Выборочный протекционизм создаст условия для обратного переноса заводов во Францию, ибо емкий французский рынок будет закрыт для готовой продукции. Для ускоренного восстановления промышленности НФ предлагает создать под руководством премьер-министра бюро стратегического планирования реиндустриализации[120].

Неудачи французских заводов в конкуренции на свободных рынках (как французском, так и иностранных) НФ объясняет неравными условиями деятельности. Во-первых, ставки заработных плат намного выше во Франции, и их не сократить существенно без риска социальных потрясений. Во-вторых, налоги и страховые взносы также здесь выше, особенно в сравнении с развивающимися странами, где работник не имеет медицинского и пенсионного страхования, сопоставимого с французским. В-третьих, в других странах (прежде всего за пределами Западной Европы) гораздо ниже требования к заводам по защите окружающей среды и соблюдению санитарно-гигиенических норм (это также снижает издержки иностранных конкурентов). В-четвертых, сравнительно более «мягкие» валюты других стран (китайский юань, американский доллар, бразильский реал) также «удешевляют» их продукцию по отношению к французской. Исходя из этих факторов, Франция сталкивается с «недобросовестной конкуренцией» (в терминологии НФ) иностранных предприятий, и «умный протекционизм» лишь создаст равные условия конкурентной борьбы[121]. По этим же соображениям НФ категорически против создания зон свободной торговли ЕС с США и Канадой, а также других зон свободной торговли Евросоюза.

Для политиков из СНД и СП идея выхода из европейского рынка и введения выборочного протекционизма звучит как настоящая революция. Как правые, так и левые политики не начинают даже общественного обсуждения этого вопроса и нередко с гордостью заявляют о себе как об убежденных сторонниках европейской интеграции, подразумевая общий рынок в качестве одного из элементов этого процесса. Однако подобный конформизм отчасти объясняется инерци-

[116] Цит. по: Wieviorka M. Op. cit. P. 40.

[117] Ibid. P. 41, 45.

[118] Perrineau P. Op. cit. P. 118.

[119] Цит. по: Ibid. P. 92.

[120] Notre Projet. Programme politique du Front National; Выступление М. Ле Пен в телепередаче «Des paroles et des actes» (France 2), 10.04.2014.

[121] Выступление М. Ле Пен в телепередаче «Des paroles et des actes» (France 2), 18.09.2014.

ей политической элиты, так как в экспертном сообществе вопрос защиты внутреннего рынка обсуждается. В частности, французский экономист либеральных взглядов Лионель Столеру, отмечая неконкурентоспособность французских заводов на фоне современных промышленных предприятий азиатских стран с дешевой рабочей силой, писал о неизбежности проведения переговоров о регулировании международной торговли. В нынешних условиях западные страны теряют рабочие места. Если они закроют рынки, то азиатские страны потеряют покупателей. Поэтому, по оценке Столеру, сторонам придется подумать о поиске компромисса и установлении новых правил[122].

По данным опроса общественного мнения (апрель 2012 г.), 75 % французов считают, что взаимное открытие границ для торговли между Францией, Европой и Китаем, Индией в ближайшие 10 лет будет иметь негативные последствия для занятости во Франции, 70 % респондентов высказались за увеличение пошлин на товары, импортируемые из Китая и Индии, 62 % – за «увеличение таможенных пошлин на границах Франции» в том случае, если «европейские партнеры не захотят поднимать таможенные пошлины на границах Европы»[123].

Вторая экономическая реформа, предлагаемая Национальным фронтом, предполагает выход страны из зоны евро, введение нового франка и возвращение французским государственным органам полномочий в области кредитно-денежной политики. Фронт объясняет эти предложения тем, что курс евро поддерживается Европейским центробанком на очень высоком уровне по отношению к другим валютам, что соответствует интересам Германии, которая и не допускает его девальвации. Учитывая различия в национальных экономиках (специализацию, классность и качество товаров), разным странам ЕС нужны в разной степени «мягкие» или «твердые» валюты[124].

В логике НФ (которая подтверждается многими специалистами[125]) высокий спрос на мировом рынке на немецкую продукцию слабо чувствителен к росту цен в силу специализации Германии на производстве товаров высшей категории, их ценных потребительских свойств и высокого качества. То есть, у немецкой продукции мало конкурентов, ее покупают и при высоком курсе евро. Много отраслей французской экономики не специализируются на товарах высшей категории, а в средних и низших сегментах классности французские товары уже сталкиваются с острой конкуренцией товаров из Южной Кореи, Китая и других новых индустриальных стран. В средних и низших сегментах классности ключевым фактором конкурентоспособности выступает цена. Французские предприятия проигрывают эту конкуренцию в силу более высоких издержек и цен. По этим причинам сохранение высокого курса евро также способствует деиндустриализации Франции.

Для решения этой проблемы НФ предлагает ввести франк и сразу девальвировать его по отношению к евро примерно на 20 %. В дальнейшем собственная валюта позволит изменять курс франка исходя из задач развития промышленности и экспорта. До введения евро Франция, как и другие страны с менее конкурентоспособными экономиками, чем экономика ФРГ (в частности, Великобритания и Италия), периодически девальвировала свою валюту и создавала таким образом искусственную защиту для национального производства[126].

Несмотря на то что политики и эксперты СП и СНД публично не обсуждают выход страны из еврозоны, представители обеих партий регулярно жалуются на слишком высокий курс евро, призывая Европейский центробанк к девальвации. Так, нынешний французский президент-социалист Ф. Олланд однозначно оценил курс евро как чрезмерно высокий в интервью журналистам газеты «Le Monde» в августе 2014 г.[127] Аналогичную оценку давал и бывший президент от либералов Н. Саркози[128]. В экспертной среде споры о пользе общеевропейской валюты начались еще до ее введения. Но в последние годы на фоне ухудшения экономической ситуации слышно все больше критики евро (в частности, работы К. Сент-Этьенна[129], А. Багнаи, Б. Гранвилля, С. Кавалека). Один из наиболее последовательных сторонников выхода из евро-

[122] Stoléru Lionel. Le volontarisme industriel a ses limites. Le Monde. 02.04.2012. URL: http://abonnes.lemonde.fr/idees/article/2012/04/02/le-volontarisme-industriel-a-ses-limites_1678462_3232.html

[123] Ifop pour l'Association Manifeste pour un débat sur le libre-échange, le Forum Démocratique et La Croix. Les Français, le protectionnisme et le libre-échange/Vague 2. Avril 2012. P. 23, 28, 40.

[124] Notre Projet. Programme politique du Front National.

[125] В частности, этот подход содержится в авторитетном докладе, подготовленном в ноябре 2012 г. под руководством генерального комиссара по инвестициям и бывшего генерального директора компании «EADS» Луи Галлуа по поручению французского премьер-министра (см.: Gallois L. Op. cit. P. 10–11).

[126] Stoléru Lionel. L'ambition internationale. P., Editions du Seuil, 1987. P. 76, 78.

[127] Интервью опубликовано в газете «Le Monde» за 20.08.2014. URL: http://abonnes.lemonde.fr/politique/article/2014/08/20/hollande-au-monde-je-veux-accelerer-les-reformes_4473704_823448.html

[128] Leparmentier Arnaud, Lacombe Clément. M. Sarkozy conteste la vision allemande de la BCE. Le Monde. 17.04.2012. URL: http://abonnes.lemonde.fr/cgi-bin/ACHATS/ARCHIVES/archives.cgi?ID=a84144366e8d8826b31c276f62b3fb7ee44459695f444201

[129] Saint-Etienne Christian. Le futur de l'euro. In: Revue d'économie financière, n°97, 2010. Regards sur la crise financière. P. 185–207. doi: 10.3406/ecofi.2010.5398. URL: http://www.persee.fr/doc/ecofi_0987-3368_2010_num_97_2_5398

зоны – французский экономист Жак Сапир[130]. Опрос «TNS Sofres» (январь–февраль 2014 г.) показал, что только 29 % французов согласны с отказом от евро и возвратом к франку[131]. Подобный скептицизм по этому вопросу может быть связан с его технической сложностью.

Популярность Национального фронта в обществе растет на фоне устойчивой тенденции роста безработицы и туманности перспектив выхода из кризиса. Соответствуют чаяниям широких слоев такие темы дискурса Фронта, как борьба с «дикой» глобализацией, независимость от Еврокомиссии и государственный патернализм. Последнее направление предполагает частичную национализацию, развитие коммунальных служб (прежде всего за пределами крупных городов), специальные меры по увеличению занятости молодежи и пожилых людей, рост прогрессивности налогообложения, активную роль «государства-стратега» в регулировании экономических процессов, ужесточении условий деятельности ТНК и возрождении промышленности[132].

Разработка экономической стратегии позволила Национальному фронту отойти от относительно узкой специализации на критике иммиграции и диверсифицировать свое политическое предложение. Отныне НФ выглядит респектабельнее и более «профессионально», чем во времена Ж.-М. Ле Пена. На фоне достаточно близких экономических стратегий СНД и СП неординарные экономические предложения Фронта и установка на защиту интересов французских производителей (даже ценой выхода из общего рынка ЕС) находят отклик у все большего числа избирателей, оказавшихся в уязвимом положении.

Политические причины

Целый комплекс причин роста популярности НФ связан с кризисом французских крупных политических партий и всей политической системы. Так, в исследованиях общественного мнения «TNS Sofres» отмечается крайне низкое доверие ведущим партиям и политикам. В ходе опроса в августе–сентябре 2014 г. положительное мнение о СП высказали 23 % респондентов, о СНД – 27 %, о НФ – 21 %. Лучший результат в опросе набрала французская партия Европа Экология-Зеленые, которую 30 % опрошенных оценили положительно. По данным этого же опроса, в способность президента Ф. Олланда решить проблемы страны верили всего 13 % французов, и не верили – 85 % (в сентябре 2013 г. верили 27 %). Его рейтинг снижается с третьего месяца пребывания у власти: в июне–июле 2012 г. этот показатель был максимальным (55 %). С самого начала проведения этого опроса (1981 г.) рейтинг доверия французскому президенту никогда не опускался ниже 32 %. Премьер-министру Манюэлю Вальсу в августе–сентябре 2014 г. доверяли 30 % французов (во второй половине 2014 г. показатель существенно снизился). Опрос также выявил крайне пессимистичные настроения: 85 % опрошенных считают, что состояние «Франции и французов» ухудшится[133].

Столь негативное восприятие правящей элиты свидетельствует о глубоком общественно-политическом кризисе, который имеет комплексные причины. Рассмотренные в предыдущих параграфах структурные проблемы (прежде всего безработица) частично объясняют этот кризис. В то же время частые скандалы на почве коррупции, злоупотребления служебным положением, пренебрежения законами, уклонения от уплаты налогов и лоббирования интересов французских и зарубежных ТНК (в ущерб общественным интересам) создали общую атмосферу недоверия вокруг политиков, партийных аппаратов и представителей крупного бизнеса. Нарушение законодательства как правыми, так и левыми политическими элитами обнаруживает все признаки системной проблемы. Согласно недавно опубликованному журналистскому расследованию, не менее 400 французских политиков имеют судимость или к ним предъявлены претензии со стороны правоохранительных органов[134].

Тема коррумпированности политической элиты (в первую очередь традиционных политических элит СНД и СП) постоянно и небезосновательно обсуждается во французских СМИ[135].

---

[130] Sapir Jaques. Faut-il sortir de l'euro? P., Editions du Seuil, 2012.

[131] TNS Sofres. Baromètre d'image du Front national 2014. P. 4.

[132] Notre Projet. Programme politique du Front National.

[133] TNS Sofres. Baromètre politique Figaro Magazine. Septembre 2014. P. 4, 6–8, 11, 19.

[134] Harchaoui Graziella Riou et Pascot Philippe. Délits d'élus: 400 politiques aux prises avec la justice. P., Max Milo, 2014.

[135] В 2013 г. общественный резонанс приобрело обсуждение системы нелегального финансирования партии Объединение за Республику (предшественница СНД) вследствие показаний бывшего активного участника этой системы Дидье Шуллера. Крупнейшая французская партия, ее председатели Жак Ширак и Николя Саркози и другие правые политики оказались под огнем критики. Помимо отлаженной системы незаконного финансирования партии через банковский счет в Швейцарии, Шуллер рассказал о существовавших в среде правых политиков правонарушениях: выдача настоящих бельгийских паспортов (без фамилий), использование печатей бельгийских государственных органов (для проставления на паспортах) и уклонение от уплаты налогов (Au cœur du clan des Hauts-de-Seine. Le Monde. 08.10.2013. URL: http://abonnes.lemonde.fr/enquetes/article/2013/10/08/au-cur-du-clan-des-hauts-de-seine_3491944_1653553.html). В 2014 г. разразился скандал вокруг компании «Bygmalion», которая, по версии следствия, получала деньги за фиктивные мероприятия партии СНД (ми-

Еще одна проблема французской политической жизни состоит в тесном переплетении интересов политических элит и крупного национального бизнеса. Это касается в первую очередь руководящих элит национального уровня двух главных партий, ибо только пребывание у власти позволяет эффективно лоббировать интересы ТНК. Как правые, так и левые правительства не один год закрывают глаза на непрозрачные финансовые схемы французских корпораций с использованием филиалов в оффшорных и низконалоговых территориях. Согласно отчетности предприятий CAC 40[136] за 2012 г. (они обязаны публиковать информацию о своих филиалах), они имеют 1548 компаний, зарегистрированных в странах и территориях с низким режимом налогообложения и, как правило, слабым надзором государственных органов[137]. Непрозрачность финансовых операций крупных французских компаний, а также медлительность правых и левых правительств в принятии более жесткого законодательства усиливают недоверие к крупному бизнесу и подозрения в сознательном бездействии властей. Отсутствие действенных государственных мер вызывает особое непонимание в условиях глубокого кризиса, борьбы с бюджетным дефицитом и повсеместного сокращения госрасходов.

Крупные скандалы вокруг политиков СП и СНД привели к ухудшению репутации двух главных партий. В общественном мнении политики этих партий вызывают все большее недоверие, ассоциируются с пренебрежением к закону и безнаказанностью. По данным опроса «Ifop» (август 2014 г.), 62 % французов считают, что партии являются скорее бесполезными, 75 % опрошенных считают их не способными к реформированию, 82 % – не приспособленными к «современной ситуации в стране», 85 % – «далекими от повседневных реалий французов»[138]. Хотя в этом опросе речь шла обо всех французских партиях, оценивали в первую очередь те из них, которые занимают лидирующие позиции на политической сцене, т. е. СП и СНД. О падении общественного интереса к двум главным французским политическим силам свидетельствуют отмена Социалистической партией еженедельных новостных брифингов по ситуации в стране (ввиду малого числа желающих прийти и узнать взгляды СП на актуальные проблемы), а также прекращение Союзом за народное движение проведения тематических конференций.

Кризисное состояние СП и СНД связано и с конфликтами в руководстве партий, размытостью политической линии, а также отсутствием действующих или потенциальных лидеров, способных сплотить партийный аппарат. Так, СП разделилась на сторонников и противников социально-экономической политики президента Олланда, которая предполагает жесткую экономию государственных средств, сокращение бюджетного дефицита, сокращение налоговой нагрузки на предприятия и меры по либерализации рынка труда. Два последних направления нацелены на рост занятости за счет расширения найма предприятиями. Сторонники этого курса – премьер-министр М. Вальс, министр финансов М. Сапан и другие приближенные к президенту. Второй лагерь социали-

тинги, конференции и т. д.). По основной версии расследования и по словам свидетелей, эти нарушения совершались, чтобы расходы на предвыборную кампанию Н. Саркози 2012 г. не превысили установленный законом лимит (Diane Jean et Parienté Jonathan. Affaire Bygmalion Copé: les questions que vous nous avez posées. Le Monde. 27.05.2014. URL: http://abonnes.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2014/05/27/les-6-questions-que-vous-vous-posez-sur-l-affaire-cope_4427164_4355770.html). Самому Н. Саркози угрожают несколько обвинений, наиболее серьезные из которых касаются получения денег от М. Каддафи (Davet Gérard et Lhomme Fabrice. Nicolas Sarkozy, un candidat menacé par les «affaires». Le Monde. 19.09.2014. URL: http://abonnes.lemonde.fr/societe/article/2014/09/19/nicolas-sarkozy-un-candidat-menace-par-les-affaires_4489066_3224.html).

Социалисты также не могут похвастаться безупречным имиджем, несмотря на меньшее число громких дел, связанных с коррупцией, незаконным обогащением или финансированием политической деятельности, уклонением от уплаты налогов. В конце 2012 г. разразился скандал с многолетним уклонением от уплаты налогов министром бюджета, социалистом Жеромом Каюзаком, который скрывал от французских налоговых органов счет в швейцарском банке. Впоследствии появились подозрения о существовании других незадекларированных счетов Каюзака. В сентябре 2014 г. разразился скандал с уклонением от уплаты налогов в течение нескольких лет депутатом-социалистом Тома Тевену. Он был вынужден покинуть должность государственного секретаря и Социалистическую партию.

[136] CAC 40 (Cotation Assistée en Continu) – главный биржевой индекс Парижской фондовой биржи. Основным фактором его расчета служит капитализация (величина капитала компании, рассчитанная в результате умножения рыночного курса ее акций на их количество) сорока крупных французских акционерных компаний. Состав компаний, входящих в расчет индекса, периодически меняется. Он определяется исходя из разных критериев, среди которых важную роль играют капитализация компании и доля акций, торгуемых на свободном рынке. Рост или падение индекса дает представление о тенденции изменения французского фондового рынка.

[137] Damgé Mathilde. Les 1 500 filiales «offshore» des entreprises du CAC 40. Le Monde. 13.02.2014. URL: http://www.lemonde.fr/economie/article/2014/02/13/cac-plus-de-1-500-filiales-offshore-pour-40-entreprises_4365506_3234.html

[138] L'image catastrophique des partis politiques. Le Monde. 31.08.2014. URL: http://abonnes.lemonde.fr/politique/article/2014/08/31/l-image-catastrophique-des-partis-politiques_4479460_823448.html

стов (прежде всего А. Монтебур и М. Обри) критикует этот курс за правый уклон и отход от традиционных социально-демократических идеалов.

Не менее глубокий кризис и в Союзе за народное движение. В 2012–2013 гг. партию расколола жесткая борьба за пост председателя между Ж.-Ф. Копе и Ф. Фийоном. В 2014–2016 гг. продолжилась борьба за лидерство в правом лагере теперь уже между Ф. Фийоном, А. Жюпе и Н. Саркози. Новое противостояние обусловлено как президентскими амбициями всех троих (с прицелом на выборы 2017 г.), так и идеологическими расхождениями. Если А. Жюпе выражает умеренные правоцентристские взгляды и выступает категорически против сближения с НФ, то позиция Н. Саркози по ряду вопросов близка к идеологии НФ. Ф. Фийон располагается между двумя однопартийцами-конкурентами.

Периодические изменения позиций по актуальным вопросам, внутренние противоречия и конфликты, тщетные попытки найти решения многочисленных экономических, социальных и культурных проблем демонстрируют беспомощность СНД и СП, которую использует Национальный фронт для расширения социальной базы за счет привлечения недовольного правого и левого электората. Опираясь на популярный тезис о «прогнившем истеблишменте», Фронту удается использовать антисистемную риторику, последовательно критикуя как социалистов, так и правых. В своей агитации НФ даже использует для наименования двух главных партий и всей политической системы страны интересный неологизм собственного изобретения – «UMPS», появившийся вследствие соединения двух аббревиатур вышеуказанных партий «UMP» (Союз за народное движение) и «PS» (Социалистическая партия). Система «UMPS» отражает в дискурсе Фронта неудачи, безответственность и морфологическую схожесть СНД и СП (рис. 5).

Благодаря альтернативным предложениям по широкому кругу проблем (от европейской интеграции до безопасности на улицах), Национальный фронт успешно притягивает французов, которые разочаровались в других партиях, в десятилетиями проводившемся курсе и в целом в национальной и европейской политике. И чем больше в политике, экономике и обществе тем, вызывающих общественное недовольство, тем активнее НФ использует их в политической агитации. Лидеры НФ нередко говорят о проблемах безопасности в городах, порядке, идентичности, ограничении иммиграции, республиканской модели ассимиляции, введении пограничного контроля, потере экономического суверенитета, подчинении французского правительства «финансовому миру» (крупным частным банкам), экономическом патриотизме, зависимости от решений Еврокомиссии, моратории на углубление европейской интеграции, государственации (защищающем население страны от «дикой глобализации»)[139].

Фронт сознательно выдвигает как правые, так и левые тезисы по различным вопросам национальной повестки, понимая преимущества подобного «плавающего» положения во французской политике, которая всегда отличалась достаточно понятным делением на правых и левых. Лидеры НФ регулярно включают в политический дискурс такие тезисы, как «каста СП и СНД у власти», «каста, хватающаяся за любую власть», «сговор “UMPS”»[140]. Подобная коммуникационная стратегия нацелена на использование объективных неудач правительств СП и СНД (и его предшественника «Объединение за Республику»), накопившихся за последние десятилетия во многих областях общественно-политической и экономической жизни, для расширения своей социальной базы.

Опрос общественного мнения, проведенный в декабре 2012 г. Центром политических исследований французского Университета «Sciences Po», показал, что 26 % французов испытывают к политике прежде всего отвращение (44 % среди электората НФ), 38 % – недоверие (столько же среди электората НФ), 87 % респондентов заявили, что не доверяют политическим партиям (из электората НФ таких 97 %)[141]. Недовольство политической системой среди сторонников НФ выше, чем в среднем среди французов. Это подтверждает, что НФ притягивает электорат, разочаровавшийся в традиционных партиях и национальных политических институтах. На основе изучения выборов в Эльзасе французский исследователь Б. Швенглер отмечал протестный характер голосования за НФ. Голосуя за НФ, часть эльзасцев выражали отрицание политических институтов, традиционных партий и политиков. Голосование против системы сопровождалось такими выражениями, как «все прогнило», «выразить все мое отвращение», «достало», «наказать политиков»[142].

Протестный характер голосования за НФ подтверждается результатами другого опроса, проведенного компанией «Opinion Way» в апреле 2011 г. Фран-

[139] Conférence de presse de Marine Le Pen, 15.09.2014. Conférence de presse de Marine Le Pen, 29.05.2014. Conférence de presse de Marine Le Pen, 27.05.2014. Vidéo thématique: Marine Le Pen face aux défis de l'Etat islamique et des djihadistes français, 20.09.2014. Vidéo thématique: Florian Philippot, Vice-Président du Front National: «Le FMI menace notre épargne! Halte à la dictature des banques», 16.10.2013. URL: http://www.frontnational.com/

[140] Conférence de presse de Marine Le Pen, 15.09.2014. Vidéo thématique: Marine Le Pen revient sur la nécessaire moralisation de la vie politique et propose une réponse fondée sur le retour du peuple à tous les niveaux de la prise de décision, 18.04.2013. URL: http://www.frontnational.com/

[141] Perrineau P. Op. cit. P. 161.

[142] Schwengler Bernard. L'Alsace ou le vote Front national dans une région de droite// Le Front national. Mutations de l'extrême droite française. Edité par Delwit Pascal. Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2012. P. 218–219, 220.

цузов, голосовавших за НФ на региональных выборах 2010 г. и/или кантональных выборах 2011 г., попросили указать основной мотив своего голосования. По 48 % респондентов выбрали варианты «Выразить ваше недовольство состоянием дел» и «Поддержать партию, которая воплощает ваши ценности». При этом вариант «поддержать именно того кандидата, которого Вы цените» выбрали всего 4 %[143]. Опрос, проведенный компанией «Harris Interactive» в марте 2014 г., показал, что 41 % французов, голосовавших за НФ в первом туре муниципальных выборов 2014 г., делали это по протестным соображениям (29 % опрошенных недовольны состоянием дел в коммуне; 12 % стремились не допустить список другой партии во второй тур). Причем средние показатели протестных мотивов голосования среди всех избирателей были значительно ниже (8 % и 5 % соответственно)[144].

Обличая пороки современной французской политики, НФ предлагает широкий набор реформ: установление президентского срока в семь лет (без права баллотироваться на второй срок), введение пропорциональной системы на всех выборах (вместо мажоритарной в два тура), чтобы улучшить шансы небольших партий, введение запрета на совмещение должностей в исполнительной власти (сейчас французские политики могут занимать одновременно несколько должностей, в том числе в исполнительной власти), упрощение порядка проведения референдумов (НФ рассчитывает чаще использовать эту процедуру для решения принципиальных вопросов)[145].

Протестные мотивы избирателей или голосование за НФ как альтернативу традиционным партиям привели к интересному парадоксу. В некоторых регионах для получения хороших электоральных результатов НФ не нужно тратить деньги и усилия на агитацию и серьезную работу с населением. Здесь Национальный фронт воспринимается как символ альтернативы, протеста против системы, борьбы с всевластием крупного бизнеса и Брюсселя, защиты национальных интересов. Идеи, тезисы и символы НФ привлекают избирателей сильнее, нежели знакомство с конкретным кандидатом или планами Фронта по решению местных проблем[146]. Так, социалист Дидье Луи искренне удивлялся хорошему результату НФ на одних из выборов в Иерсаке (20,22 %) при том, что кандидат от НФ не провела здесь ни одного собрания и была неизвестна местным жителям[147]. Аналогичным образом, по оценке французского журналиста и специалиста по НФ А. Местра, рост доли голосов НФ по результатам выборов 2014 г. в Нижней Нормандии и Приморской Сене обусловлен не методичной работой с избирателями, а осознанием местными жителями отсутствия перспектив, протестом против «экономической и политической системы» и слабым участием государства в решении повседневных проблем[148].

Растущая привлекательность НФ объясняется также персональной популярностью председателя партии Марин Ле Пен. Сочетая харизму и волевой напор с умелым владением словом и простотой изложения взглядов, она представляет более умеренный и конструктивный облик партии, чем ее отец. В современных условиях М. Ле Пен проявляет лучшее политическое чутье, больше гибкости и новаторства. Отличаясь по своему стилю и подбору используемых терминов от традиционных представителей французского истеблишмента, она ближе и понятнее для широких слоев французов, которые ищут альтернативы на фоне ухудшающейся социально-экономической обстановки.

Заключение

Со второй половины 2000-х гг. Национальный фронт начал обновляться. Приход к руководству партией в 2011 г. молодого и харизматичного руководителя Марин Ле Пен придал новый импульс обновлению партийных кадров и идеологии. Прежде всего Фронт прочно встал на позиции республиканской светскости и интеграционной концепции национальной идентичности, которая «приглашает» всех французов объединиться вокруг общей культуры и ценностей вне зависимости от страны происхождения их родителей или этнической и религиозной принадлежности. Отказ от проявлений антисемитизма (свойственных НФ ранее) также способствовал улучшению имиджа партии. Новая социальная риторика и внимание к проблемам безработных и небогатых слоев французов привлекают традиционный электорат левых партий. Сохранение элементов национализма (неизменная приверженность тезисам о «национальном приоритете», защите французской культуры и ограничении иммиграции) придает Фронту свой характер и осязаемые качества французской «души» на фоне глобализации, европейской технократии и слишком «технических» рассуждений других французских партий.

Неуклонный рост популярности НФ в последние годы не вызывает сомнений как у экспертов, так и у французских граждан. Наглядным подтверждением этой тенденции стала убедительная победа Фронта на выборах в Европарламент в мае 2014 г. (впервые НФ обошел все остальные французские партии). Причины роста популярности обусловлены не только мо-

[143] OpinionWay. Opinions et motivations des électeurs du Front national. Avril 2011. P. 13.

[144] Etude Harris Interactive pour M6. Les ressorts du vote en faveur du Front National au 1er tour des élections municipales de 2014. Mars 2014. URL: http://www.harrisinteractive.fr/news/2014/27032014.asp

[145] Notre Projet. Programme politique du Front National.

[146] Wieviorka M. Op. cit. P. 46.

[147] Ibid. P. 69.

[148] Mestre Abel. FN: la conquête de l'Ouest. Le Monde. 30.09.2014. URL: http://abonnes.lemonde.fr/politique/article/2014/09/30/fn-la-conquete-de-l-ouest_4496924_823448.html

дернизацией самого Фронта, но и структурными изменениями французского общества. Эти изменения происходят вне зависимости от воли руководителей Национального фронта, которые лишь умело учитывают их при разработке идеологии и программы действий.

Во-первых, к структурным процессам, происходящим во Франции и способствующим росту популярности НФ, необходимо отнести многолетнюю традицию слабо контролируемой иммиграции, которая привела к формированию этнических и конфессиональных общин. Если часть иммигрантов и их детей успешно интегрируются во французское общество (успешных случаев немало, они просто не привлекают пристального внимания СМИ), то другая часть составляет более или менее замкнутые группы, члены которых хуже образованы, обладают более низкой квалификацией и существенно менее востребованы на рынке труда. Сложности интеграции этих общин, проблемы безопасности в районах их проживания, отдельные случаи этнической преступности и вызывают закономерное недовольство немалого числа французов, на которое опирается дискурс Национального фронта.

Во-вторых, появление в последние годы среди французских мусульман радикальных исламистов, занимающихся пропагандой своих идей, склонных к насилию или к джихаду, способствует ухудшению имиджа ислама Франции, всех французских мусульман и иммигрантов другой культуры в целом (включая их потомков). Социологические опросы показывают, что большинство французов негативно оценивают интеграцию мусульман в национальное сообщество. Подобное восприятие мусульманской общины помогает расширять социальную базу Национальному фронту, использующему антиисламскую тематику в новой концепции республиканской светскости. По мнению Фронта, интеграция иммигрантов, желающих остаться во Франции, возможна только через ассимиляцию, т. е. принятие французской культуры, идентичности и норм светскости. И вновь это мнение соответствует структурной тенденции общественных настроений.

В-третьих, традиционные темы дискурса НФ о защите национального суверенитета от всесилия европейской бюрократии и глобализации вступают в резонанс с растущим скептицизмом французов в отношении европейской интеграции и глобализационных процессов в целом.

В-четвертых, снижение международной конкурентоспособности французских предприятий в силу целого ряда причин (более высокие ставки зарплат, страховых взносов, налогов, высокие и «дорогие» санитарно-гигиенические и экологические нормы, высокий курс евро и другие) лежит в основе долгосрочного процесса деиндустриализации Франции. Устойчивая тенденция сокращения рабочих мест за пределами мегаполисов приводит к разрушению общественно-полезной инфраструктуры и социальных связей, которое проявляется в закрытии государственных школ, отделений почты, жандармерии и других учреждений активной социальной жизни. Расширение подобных зон «периферийной Франции» («забытой» политиками СП и СНД) в последние годы способствует формированию здесь многочисленных сторонников Национального фронта, который предлагает нетрадиционные решения для воссоздания промышленности и рабочих мест. По мнению НФ, выход из общего рынка Евросоюза, введение выборочного протекционизма, возврат к франку с его немедленной девальвацией создадут условия для возвращения заводов, которые будут обеспечены по меньшей мере заказами емкого рынка Франции. К тому же сильная девальвация собственной валюты повысит международную конкурентоспособность французских предприятий.

В-пятых, рост популярности Национального фронта обусловлен глубоким кризисом доверия во французском обществе к политикам и политическим институтам. В основе этого кризиса доверия лежат устойчивое ухудшение социально-экономического положения, рост безработицы, регулярные скандалы на почве коррупции, злоупотребления политиками и их окружением служебным положением, уклонения от уплаты налогов и лоббирования интересов крупного бизнеса. Ухудшение репутации двух главных французских партий СП и СНД, а также беспомощность лидеров и экспертов этих партий в решении стоящих перед страной проблем создают в обществе атмосферу протеста, которую использует НФ для расширения электората. Протестные мотивы голосования приводят к НФ новых сторонников в том числе благодаря умелому использованию Фронтом антисистемной и обличительной риторики. Постоянное пребывание в оппозиции освобождает НФ от ответственности за состояние дел во Франции и обеспечивает удобную позицию для критики правящих элит.

Таким образом, рост популярности Национального фронта в последние годы вытекает в первую очередь из структурных изменений французского общества. Главная заслуга НФ состоит в том, что партия канализирует недовольство и требования, рождающиеся «снизу», и оказывает все более эффективное давление на политические и экономические элиты страны, толкая их на путь давно назревших реформ.

Популярность этой партии и ее альтернативного дискурса отражает механизмы саморегулирования социальной среды, которые через растущее недовольство и социальное напряжение проявляют уязвимые места и нежизнеспособные решения. Действие этих механизмов заметно также через постепенное заимствование у Фронта элементов дискурса другими партиями (СНД и СП). Это касается прежде всего вопросов ограничения иммиграции и реформы интеграционной политики. Особенности французской избирательной системы, затрудняя получение исполнительной власти представителями НФ, могут проявить иронию истории: идеи и предложения Фронта будут воплощаться руками его политических оппонентов.

Е.И. Филиппова, В.Р. Филиппов

КУЛЬТУРНЫЕ ОРИЕНТИРЫ НАСЕЛЕНИЯ ГВАДЕЛУПЫ: МЕЖДУ ЕВРОПОЙ, АФРИКОЙ И АМЕРИКОЙ

В 2008 г. авторам этой главы выпала редкая возможность провести полевое исследование в одном из заморских регионов Франции – Гваделупе[1]. Эта группа небольших островов в Карибском море, общей площадью чуть более полутора тысяч квадратных километров, с населением около 400 тыс. человек, является французской территорией с XVII в.: сначала в качестве колонии, затем – с 1946 г. – департамента. В результате децентрализации в 1982 г. Гваделупа обрела статус региона и получила право избирать Региональный совет – высший орган исполнительной власти, а с недавних пор она является еще и «ультрапериферийным регионом Евросоюза». Вместе с другим заморским регионом-департаментом – Мартиникой – Гваделупа входит в группу Малых Антильских островов, удаленных от метрополии более чем на 6000 км и разделенных с нею шестью часовыми поясами. Тем временем от Африки ее отделяют 4500 км, от североамериканской Флориды – 2200, а от южноамериканского побережья – всего 600 км. «Заморские территории» и их население занимают двойственное положение: будучи де-юре французскими, де-факто они нередко воспринимаются как нечто отдельное, требующее к себе особого отношения – отсюда, например, особое Министерство по делам заморских территорий. Не случайно и то, что большая часть массовых исследований – социологических, демографических – ограничиваются территорией Метрополии, отдельно рассчитываются и статистические показатели.

Привычный девиз «Свобода, равенство, братство» над входом в школы и государственные учреждения, в каждом городке – типовые памятники героям двух мировых войн, «павшим за Францию» (у некоторых – явно недавнее новшество – лица и кисти рук выкрашены черной краской), панно с флагом Евросоюза и цифрами со множеством нулей, характеризующими объем инвестиций, у ворот каждой крупной стройки соседствуют здесь с пышной тропической растительностью, граффити на креольском и многочисленными *местами памяти,* связанными с эпохой рабства. Из сказанного понятен смысл рекламного слогана – «So French, undeniably Caribbean» («Такая французская, бесспорно карибская») – одной из туристических кампаний, рекламирующих путешествия на Гваделупу.

Собственно, именно многоликая и многослойная идентичность населения этой территории – осколка Европы у берегов Америки – лежала в основе нашего исследовательского интереса, для удовлетворения которого мы исколесили два главных гваделупских острова – Гранд-Терр и Басс-Терр – вдоль и поперек, записали два десятка интервью с их жителями (местными уроженцами и приезжими, молодыми и пожилыми, наемными работниками, индивидуальными предпринимателями и владельцами собственного небольшого бизнеса, преподавателями и исследователями в местном университете), побывали в музеях и на традиционных рождественских карнавалах, отсняли несколько сотен фотографий и скупили целый чемодан книг в местных книжных лавках и отделах крупных сетевых супермаркетов. Так кто же они, и кем себя ощущают – эти «французы с островов», как их нередко называют в Метрополии?

I. Кого и как изучать антропологу на Гваделупе?

Гваделупское «поле» зачастую ставит антрополога в тупик: объект ускользает из рук, его невозможно определить в силу текучести, сложности, ситуативности, а порой – и противоречивости самоидентификаций островитян. В пестром, изменчивом калейдоскопе идентичностей, сменяя друг друга, возникают и исчезают Гваделупа, Франция, Антильские острова, Европа, Африка, Америка, креольский мир. А порой и Ближний Восток, Индия, Вьетнам, арабское единство... В этом ансамбле самоотнесений нельзя отыскать доминанту, выстроить иерархию, остановиться

[1] Исследование проводилось методами непосредственного наблюдения, полуформализованного интервью и экспертного интервью с представителями местного академического сообщества, представляющими социально-гуманитарные дисциплины: историю, социологию, философию и антропологию. Ссылки на экспертные интервью даются в тексте с указанием фамилий, остальные приводятся анонимно (И-1 – Интервью № 1 и т. д. ПМА – полевые материалы авторов).

на чем-то одном. Ценности, мобилизуемые для самоидентификации, разнообразны и сугубо индивидуальны. Так же, как различны культурные ориентиры и референтные сообщества. И идентичности, и сама культура Гваделупы, и гваделупский социум чрезвычайно сложны, мозаичны и изменчивы. «Антильцы, даже когда они сами пытаются в себе разобраться, не всегда в состоянии отличить, что им действительно свойственно – и что лишь наносное, преходящее. Тем более что то, что отличает их от других, в значительной мере есть результат заимствований и внешних влияний. В пустяковых мелочах повседневной жизни, которые подмечает этнолог, как и в глубинных структурах, незаметных обычному глазу, заключается, тем не менее, большая часть того, что придает неповторимость культуре, особенно – когда поиски идентичности столь упорны», – пишет один из наиболее авторитетных исследователей этого региона Ж. Бенуа[2].

Познание этого мира требует отказа от стереотипов, в какой-то мере разрыва с научной традицией. Напрасно первые его исследователи, преимущественно американцы, пытались изучать острова Карибского бассейна как любой другой регион на планете: они собирали фольклор, выискивали «африканизмы», описывали верования и обряды, снимали антропологические показатели[3]. Французские этнологи, в свою очередь, нередко оказывались в плену предвзятых схем и теоретических рамок, заключавших антропологию в тесные границы изучения «примитивных обществ» и «архаизмов». На Антильских же островах, ставших французскими департаментами, они отказывались видеть что-то принципиально иное по сравнению с обычными региональными отличиями, присущими унитарному французскому государству – этим, по-видимому, объясняются сравнительно поздний интерес французов к своим заморским территориям и заметное отставание в их изучении от англо-саксонских и франко-канадских коллег. Так, еще в середине 1970-х гг. была справедливой констатация, что если в исторических или географических исследованиях французских Антил недостатка нет, то этнологических или социологических исследований региона практически не существует[4].

Что до отечественных авторов, то их немногочисленные и сравнительно небольшие статьи, посвященные Французской Вест-Индии[5], более или менее обстоятельно трактуют историю колонизации региона, его политическую историю, в них приводятся данные (почерпнутые, как правило, в фундаментальных франко- и англоязычных работах) о демографических и миграционных процессах; говорится о пестроте культурного, языкового, религиозного, расового состава его населения. Внимание акцентируется на рабстве и его последствиях, на расовом смешении и процессах культурной (в том числе – языковой) миксации гваделупцев. В русле отечественной этнографической традиции авторы, писавшие о Гваделупе, безрезультатно пытались сконструировать мифический «гваделупский этнос» или даже «гваделупскую нацию» с единым самосознанием, единой культурой и едиными устремлениями, а в соответствии с принятой в то время идеологической догмой предрекали скорую победу гваделупских коммунистов в борьбе за отделение от Франции и построение «независимости с социалистическим содержанием» – каковые прогнозы, впрочем, давно уже доказали свою несостоятельность.

Потребовалось время для того, чтобы понять: «Ни мифическое прошлое аборигенов, ни африканская деревня, ни сельский мир Европы не помогут в изучении этих обществ, совсем иных по своей природе, созданных на задворках индустриального общества, в одно время с ним, по одним с ним законам, и неизменно, на всех этапах своего зарождения и развития, находившихся от него в тесной зависимости». Автор этих строк – Ж. Бенуа – констатировал, что «Антильские острова не дают антропологу возможности наблюдать ни небольшие сплоченные общины, ни системы родства, обладающие глубоким внутренним значением, ни иные ранее описанные феномены, которые обычно служат ключом к пониманию того или иного общества. Перед ним – непрерывная и в то же время непрочная социальная ткань; обрывки традиций; общая социальная текучесть и нестабильность, порождающие чувство неопределенности даже у самих местных жителей. Безусловное превалирование индивида над группой, независимости над сотрудничеством, мобильности над оседлостью сбивают исследователя с толку»[6].

---

[2] Benoist J. (dir). L'archipel inachevée. Culture et société aux Antilles Françaises. Les Presses de l'Université de Montréal, 1972. P. 40.

[3] См.: Beckwith M. Black Roadway, a Study of Jamaican Folk Life // Chapel Hill, The University of North Carolina Press. 1929; Davenport C.B., Steggerda M. Race Crossing in Jamaica // Carnegie Institute Publications. № 395. 1929; Parsons E.C. Folklore of the Antilles, French and English // American Folklore Society. V. 3. New York, 1933.

[4] Benoist J. Les sociétés antillaises. études anthropologiques. Textes choisis et présentés par Jean Benoist. Montréal: Université de Montréal, Centre de recherches caraïbes, 4ème édition revue et augmentée, 1975. P. 9.

[5] Стеценко А.К. Национализм и особенности проявления идеологии негритюда на французских Антилах и Гаити // Национализм в Латинской Америке: политические и идеологические течения. М., 1976; Ковальская А.С. Французская Вест-Индия // Этнические процессы в странах Карибского моря. М., 1982; Кулакова Н.Н. Французская Вест-Индия // Африканцы в странах Америки. Негритянский компонент в формировании наций западного полушария. М., 1987; Брук С.И. Гваделупцы // Народы мира. Историко-этнографический справочник. М., 1988.

[6] Benoist J. (dir). L'archipel inachevée. Culture et société aux Antilles Françaises. Les Presses de l'Université de Montréal, 1972. P. 16.

Действительно, наиболее адекватной эпистемологической рамкой для изучения Антильских островов и, в частности, Гваделупы является культурная зона плантационных обществ Америки, иначе называемая карибской зоной, или карибскими обществами. Исследования американских, английских, канадских и французских авторов позволили выявить многочисленные черты сходства между Пуэрто-Рико, Гаити, Ямайкой, Тринидадом, Мартиникой, Гваделупой и другими большими и малыми островами этой географической зоны в том, что касается системы жизнеобеспечения или социальной организации, семейной или религиозной жизни. В то же время история этих обществ, где антрополог имеет дело скорее с новациями, чем с традициями и архаизмами, где он может наблюдать зарождение и становление, а не угасание тех или иных социальных феноменов, обусловила не только общие, но и особенные, специфические их черты, связанные с влиянием доминировавшей европейской культуры. Это особенно касается места, отводимого этничности в политической и социальной системе данных обществ. Достаточно сравнить острова, принадлежащие Франции, с бывшими и нынешними владениями британской или нидерландской короны, чтобы отметить эту разницу. Если голландцы и британцы сделали этничность операциональной категорией и систематически фиксировали ее в переписях населения и различных официальных документах (эта традиция продолжается в бывших британских колониях и сейчас[7]), то французы уделяли ей гораздо меньше внимания. В фундаментальном обобщающем исследовании французского географа Г. Лассера можно прочесть: «Современное население [Гваделупы] подразделяется на шесть основных групп: местные белые, или креолы; сирийцы; черные; индийцы; метисы, или “цветные” в узком смысле этого слова. Каждая из этих групп подразделяется на множество подгрупп в соответствии *как с антропологическими, так и с социальными критериями*. Так, в группу метисов входят весьма разнообразные физические типы, образовавшиеся в результате “расового” смешения третьей или даже четвертой степени; темнокожий врач и “негр”, работающий на плантациях, *не принадлежат к одной группе, потому что они не относятся к одному социальному классу*; среди “местного белого населения” есть “белые из Сен-Клод” (коммуна, где располагаются имения местной знати. – *Авт.*), и белые-матиньонцы (изолированная группа потомков первопоселенцев, живущая натуральным сельским хозяйством. – *Авт.*) и “сен-барты” (белое население острова Сен-Бартелеми. – *Авт.*), образующие отличные друг от друга группы – как в пространственно-географическом отношении, так и по образу жизни. *...Гваделупа представляет собой прекрасный пример разрушения этничности, вызванного колониальной экспансией, европейской диаспорой и плантационной системой хозяйства*»[8] (курсив наш. – *Авт.*).

Неслучайно оказалось несостоятельным упорное стремление втиснуть гваделупский калейдоскоп идентичностей в прокрустово ложе «советской теории этноса». Так, из статьи С.И. Брука в историко-этнографическом справочнике «Народы мира» читатель может узнать, что «гваделупцы, народ, основное население Гваделупы... – формирующийся этнос, основой которого являются мулаты, образовавшиеся в результате смешения колонистов-французов и африканцев-рабов, ввозившихся в Гваделупу с XVII в. В состав мулатов вошли и темнокожие дравидоязычные выходцы из Южной Индии, завербованные для работы на плантациях во 2-й пол. XIX в., в небольшом числе китайцы и вьеты».

С тем, что гваделупцы – народ, т. е. население островов, трудно не согласиться. Однако из текста очевидно, что для С. Брука – одного из соавторов «советской теории этноса» – «народ» означает «формирующийся этнос». Более того, налицо явная расализация этого понятия: автор откровенно разграничивает «мулатов» (темнокожее население, которое он провозглашает «основой» этноса) и «креолов», к которым причисляет лишь «белое население», сохранившее «определенную обособленность» и вдобавок включающее в себя «этнографические группы креолов малых островов: сен-барт (потомки нормандцев), дезирадцы (потомки выходцев их западных районов Франции), жители островов Ле-Сент (потомки бретонцев)». Что касается «темнокожих дравидоязычных выходцев из Южной Индии», а также китайцев и вьетов, то они почему-то, по мнению С.И. Брука, «вошли в состав» мулатов, а не «формирующегося этноса» – гваделупцев. И совсем уже непонятен пассаж о «небольших группах негритянского и индийского населения», которые «по культуре мало отличаются от мулатов» (получается, что эти группы «вошли в состав» мулатов только биологически, но не культурно?).

В приведенных рассуждениях – масса неточностей и противоречий. Прежде всего, мулаты и креолы – это не взаимоисключающие, а пересекающиеся категории. Один и тот же индивид может быть определен одновременно как мулат и креол; в то же время, не каждого мулата можно назвать креолом, и не каждого креола – мулатом. Напомним этимологию слова «креол». Происходящее от португальского *crioulo*, слово первоначально употреблялось в португало- и испаноязычных колониях для обозначения потомков европейцев, родившихся в американских тропиках. Расширительно, однако, термин служил для обозначения «местного потомства от завезенного вида», что позволяло говорить даже о «креольских» породах

[7] См., напр.: Оффман О., Кюнан Э. Описание или предписание? Этнорасовые категории в переписях населения Белиза XIX–XX вв. и их политическое использование // Этнографическое обозрение. 2015. № 1. С. 40–55.

[8] Lasserre G. La Guadeloupe, étude démographique. Union française d'impression. Bordeaux, 1961. P. 321–323.

лошадей или кур. С развитием работорговли термин «креол» стал использоваться также для различения рабов, родившихся в Америке, от родившихся в Африке и завезенных на невольничьих кораблях: последних называли «боссаль» или «гвинейскими неграми». Таким образом, уже в XVIII в. «понятие креолы отсылает к американскому географическому пространству, оно обозначает потомков выходцев из-за пределов этого пространства, живущих здесь на протяжении достаточно длительного времени и выработавших, в процессе взаимодействия с этим пространством/временем особый образ жизни и систему поведения, являющуюся результатом взаимодействия локального и пришлого элементов»[9]. Главным механизмом процесса креолизации была и остается отнюдь не биологическая «метисация», а культурный синтез. Лежащие в его основе процессы деконструкции (прежних идентичностей, групповых солидарностей, социальных структур) и реконструкции имеют следствием деэтнизацию общества, формируют особую культуру, многие элементы которой (прежде всего язык) становятся общими для всего населения, а не для отдельных групп. Именно смешение людей и культур сформировало специфическую общность, которая, как считает гваделупский писатель Эрнест Пепэн, принадлежит в равной мере к трем мирам: французскому, антильскому и креольскому.

С конца 1980 г. (энциклопедический словарь «Народы мира», в котором опубликована статья С.И. Брука, вышел в свет в 1989 году. – *Авт.*) термином «креол» обозначается уже «все население, происходящее от смешанных браков европейцев с антильцами африканского происхождения, и вообще все рожденные на островах, бывших прежде колониями; а прилагательное "креольский" применяется ко всему, что происходит из этого пространства (язык, религия, кухня, музыка, архитектура, ремесла...)»[10]. Основатели движения пан-креолизма антильцы Жан Бернабе, Эдуар Глиссан и Рафаэль Конфиан включают в орбиту своих интересов широкое пространство от Карибских островов до Индийского океана, а некоторые радикальные приверженцы идеологии негритюда и вовсе пытаются отказать белому населению в праве на креольскую идентичность.

Следующая категория – мулаты – вопреки кажущейся биологичности, не в меньшей (если не в большей) мере является отражением социального статуса, что метко подметила традиционная поговорка: «Богатый негр является мулатом, а бедный мулат – негром». «Мулаты» составляли в эпоху рабства категорию «свободных цветных», из которой впоследствии сформировалась местная буржуазия. Некоторые семьи «свободных цветных» еще в XVIII в. были отнесены постановлением Суверенного совета Гваделупы к категории «белых». Вот как писал об этом Виктор Шельшер: «Существует на островах Ле Сэнт смешанное население, которое уравнено в правах с белыми. Это потомки некоторых цветных семей, которые примерно сто лет назад *были объявлены белыми* (курсив наш. – *Авт.*)»[11]. О распространенности такой практики свидетельствуют следующие данные переписи населения 1797–1798 гг.: в регионе Анс-Бертран на севере острова среди 71 владельца сельскохозяйственных имений (*habitations*) двое записаны как черные, 41 – как белые, еще 28, имея в числе предков рабов, также обозначены как белые. Таким образом, 40 % собственников крупных сельскохозяйственных угодий, официально признанных белыми, являлись потомками африканских рабов.

Непонятно, почему, говоря об «этнографических группах» внутри «креолов» С. Брук обошел вниманием матиньонцев – особую достаточно закрытую группу белого населения, ведущую свою историю с дореволюционного времени, затерянную в лесистой центральной зоне равнинной части острова и живущую практически натуральным сельским хозяйством. Странной выглядит и квалификация жителей зависимых от Гваделупы небольших островов как «потомков нормандцев» или «бретонцев»: известно, что нормандцы и бретонцы – моряки *par excellence* – составляли большинство среди всех французских первонасельников Антильских островов. Что же до культурной специфики малых островов, то она вызвана не тем обстоятельством, что их население имеет «других» по сравнению с остальной Гваделупой европейских предков, а тем, что из-за ограниченности пространства на этих островах не было плантационного хозяйства, а значит и приток неевропейского населения был гораздо менее значительным, что способствовало «консервации» исходных культуры и языка.

Интересно, что другая статья историко-этнографического справочника «Народы мира» – «Мартиникцы», также принадлежащая перу С.И. Брука, практически дословно повторяет статью о гваделупцах. При этом автор, очевидно, не видел никакого противоречия в том, что речь идет о двух разных (по его мнению) «формирующихся этносах». Между тем достаточно отказаться от этноцентристской терминологии, чтобы данное противоречие снять. Гваделупцы,

[9] Fallope J. Esclaves et citoyens. Les Noirs à la Guadeloupe au XIX siècle. Basse-Terre, 1992. См. также:Valdam A. Pigins et créoles // Perrot J. (dir.). Les langues dans le monde ancien et moderne. Paris, éd. CNRS, 1981. P. 624; Jolivet M.J. Migrations et histoire dans la Caraibe française // Cahiers de l'O.R.S.T.O.M., Série Sciences humaines Vol. XXI, No.°1. 1985. P. 100.

[10] См.: Benoist J., Bonnniol J–L. La diversité dans l'unité : la gestion pragmatique du pluralisme dans les sociétés créoles In : Abou S. et Haddad K. (dir). La diversité linguistique et culturelle et les enjeux du développement. Beyrouth : Université St Joseph et Montréal, AUPELF, 1997. P. 161–172.

[11] Shoelcher V. Des colonies françaises. Abolition immédiate de l'esclavage. Pagnerre, 1842. P. 15–16.

как и мартиникцы, – это, прежде всего, территориальная общность. Сформировавшись на базе одинаковых исходных элементов, обе эти общности со временем приобрели специфические особенности, отличающие их друг от друга, – и это отличие осознается населением, так же как осознается и общая принадлежность к категории «антильцы» (к которой причисляются и жители французской Гвианы): именно так выходцы из трех заморских департаментов чаще всего называют себя в метрополии.

Мы так подробно остановились на небольшой энциклопедической статье потому, что в ней, как в увеличительном стекле, хорошо заметны изъяны и нестыковки внешних категоризаций, огрубляющих и упрощающих сложную и изменчивую социальную структуру, где биологическое и социальное столь тесно переплетено и взаимно обусловлено, что трудно отдать предпочтение какому-либо критерию классификации населения.

Специфика плантационных обществ Америки состоит в том, что их население, как и их культура, сформировались сравнительно поздно (по сравнению с населением и культурами Европы, Азии и Африки), из разнородных элементов, каждый из которых был вырван из привычной среды и перенесен на новую почву. Проследим эту историю в общих чертах.

II. История формирования населения Гваделупы

Во время своей второй экспедиции (1493–1496) Х. Колумб нанес на карту Малые Антильские острова, в том числе самый крупный из них, которому дал имя Санта-Мария-де-Гваделупа-д'Эстремадура. Со временем остров стали именовать сокращенно – Гваделупа. Тордесильясский договор 7 июня 1494 г. о разделе сфер влияния между Испанией и Португалией утвердил испанское владычество над островом, однако испанцы так и не смогли превратить его в колонию, встретив ожесточенное сопротивление индейцев, которых они называли «дикарями» или «каннибалами». Вплоть до конца XVI века Гваделупа оставалась лишь перевалочным пунктом, где испанские мореплаватели пополняли запасы пресной воды и продовольствия, а в 1604 г. они и вовсе отказались от острова.

Археологи утверждают, что индейцы начали расселяться на островах Антильской дуги с пятого тысячелетия до нашей эры: первая волна миграции шла из бассейна Ориноко в направлении Пуэрто-Рико и Кубы; в первом тысячелетии до н. э. началась миграция араваков, а примерно с восьмого века н. э. – миграция карибов[12]. Именно их застал Колумб на Малых Антильских островах, тогда как более миролюбивые араваки были к тому времени оттеснены на северные острова Карибского моря: Кубу, Пуэрто-Рико и Эспаньолу (нынешний о-в Гаити). Карибы называли открытый Колумбом остров Карукера (Остров прекрасных вод). Сейчас это название забыто. Давно исчезли и сами индейцы, хотя сегодня среди «цветного» населения считается престижным возводить свою родословную к бесстрашным воинам – карибам. Впрочем, проверить истинность такого родства и тем более подтвердить его документально не представляется возможным.

История формирования нынешнего населения Гваделупы начинается с французской колонизацией. Она определяется тремя составляющими: демографической (череда миграционных волн и естественное движение населения), социальной (формирование специфической социальной иерархии более или менее эндогамных групп населения) и символической (формирование и смена идентичности населения). Характерными особенностями этой истории являются[13]:

- полное истребление автохтонного населения;
- длительный и массовый импорт рабов, обусловленный потребностями крупного плантационного хозяйства;
- столкновение на начальном этапе формирования населения европейских и африканских культурных черт, к которым позже добавилась азиатская составляющая;
- сосуществование в рамках одного общества населения с контрастно отличающимся фенотипом, что привело к расиализации социальных практик (предрассудки, связанные с цветом кожи);
- возникновение нового языка общения – креольского – на основе преимущественно французской лексики.

В этой истории выделяются несколько этапов, каждому из которых присущи те или иные тенденции в движении населения.

1635–1654: поселенческая колонизация

28 июня 1635 г. на острове высадились первые французские колонисты. То были в основном выходцы из западных и северо-западных провинций Франции: Анжу, Пуату, Иль-де-Франс, моряки из Бретани и Нормандии, а также парижская беднота, искавшая лучшей доли за океаном. Колонисты заключали трехлетний контракт, предусматривавший оплату их переезда на остров, проживания и питания, и попадали в полную кабалу. Католический священник Р. Лаба характеризовал их положение как «самое ужасное и мучительное рабство»[14]. Уехать с острова можно

[12] См.: Clerc E. «Chronologie du peuplement précolombien de la Guadeloupe». Atlas des départements d'Outre-Mer. T. III. La Guadeloupe. Paris, CNRS éditions, 1988.

[13] См.: Benoist J., Bonnniol J.-L. «La diversité dans l'unité: la gestion pragmatique du pluralisme dans les sociétés créoles» // Abou S. et Haddad K. La diversité linguistique et culturelle et les enjeux du développement. P. 161–172. Beyrouth: Université St Joseph et Montréal, AUPELF, 1997. P. 161.

[14] Цит. по: Chauleau L. Histoire Antillaise. La Martinique et la Guadeloupe du XVII a la fin du XIX siècle. Paris, 1973. P. 87.

было только с разрешения губернатора, получить таковое было чрезвычайно трудно. По окончании срока «36-месячники», как называли контрактников, имели право приобрести участок земли и пополнить ряды мелких собственников. Поскольку добровольных переселенцев не хватало, с 1665 г. было разрешено высылать на Антильские острова бродяг и каторжников, а после отмены в 1685 г. Нантского эдикта – протестантов. Отправляли туда также мальчиков-сирот с 14-летнего возраста. На первых порах среди поселенцев абсолютно преобладали мужчины, что предопределило их связи и даже браки сначала с туземками, а затем и с принявшими христианство африканками. Численность женщин-француженок была так мала, что увеличивать ее пришлось за счет желающих из числа девушек легкого поведения, которых собирали по больницам и злачным местам[15].

Колонисты занялись сельским хозяйством, поначалу в основном удовлетворявшим нужды собственного пропитания. Постепенно стали производиться и культуры коммерческого назначения: хлопок, индиго, кофе, табак. Сельскохозяйственные приемы и техники, адаптированные к местным условиям, были переняты у карибов, численность которых на острове к началу французской колонизации составляла 25 тыс. человек и которые подверглись безжалостному истреблению, поскольку новым поселенцам были нужны их земли.

Как свидетельствовал французский географ Ф. Баррей: «Не минул срок одного поколения с тех пор, как на острове появились европейцы, но туземцев на острове не осталось вовсе»[16]. В последний раз на Гваделупе они были зафиксированы переписью 1730 г.: 28 «свободных дикарей» мужского пола, 25 «свободных дикарей» женского пола и 23 «ребенка-дикаря»[17]. Ж. Фаллоп указывает на обстоятельства, предопределившие более радикальное истребление индейцев на Антильских островах, чем на американском континенте, куда европейцы проникли позднее: это ограниченность пространства, оставлявшего немного мест для укрытия от завоевателей, и слабая внутренняя социально-экономическая организация разрозненных индейских племен, затруднявшая их сопротивление[18].

В результате первого этапа колонизации к 1656 г. численность «белого» населения Гваделупы достигла 12 000 человек, тогда как рабов-африканцев было всего 3000[19]. Но очень скоро это соотношение коренным образом изменилось. Несмотря на то что набор контрактников продолжался до 1774 г. (к этому моменту длительность контракта уже была сокращена с 36 до 18 месяцев), а приток белых колонистов не прекращался до середины XVIII в., уже с конца XVII в. численность темнокожего населения превысила численность «белых» и в дальнейшем продолжала расти сильно опережающими темпами[20].

1654–1848: два века работорговли

Во второй половине XVII в. с развитием плантационного хозяйства начинает действовать трансатлантический «треугольник работорговли», поскольку сахарный бум потребовал большого числа дешевых рабочих рук. Компания Антильских островов начинает массово завозить на Гваделупу темнокожих рабов с Черного континента. Рабов закупали у местных торговцев людьми по всему африканскому побережью от Сенегала до Анголы. Для удобства управления и учета плантаторы классифицировали рабов по географическому или племенному происхождению. Сконструированные ими категории фигурируют в документах, относящихся к этому периоду, под именем «наций». Так, на основе анализа нотариальных актов XVIII в. Н. Ванони-Фриш[21] выделяет следующие регионы происхождения рабов и относимые к ним «нации»: Сенегамбия, куда относились три «нации» – сенегал, мандинка (малинке) и бамбара; Гвинея – Сьерра-Леоне с «нациями» сусу и тимбу; Либерия – Кот д'Ивуар с «нациями» аньи, каплау и кваку; Бенинский залив с «нациями» аллада, йоруба, денди, ана, шамба и манга; Биафрская бухта, к которой отнесены «нации» игбо, ибибио, моко и боки; Центральная Африка с «нациями» конго и самба, а также не дифференцируемые по происхождению группы «негры Гвинеи», «негры побережья» и «красные негры Гвинеи». В 1162 из 1836 нотариальных актов периода 1770–1789 гг., проанализированных исследователем, речь идет о «неграх Гвинеи»; в остальных 674 упоминаются 23 «нации», в порядке убывания: игбо (37 %), конго (13 %), аллада (10 %), сусу (8 %) и Каплау (7 %). Эти данные позволяют сделать вывод о том, что в Гваделупу попадали рабы из разных частей Африки, но чаще всего это было население Бенинского залива, бухты Биафра и Центральной Африки.

Анализ выделенных категорий указывает на отсутствие единого основания классификации: в этом качестве выступают в одних случаях языки, в других – племенные наименования, в третьих – регионы,

[15] См.: Du Tertre R.P. Histoire générale des Antilles habités par les Français. T. 1. Paris. P. 228; Leiris M. Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe. Paris: UNESCO–Gallimard, 1955. P. 18.

[16] Barrey P. Mémoires et documents pour servir a la histoire du commerce et le l industrie en France. V. 1. Paris, 1917. P. 214.

[17] Chevalier L. «Peuplement et population de la Guadeloupe» // Population. Année 1963. Vol. 18, No. 1. P. 137.

[18] Fallope J. Esclaves et citoyens. Les Noirs à la Guadeloupe au XIX siècle. Basse-Terre, 1992. P. 37.

[19] Père R. Breton. Relation de l'île de la Guadeloupe. Société d'histoire de la Guadeloupe, 1978. T. 1. P. 58.

[20] Leiris M. Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe. Paris: UNESCO–Gallimard, 1955. P. 17.

[21] Vanony-Firsh N. Les esclaves de la Guadeloupe à la fin de l'Ancien Régime, d'après les sources notariales (1770–1789). Doct. 3 cycle. Paris-1. 1982. P. 45.

откуда отправлялись невольничьи корабли. Так, под именем игбо часто фигурировали также рабы, доставленные из так называемого среднего пояса Нигерии через территории, населенные племенами игбо и проданные в портах юго-восточного побережья этой страны. Подобным же образом наименованием конго обозначались все рабы, вывезенные с побережья Камеруна, Габона, испанской Гвинеи, собственно Конго и Анголы. Аллада назывались рабы, говорившие на родственных языках, но имевшие разное географическое происхождение: Гана, Того, Бенин...[22] Несмотря на искусственность созданных категорий, плантаторы наделяли придуманные ими «нации» общими характеристиками, от внешнего облика до черт характера: выносливости, трудолюбия, склонности к неповиновению. Так, считалось, например, что конго очень жизнерадостны, любят петь и танцевать, их присутствие благотворно сказывается на настроении других рабов; йоруба и хауса считались хорошими работниками, но всегда готовыми к бунту. Такие стереотипы способствовали формированию иерархии рабов разного происхождения: некоторые из них ценились выше, чем остальные. Следует отметить, что сами рабы зачастую относили себя к совсем иным категориям, абсолютно не известным плантаторам.

Важно подчеркнуть, что прибывавшие на Гваделупу рабы происходили из африканских обществ с разными политическими и социальными системами: от сельских общин до государств с развитой иерархической структурой. К тому же сам механизм порабощения, основанный на войнах, набегах, похищениях людей, приводил к тому, что среди пленников оказывались люди самого разного социального положения: торговцы, земледельцы, воины, местная знать, служители культа, колдуны[23].

Результатом работорговли стал стремительный рост численности темнокожего населения Гваделупы: 4276 чел. в 1670 г., 45653 – в 1754, 80 000 – в 1770. Тем временем количество «белых» колонистов быстро сокращалось: к 1664 г. их оставалось не более 5000, а к 1671 г. – чуть более трех тысяч человек[24]. Однако было бы непростительным упрощением представлять себе население Гваделупы периода работорговли как состоящее из «белых» и «черных». Во-первых, обе эти категории были внутренне неоднородны и иерархически структурированы, и, во-вторых, между ними с самого начала не было непреодолимой границы. К этому вопросу мы вернемся ниже.

Революционные потрясения и первое освобождение рабов

Французская революция 1789 г. стала причиной великих потрясений в маленьком мире далекой колонии. В 1791–1792 гг. против аристократов-латифундистов восстали не только рабы, но и многие свободные граждане Французской Республики во всех ее владениях в Западном полушарии. Лишенные поддержки метрополии рабовладельцы были обречены на поражение: в 1794 г. рабство на островах было отменено, а торговля людьми запрещена. Рабовладельцы не пожелали смириться с утратой былого могущества и призвали на помощь британские войска, объявив о своей готовности присягнуть английской короне. Стремясь извлечь выгоду из ослабления французского государства, явившегося следствием революционных потрясений, Британия захватила Гваделупу в 1794 г. и удерживала остров с 21 апреля по 2 июня. В июне к берегам Гваделупы подошли фрегаты «Копье» и «Надежда», доставившие на остров экспедиционный корпус комиссара Конвента Виктора Юга. Французов было не многим более тысячи человек, но они привезли с собой декрет Конвента об отмене рабства, и 90 тыс. рабов перешли под их знамена. Боевые действия, продлившиеся до конца сентября, завершились капитуляцией армии английского генерала Грея. В. Юг отправил на гильотину около тысячи бывших рабовладельцев, остальным удалось бежать с острова.

Гваделупа фактически оставалась независимой республикой до 1802 г. На соседней Мартинике, где англичане продержались вплоть до прихода к власти Наполеона, они восстановили рабство, что стало причиной массового бегства темнокожих рабов на ставшую свободной Гваделупу. Напротив, белые плантаторы бежали с Гваделупы, в том числе и на Мартинику. 25 марта 1802 года Бонапарт подписал мир с Англией и направил на Антилы корабли. Командующий флотом генерал Ришпанс получил приказ восстановить рабовладение. В 1815 г. работорговля во Франции и ее колониях была запрещена, но сохранялась «в небольших масштабах еще почти два десятилетия»[25]. Лишь победа Французской революции 1848 г. окончательно положила конец рабству на Антилах. Невольники получили личную свободу, французское гражданство и политические права. К этому моменту население Гваделупы составляло 129 050 человек, среди которых было 9926 «белых», 87 719 рабов и 31 405 свободных цветных

1848–1887: новая контрактная система

После окончательной отмены рабства характер формирования населения Гваделупы изменился. Освобожденные рабы не желали продолжать работать на тех же плантациях. Получив право селиться на незанятых землях, выходцы из Африки предпочли возделывать свои поля и разводить скот в горных районах острова. Латифундисты, лишившиеся даровой

[22] Fallope J. Esclaves et citoyens. Les Noirs à la Guadeloupe au XIX siècle. Basse-Terre, 1992. P. 169–170.

[23] Ibid. P. 171.

[24] Chevalier L. Op. cit. P. 137.

[25] Кулакова Н.Н. Французская Вест-Индия // Африканцы в странах Америки. Негритянский компонент в формировании наций Западного полушария / отв. ред. Э.Л. Нитобург. М.: Наука, 1987. С. 205.

рабочей силы, вынуждены были начать распродажу своих земель. Это изменило характер земельной собственности на острове. С одной стороны, происходила концентрация земли в руках самых богатых собственников, которые воспользовались ситуацией и скупали участки соседей за бесценок. С другой стороны, разорившиеся плантаторы вынуждены были распродавать свои земли мелкими участками, которые часто выкупали у них бывшие рабы, сами же они уходили с побережья, где возделывался тростник, во внутренние лесистые районы острова, превращаясь из землевладельцев в обычных земледельцев. Широкое распространение получили аренда земли и наемный труд. Этот кризис повлек за собой очередные изменения в расовом и социокультурном облике населения Гваделупы. Его источники стали более разнообразными, включая выходцев не только из Европы и Африки, но из Азии.

На первом этапе речь шла о привлечении поселенцев-европейцев: по инициативе Колониальной комиссии еще до окончательной отмены рабства, в 1845 г. был принят закон, предусматривающий выделение 120 000 франков на переселение рабочих-европейцев в колонии. Ставка делалась не столько на увеличение числа рабочих рук, сколько на более высокую квалификацию работников, которые, как ожидалось, должны были создать образцовые хозяйства. В 1849 и 1854 гг. прибыли соответственно 218 и 300 работников из французской Аквитании, а также из Португалии и с принадлежащих ей островов: Зеленого Мыса, Мадейры и Азорских островов. Однако эта практика не получила широкого распространения, прежде всего из-за недовольства плантаторов, которым была нужна дешевая и нетребовательная рабочая сила.

На смену рабочим-европейцам пришли африканцы, в основном из Конго, а также из Сьерра-Леоне, Либерии, Гвинеи Биссау, Кот д'Ивуара и Габона, контракт с которыми заключался на 10 лет. Всего было завезено около 6000 контрактников. Среди африканцев было больше, чем среди других мигрантов, женщин и детей, что облегчало их интеграцию и увеличивало вклад африканских женщин в общую рождаемость на острове[26]. В то же время характерные черты внешности этих новых выходцев из Африки, получивших прозвище «конго», – очень темная кожа, жесткие, сильно курчавые волосы – делали из них нежелательных брачных партнеров для «старожильческого» африканского населения, среди которого к этому времени далеко зашел процесс метисации и которое следовало стратегии «осветления» как необходимого, хоть и недостаточного условия для повышения своего социального статуса.

В 1854–1956 гг. была предпринята попытка насытить рынок труда на острове за счет переселенцев из Китая. Тогда в портовых городах Поднебесной были зафрахтованы около 400 китайцев. Однако эта попытка оказалась не очень успешной: отработав положенный срок, китайские рабочие по большей части предпочли вернуться на родину. При этом незначительная миграция китайцев на остров продолжалась, видимо, и в дальнейшем. Всего с 1852 по 1877 г. на остров прибыли около полутора тысяч китайцев.

С 1852 г. на Гваделупу начали завозить рабочих из Индии. Сначала это были выходцы из французских владений – Пондишери, Карайкала и Янаона, а после 1861 г., когда был подписан франко-британский договор, разрешавший французам вербовать работников на британских территориях, – преимущественно из английской ее части. В социальном отношении это были в основном представители низших каст. В общей сложности за четыре десятилетия на остров были завезены, по разным данным[27], около 45 тыс. индийцев. Некоторые из них по истечении строка контракта вернулись на родину, большая же часть (примерно 36 000 человек) осталась[28]. Индийские переселенцы большей частью были ассимилированы, но в местах компактного проживания и поныне сохраняют некоторые особенности своего особого социокультурного облика.

С 80-х годов XIX в. контрактная система перестает действовать. В это время на острове появляются первые переселенцы с Ближнего Востока – из Палестины, Сирии и Ливана. Эти мигранты направляются в города, где занимаются коммерцией: «Сириец составляет неотъемлемую часть городского пейзажа на Гваделупе. Он специализируется на торговле, то как владелец большого магазина в Пуэнт-а-Питре или Басс-Терре, то как простой лавочник или даже разносчик, разворачивающий свой товар в дни получки прямо под открытым небом, возле касс, где сельскохозяйственные рабочие с плантаций получают свое жалование», – писал Ги Лассер[29].

Современные миграции: усложнение миграционных траекторий

Новые тенденции в формировании населения Гваделупы связаны с обретением ею в 1946 г. статуса заморского департамента Франции. Вслед за этим на острове начинают формироваться административные структуры по образцу метрополии, что сопровождается массовым прибытием чиновников, полицейских, учителей – каждый госслужащий может отныне получить назначение во вновь созданный департамент, а многие сами ищут такой возможности, привлекаемые надбавкой к зарплате или тропическим климатом. Частные предприятия, крупные торговые центры,

[26] Fallope J. Op. cit. P. 370–376.

[27] См.: Revert E. La France d'Amérique. Paris, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, 1949; Fallope J. Op. cit. 992; Calmont A., Daniel J., Destouches D., Dubost I., Giraud M., Milia M. Histoire et memoire des immigrations en regions Martinique – Guadeloupe. Rapport final – mai 2008.

[28] Lasserre G. Op. cit. P. 308.

[29] Ibid. P. 321.

банки приглашают на работу специалистов. Эти новые мигранты получают название «метро», от слова «метрополия», которым противопоставляются «блан пэи» (Blancs pays) – «местные белые». Социальный статус вновь прибывших достаточно высок, но все же ниже, чем у местных белых: «метро» рассматриваются как временные жители, влияние которых на общественную жизнь острова ограниченно. Жители метрополии едут на Антильские острова и на собственный страх и риск, открывая более или менее мелкий бизнес в сфере торговли и услуг, ориентированных на туристов (комнаты для гостей, небольшие отели и пансионы, сувенирные лавки, станции проката и обслуживания автомобилей и т. п.).

В свою очередь, молодое и быстро растущее население заморских территорий, не находя работы на родине, потянулось в метрополию. С 1963 г. на протяжении 30 лет действовали специальные правительственные программы, организующие эту миграцию[30]. Вместо создания рабочих мест в заморских департаментах, где в силу демографической структуры населения и неразвитости местной экономики уровень безработицы традиционно высок, было сочтено более целесообразным перераспределить трудовые ресурсы по национальной территории. В результате к началу 2000-х гг. каждый четвертый родившийся на Антильских островах, а среди 30–40-летних – почти половина постоянно проживали в метрополии[31], что породило метафору о «третьем острове» – Иль де Франс, где обосновалось большинство из них. Процесс переселения начал замедляться с 1990-х гг. с ростом безработицы и общим ухудшением экономической ситуации. В последние годы наблюдается возвратная миграция – как переселенцев со стажем, доработавших до пенсии и возвращающихся на покой в родные места, так и недавних мигрантов, особенно часто – молодых специалистов с дипломами, не сумевших найти работу и устроиться в метрополии.

Свидетельством того, что за прошедшие полвека заморские департаменты, и в их числе Гваделупа, заметно интегрировались в общенациональное пространство, служит их вовлеченность в миграционные процессы, общие для страны. Речь идет, во-первых, о растущей миграции на остров жителей метрополии и других стран Евросоюза; во-вторых, об интенсификации миграционного обмена между самими заморскими департаментами; в-третьих, о внешней трудовой миграции – в первую очередь, с соседних островов. Гаитяне, среди которых преобладают выходцы из сельской местности, в большинстве своем без всякого образования, пополняют ряды неквалифицированной и низкооплачиваемой рабочей силы, часто страдают от дискриминации и открытого расизма со стороны местного (в абсолютном большинстве – темнокожего) населения. Тем не менее есть все основания полагать, что не имеющая тенденции к улучшению ситуация на Гаити будет и дальше выталкивать излишек населения, которое, в силу ограниченности финансовых ресурсов и социального капитала, по-прежнему будет ориентировано на ближайшие острова Карибского моря. А это значит, что численность гаитянской общины на Гваделупе, и без того наиболее многочисленной среди мигрантских меньшинств, будет продолжать расти.

В последние два-три десятилетия началась новая волна миграции и из африканских стран, причем теперь оттуда приезжают преимущественно образованные и квалифицированные мигранты, в частности – врачи и медицинский персонал. Правда, есть данные о том, что большинство африканцев прибывает не непосредственно с черного континента, а через Францию, где они получали образование и встретили будущего супруга или супругу – уроженца Гваделупы[32].

III. Формирование расово-социальной иерархии

Плантация – плавильный котел нового креольского общества

Мартиникский писатель и философ Э. Глиссан любил повторять, что «антильские общества зародились в трюмах невольничьих кораблей и выросли на сахарных плантациях»[33]. Без осознания этого факта решительно ничего нельзя понять в нынешнем состоянии умов гваделупцев, в их теперешнем миропонимании и понимании себя в этом мире. Антрополог М. Жиро полагает, что идентичность гваделупцев «не коренилась в стране исхода, но целиком формировалась на рабовладельческих плантациях под давлением колониальной системы отношений, лежавших в основе всего». Писатель Д. Максимен, напротив, утверждает, что «идентичность не родилась из рабства, она родилась вопреки рабству», что «именно сопротивление рабству сформировало карибские идентичности во всем многообразии их культурных составляющих»[34]. Однако в любом случае рабство, пусть проклинаемое, все равно выступает в роли системообразующего фактора формирования идентичности – и это, несмотря на то, что со дня его отмены минуло уже более двухсот лет, и лишь самые древние старики могут сказать, что помнят своих предков, бывших рабами.

---

[30] Condon S. «Migrations antillaises en métropole» // Les cahiers du CEDREF [En ligne], 8–9 | 2000, mis en ligne le 21 août 2009, Consulté le 17 juin 2016. URL: http://cedref.revues.org/196

[31] Marie C–V. Les Antillais en France: une nouvelle donne // Homme et migration. No. 1237. Mai–juin 2002. P. 27.

[32] Calmont A., Daniel J., Destouches D., Dubost I., Giraud M., Milia M. Op. cit.

[33] Glissant E. L'identité française se créolise // Le Figaro. 2002. 29 juillet.

[34] Maximin D. Il faut arrêter d'être esclave de l'esclavage (2006). URL: http://www.linternaute.com/histoire/magazine/interview/daniel-maximin/retranscription-daniel-maximin.shtmll

«Ступив на борт невольничьего корабля, будущий раб навеки оставлял на берегу африканскую культуру, в лоне которой он существовал до сих пор, поскольку ему не суждено было вновь оказаться в привычной экономической, экологической и социальной среде. Могли сохраниться лишь отдельные нематериальные элементы этой культуры, за которые цеплялась индивидуальная и коллективная память: жесты, ритмы, верования, представления и ценности, – пишут Ж. Бенуа и Ж.Л. Боньоль. – Эти "зацепки", пусть даже бессвязные и противоречивые, позволили выстроить некое культурное сооружение (речь идет о креольской культуре. – *Авт.*), отдельные части которого были общими для всех. Это способствовало разрыву связи между культурами и группами людей, а следовательно – разрыву "этнических" связей»[35].

Прибыв на новое место жительства, индивид оказывался вырванным из системы социальных связей – семьи, рода, племени – которые прежде формировали его идентичность. Он утрачивал привычные социальные роли и общественный статус. Из таких «атомизированных» индивидов и формировалось креольское общество. Вновь прибывших рабов распределяли по хозяйствам таким образом, чтобы избежать скопления относящихся к одной «нации» в одном месте, тем самым довершая процесс «деэтнизации». За этим процессом следовала реинтеграция, завершавшая превращение африканцев в креолов. Ее составляющими были обязательное овладение креольским языком, крещение и наречение христианским именем[36].

Метисация населения острова началась буквально с первых лет колонизации и массового завоза на Антильские острова африканцев. Этому способствовала, прежде всего, нехватка «белых» женщин, о которой уже шла речь выше. Внебрачные отношения и даже браки с африканками поначалу не порицались в сообществе белых колонистов. Рожденный от такого союза ребенок получал личную свободу, пополняя ряды «свободных цветных». Таким образом, с самого начала, вопреки строгим рабовладельческим порядкам, существовали каналы вертикальной социальной мобильности. Они предполагали две стратегии: «осветление» кожи с помощью метисации и культурную ассимиляцию, поскольку ценностно-культурный универсум на острове определялся европейскими нормами[37].

По понятным причинам такое положение вещей не устраивало латифундистов-рабовладельцев: сокращение численности зависимого населения болезненно сказывалось на рентабельности сахарных и табачных плантаций. Это и стало причиной принятия в 1685 г. Черного кодекса, согласно которому дети от смешанных браков наследовали статус матери-рабыни, а не белого свободного колониста – за исключением тех случаев, когда последний вступал в официальный брак, тем самым делая свободным не только ребенка, но и его мать. В 1714 г. был принят закон, который предписывал лишать дворянского титула всякого, кто осмелится вступить в связь с темнокожей рабыней, а в 1778 г. был издан указ, запрещавший все браки между белыми и цветными, а также признающий недействительными браки, не освященные католической церковью[38].

Накануне революции 1789 г., пишет Мишель Лейрис[39], население Гваделупы делилось на несколько категорий, ни одна из которых не определялась исключительно цветом кожи. Так, среди «белого» населения особняком стояли чиновники высокого ранга, представлявшие на острове королевскую власть и противостоявшие «жителям», т. е. уроженцам, или постоянно проживающим на острове «белым». Последние, в свою очередь, делились на «гран блан» (grands Blancs) – дворян и крупную буржуазию, сосредоточивших в своих руках значительные земельные владения и торговлю и превратившихся в закрытую касту, ревностно охраняющую свои привилегии, и «пти блан» (petits Blancs) – мелких землевладельцев и торговцев, бывших контрактников, не сумевших сколотить состояние и работающих по найму, ремесленников, портовых служащих и т. п. «Цветное» население, в свою очередь, подразделялось на рабов и «свободных цветных», а последняя категория – на получивших свободу темнокожих рабов или их потомков и людей «смешанной крови» (sang mêlé). Эта категория росла очень быстро, и к середине XVIII в. «свободных цветных» было на Гваделупе почти столько же, сколько «белых». В 1766 г. был ограничен доступ «свободных цветных» к целому ряду профессий, в результате чего по своему экономическому положению они оказались на одном уровне с «пти блан».

Категория рабов также не была вполне гомогенной ни в расовом, ни в социальном отношении. Наряду с темнокожими африканцами и их потомками среди рабов были и метисы, рожденные от матери-рабыни и не получившие освобождения. В социальном отношении различались рабы, родившиеся в Африке, и рабы-креолы, родившиеся в колонии; рабы, обладавшие тем или иным «талантом» и выполнявшие более квалифицированную работу, чем остальные. Наконец, особую категорию составляли беглые рабы (среди которых также были не только темнокожие, но и метисы), скрывавшиеся в труднодоступных мангровых за-

[35] Benoist J., Bonnniol J.-L. «La diversité dans l'unité: la gestion pragmatique du pluralisme dans les sociétés créoles» // Abou S. et Haddad K. La diversité linguistique et culturelle et les enjeux du développement. P. 161–172. Beyrouth: Université St Joseph et Montréal, AUPELF, 1997. P. 163.

[36] Fallope J. Esclaves et citoyens. Les Noirs à la Guadeloupe au XIX siècle. Basse-Terre, 1992. P. 172–173, 178.

[37] См.: Benoist J., Bonnniol J.-L. Op. cit.

[38] Martin G. Histoire de l esclavage dans les colonies françaises. Paris, 1948. P. 27; Leiris M. Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe. Paris: UNESCO–Gallimard, 1955. P. 18.

[39] Leiris M. Op. cit. P. 19–20.

рослях в центральной гористой части острова, где они жили вне общества и вне закона. В их общинах-поселениях были особенно живучи африканские культурные черты: полигамия, колдовство; здесь бытовали и африканские диалекты[40].

После рабства: неразрывная связь расового и социального

Новая расово-сословная иерархия, сформировавшаяся после отмены рабства к концу XIX – началу XX в., выглядела следующим образом. На верхушке социальной пирамиды – белые креолы-плантаторы (гран-блан), а также богатые иммигранты из метрополии – владельцы сахарных заводов. Следующую ступеньку занимали присланные на службу чиновники (блан де Франс). Еще ниже их по статусу – средние землевладельцы, и замыкали группу белых мелкие землевладельцы, наемные рабочие, бедняки (пти-блан). В этот же период из этой последней группы выделилась замкнутая община блан-матиньон (получившая свое название по фамилии одной из входящих в нее семей), чьи поселки и сегодня затеряны в изрезанной глубокими оврагами низине Больших глубин. По своему имущественному положению и условиям жизни они мало отличались от темнокожих. Но эти беднейшие белые столь же упорно избегали браков с темнокожими и «цветными», как и находящиеся на вершине социальной лестницы гран блан, что привело к длительной эндогамии и заметному вырождению этой небольшой по численности группы. На границе класса белых находились немногочисленные, но играющие заметную роль представители «торговых меньшинств», которых остальное население воспринимало как недифференцированную группу, обозначаемую общим именем: сначала их называли «итальянцами», потом – «сирийцами» и, наконец, «арабами». Однако сами эти меньшинства никогда не идентифицировали себя с навязанными извне наименованиями и существовали как не смешивающиеся между собой общины. «Выходцы из разных стран, исповедующие разные религии (католики, православные, марониты, мусульмане. – *Авт.*), эти люди имеют мало общего, чтобы у них могла сформироваться сильная коллективная идентичность»[41].

Ниже «белых» на социальной лестнице располагался класс «цветных», внутри которого произошло разделение на две большие категории: бывшие «свободные цветные» и бывшие невольники, освобожденные в результате отмены рабства. Кроме того, усилиями плантаторов и чиновников колониальной администрации для категоризации метисного населения была разработана дробная шкала оттенков кожи: «мулаты, квартероны, метисы, мамлюки, сангмеле»[42]. Следует подчеркнуть, что эта шкала не приобрела инструментального значения в управленческих практиках, она не формировала социально-статусные группы и тем более не создавала никаких групповых идентичностей. Но термины расовой стратификации еще долго бытовали в повседневном общении.

Замыкал социальную иерархию класс темнокожих, еще более неоднородный по своему составу. Помимо деления, по аналогии с «цветными», на бывших свободных и бывших рабов, среди темнокожих особняком стояли иммигранты с соседних островов (Мартиники, Гаити...) и иммигранты-африканцы. И наконец, самую низшую страту составляли иммигранты из Индии, занявшие место бывших рабов.

В количественном отношении на протяжении второй половины XIX в. абсолютная численность всех групп населения увеличивалась, хотя и разными темпами, а вот их процентное соотношение менялось разнонаправленно: доля «белого» и «цветного» населения сокращалась, а темнокожего – росла (см. табл. 1.). Эта тенденция сохранялась и в XX в.

Таблица 1

Расовый состав населения Гваделупы (1848–1905)

	1848 г.	%	1905 г.	%
Белые	9926	7,69	10000	5,31
Цветные	31400	24,33	35000	18,61
Темнокожие	87719	67,97	130000	69,14
Индийцы			13700	7,28
Всего	129045		188000	

Источники: Lasserre, 1961:297, Singaravélou, 1975 :90

Расовые категории сегодня: изменчивое постоянство

Сегодняшняя иерархическая структура населения Гваделупы по-прежнему определяется сложным комплексом факторов, среди которых – социально-экономический статус, фенотипические признаки (именно внешний облик, а не «происхождение», как в США) и глубина «укорененности» на острове. Внутри категорий «белых» и «черных» по-прежнему местные уроженцы – креолы – имеют более высокий статус, чем недавние мигранты. Однако термин «беке» (белые креолы), который прежде обозначал все «белое» население Антильских островов, теперь относится лишь к небольшой части «европейского» по происхождению населения: потомков семей крупных плантаторов-рабовладельцев. Благодаря особенностям постреволюционного периода на Гваделупе, где преследования в отношении аристократии были особенно суровыми, часть местных плантаторов, спасаясь от гильотины, предпочла бежать – в основном на соседний остров Мартиника, где и по сей день их потомков называют

[40] Fallope J. Op. cit. P. 210.

[41] Calmont A., Daniel J., Destouches D., Dubost I., Giraud M., Milia M. Op. cit. P. 79.

[42] Bonniol J.-L. Penser et gérer l'hérédité des caractères discriminants dans les sociétés esclavagistes et post-esclavagistes (2008) URL: http://rives.revues.org/552

«беке». Оставшееся белое население Гваделупы было в основном небогатым и совсем не знатным, и именно его потомки составляют сегодня большую часть «традиционного» белого населения острова. Для его обозначения существует термин «блан пэи» – *blancs pays*, или «местные белые», которым противопоставляются «блан метро» – *blancs métros*, – французы из Метрополии: чиновники и прочие государственные служащие, приехавшие по контракту на определенный срок, и разношерстная публика, ищущая неспешной жизни под южным солнцем.

Термины, используемые для обозначения темнокожих и цветных, также претерпели изменения. Рассказывает историк Ф. Режан:

«По мере того как происходило смешение населения, возникали все новые и новые термины для обозначения разных степеней метисации. Если поначалу были только черные и белые, и в первом поколении их потомки назывались мулатами, то в дальнейшем возникавшие союзы отличались все большим разнообразием. Некоторые наименования затем выходили из употребления [...]. Мой дед, например, мог сказать "мулат", я сегодня тоже могу употребить этот термин, но лишь потому, что я – историк, тогда как в повседневной практике он почти не встречается. Люди моего поколения скорее скажут "метис" или "шабэн" (так называют "метисов" с особенно светлой кожей. – *Авт.*). Меня, например, чаще всего определяют как "метиса". Сам себя я бы, впрочем, так не назвал, поскольку не считаю, что принадлежу к той или иной категории. Моего сына тоже будут называть "метисом". Есть и креольские термины, такие, скажем, как *peau chapée*, обозначающий индивида с кожей более светлой, чем у его родителей. Есть еще *batazindien*, это помесь индийца и "белого", или *batanèg* – помесь "черного" и индийца (оба последних термина этимологически связаны со словом "бастрад". – *Авт.*). Сегодня появились люди, называющие себя "неграми" или "негритянками". В этом нет оскорбительного оттенка, когда человек говорит о себе самом, иное дело – когда он так называет кого-то другого. Не поручусь, что у вас не будет проблем, если вы назовете кого-нибудь так. Мы можем сказать "негр" (*un nég*) или "черный", но вы – не можете, это вызовет нежелательную реакцию. Между собой мы можем так себя определять, без проблем. Но мы не позволяем другим так нас называть»[43].

Отметим в этом пассаже два момента: первый – появление категории самоидетификации «негр», свидетельствующей о стремлении к преодолению негативной коннотации, связанной с африканским происхождением. Второй – лексическое родство креольских терминов для обозначения потомков от смешанных браков с индийцами со словом «бастард» – т. е. «незаконнорожденный». Возможно, в обществе, где метисация как таковая – явление широко распространенное, такая терминология отражает низкий социальный статус индийского населения (не забудем и о том, что цвет кожи у большинства гваделупских индийцев очень темный, а потому у потомства от браков с ними немного шансов попасть в «престижную» категорию шабэнов). Впрочем, сегодня низшую ступень социальной пирамиды заняли недавние мигранты – гаитяне, позволив тем самым потомкам выходцев из Индии подняться на один уровень выше.

Очень важно помнить о том, что за всеми расовыми терминами не стоят ни реальные группы, ни солидарности, ни идентичности. Их следует рассматривать либо как категории внешней аскрипции, либо как категории самоидентификации на уровне классификации (осознания своей принадлежности к определенной категории), которая вовсе не обязательно влечет за собой самоидентификацию с той или иной группой или общиной на психологическом уровне.

IV. Категории идентичности: кто мы?

Французы?

Ж. Бенуа с сожалением констатировал, что на протяжении длительного времени антильцев «определяли» другие, в результате чего они и «сами привыкли определять свое место в обществе с оглядкой на других, существовать лишь по отношению к другим». Поначалу, после отмены рабства, «это проявлялось в выраженной идентификации с Европой, ее культурой, ее ценностями, ее физическими типами»[44].

Долгое время, практически целое столетие, основным политическим требованием и психологическим упованием местного населения была «ассимиляция», понимаемая, впрочем, не в культурном, а именно в политическом смысле, т. е. как уравнение в правах. «Политическая ассимиляция, – разъясняет М. Жиро, – вовсе не предполагает, вопреки частым заявлениям, растворения индивидуальности населения "заморских территорий" в некоей абстрактной и непонятной "французскости", иными словами – культурной ассимиляции. Речь шла не о том, чтобы сделаться похожими, а о том, чтобы быть признанными в качестве равных. Желая получить французское гражданство, народы "старых колоний" в большинстве своем хотели не раствориться во "французской культурной идентичности", но добиться отмены колониальной несправедливости, получив возможность на равных с другими французами пользоваться правами, которые должно было гарантировать это гражданство»[45].

Одной из составляющих борьбы за ассимиляцию в годы Третьей Республики было движение антильцев за право быть призванными на военную службу. Она рассматривалась как необходимое условие равенства

[43] Ф. Режан // ПМА.

[44] Benoist Jean (dir). L'archipel inachevée. Culture et société aux Antilles Françaises. Les Presses de l'Université de Montréal, 1972. P. 8.

[45] Giraud M. Revendication identitaire et cadre national // Pouvoirs. 2005 No.°113. P. 99.

прав и обязанностей населения заморских территорий и Метрополии. Требование было удовлетворено в 1913 г., и осенью первые призывники с Антильских островов прибыли во Францию, чтобы уже вскоре оказаться на полях сражения Первой мировой. За четыре года войны в действующую армию было призвано 25 тыс. антильцев, каждый десятый из них погиб или пропал без вести, защищая города и деревни, расположенные за многие тысячи километров от их родных домов[46].

В годы Второй мировой, когда местная власть на Антильских островах присягнула режиму Виши, немало молодых мужчин бежали на соседние острова, принадлежавшие британской короне, чтобы оттуда переправиться в Англию и примкнуть к армии генерала Де Голля. Это движение получило название «диссидентства» (в отличие от «сопротивления» в Метрополии). Что заставляло «диссидентов» поступать таким образом? Исследователи этого вопроса констатируют, что, несмотря на воспоминания о веках рабства, чувство патриотизма было достаточно сильным у населения бывших колоний, для которого традиционно образование и все надежны на интеллектуальный, социальный и политический рост были связаны с Францией. Жить вне Франции было немыслимо: «Франция была уже родиной-матерью, и каждая из бывших колоний претендовала на право считаться ее "старшей дочерью". Примкнуть к Де Голлю было наиболее надежным способом остаться французами»[47].

Долгое время положение «старых колоний» было противоречивым: эти территории стали французскими намного раньше, чем некоторые регионы Метрополии, их жители также были французами уже не в первом поколении, однако эти земли оставались колониями. Такая двойственность предопределила специфику как деколонизации, так и идентичности населения. Это объясняет, во-первых, тот факт, что требование независимости не только никогда не собирало здесь под свои знамена сколько-нибудь значительное число сторонников, но что оно, собственно, никогда всерьез и не формулировалось. Взамен этого было выдвинуто требование департаментализации, т. е. превращения колоний в равностатусные с департаментами Метрополии административные единицы. Во-вторых, это объясняет глубокую укорененность в сознании местных жителей идентификации себя как французов.

Вскоре после окончания Второй мировой войны депутатам-антильцам (стоит особо подчеркнуть заслугу депутата от Мартиники Э. Сезэра) удалось, наконец, добиться для четырех островов вожделенного статуса департаментов. Но и после этого, увы, как метко сформулировал тот же Э. Сезэр, их население лишь на бумаге стало «полноправными французами» (les français à part entière), на деле же так и осталось французами «совершенно особыми» (les français entièrement à part)[48].

В осознании этого факта сыграла свою роль и начавшаяся в 1960-х гг. массовая организованная миграция выходцев с Антильских островов в Метрополию, о которой упоминалось выше. Оказавшись в Метрополии, «французы с островов» обнаружили, что не все соотечественники относятся к ним как к равным, а многие и вовсе принимают их за африканцев. Французская идентичность, бывшая горизонтом «ассимиляции», оказалась недостижимой и, как следствие, недостаточной: «Существует особая французская цивилизация, в которой мы не вполне находим свое место, она создана не для нас. Свобода? Да. Равенство? Почти. Братство? Едва ли»[49]. Нужно было предложить что-то другое, такую идентичность, которая позволила бы наконец антильцам самоопределиться, обрести уверенность и достоинство, примирить прошлое и настоящее.

Африканцы?

Первой по времени попыткой освободиться от внешней идентификации (или самоидентификации, ориентированной на культуру, ценности и образ жизни европейцев-колонизаторов) стала идеология негритюда, представлявшая собой симбиоз панафриканизма, антиколониализма и марксизма. У ее истоков стояли темнокожие выходцы из французских колоний – «старых», американских и «новых», африканских – встретившиеся в 1930-х гг. в парижских университетах: антилец Э. Сезэр, гвианец Л. Дамас и сенегалец Л. Сенгор. Негритюд предполагал отказ от европейской культурно-поведенческой модели и от западоцентризма, признание самостоятельности и равноценности «негритянской» цивилизации, формирование позитивной негритянской идентичности. Он породил мощное литературное течение, рупором которого стал журнал «Африканское присутствие» (*Présence Africaine*).

Однако широкого распространения новая идеология не получила. И это не удивительно: со времен рабовладения в ментальности антильцев прочно укоренилось мнение, согласно которому «чем светлее у человека кожа, тем выше его место в социальной иерархии, поскольку это было показателем того, что человек свободен уже не в первом поколении, что метисация зашла уже далеко»[50].

---

[46] См., напр.: Dumont J. «Conscription antillaise et citoyenneté revendiquée au tournant de la première guerre mondiale» // Vingtième Siècle. Revue d'histoire. 4/2006 (n° 92). P. 101–116.

[47] Bonnet V., Pradeau C. Conflits de mémoire. Karthala Editions, 2004.

[48] В частности, система семейных пособий была распространена на заморские департаменты только в конце 1970-х гг., т. е. через 35 лет после Метрополии. Минимальная зарплата была уравнена с Метрополией только в 2000 г.

[49] Cqsaire A. «Nègre je suis, Nègre je resterai». Entretiens avec Françoise Vergès Paris: éd. Albin Michel, 2005. P. 37.

[50] Ф. Режан // ПМА.

Многие исследователи свидетельствуют, что со времен начала рабовладения настойчивая и последовательная пропаганда государства и церкви была направлена на то, чтобы убедить рабов, а затем их потомков, в собственной неполноценности. Физические черты, свидетельствующие об африканском происхождении, воспринимались уже не только как социальные признаки, но как своего рода симптомы, передаваемые по наследству, как неизбежный и неисправимый изъян. Травмирующая расовая идентичность побуждала выходцев из Африки и их потомков искать пути «осветлить» цвет кожи своих потомков, она же подталкивала темнокожих женщин к связям с белыми мужчинами и много лет спустя после отмены рабства. И это осознанное стремление вновь и вновь стигматизировало сознание и разрушало самооценку антильцев. «Поколение за поколением, терпеливо негры пытались спасти свое потомство, смешивая свою кровь с кровью людей с более светлой кожей. Многие и многие отказывались от своей расы, считали ее гнилым корнем, а себя – отбросами общества»[51], – сокрушается Ж. Пино. Э. Глиссан с горечью характеризовал гваделупцев как «человеческую общность, отказавшуюся от части своего существа», как «народ африканского происхождения, для большинства которого слово "африканец" является оскорблением»[52]. Конфликт идентичностей у темнокожих гваделупцев, по мнению Ж. Бенуа, «усугублен иерархизацией, в результате которой наиболее высоким социальным статусом обладает эмоционально чуждое, тогда как самое близкое и дорогое оказывается приниженным и лишенным всякой ценности»[53]. Этот феномен Ф. Фанон назвал «отчуждением» (aliénation)[54].

Ситуация не сильно изменилась и в XXI в., о чем свидетельствуют наши интервью.

«Чувство принадлежности к Африке здесь выражено очень слабо, прежде всего потому, что Африка далеко. Есть несколько групп "африканистов", но они составляют незначительное меньшинство. Африканская тема слабо представлена в интеллектуальном дискурсе, потому что люди осознают себя антильцами, а не африканцами»[55].

*«Можно услышать рассуждения интеллектуалов, которые говорят: "Мы пришли из Африки – значит, мы африканцы" (*пародирует африканский акцент. – *Авт.). И отсюда идут все эти панафриканистские утверждения, например, что все черные – братья, потому только, что они черные. Я не слышал, чтобы белые говорили, что они все между собой братья – разве только в церкви, но это особый случай. Такой дискурс существует. Некоторые, впрочем, определяют его скорее как негристский, чем панафриканский. В целом можно сказать, что весь этот африканский дискурс строится вокруг трех столпов: шейх Анта Диоп – духовный лидер, все черные – братья, все мы вышли из Африки. Однако эти разговоры не слишком популярны среди простого народа, где преобладают скорее антиафриканские настроения»*[56].

Вот характерные примеры таких настроений:

«У нас были предки в Африке, но мы не африканцы. Нас некоторые воспринимают как африканцев, но сами мы себя африканцами не считаем, потому что мы родились здесь. Мы прежде всего гваделупцы. (...) Когда сюда начали массово приезжать люди из Метрополии, они нас принимали за африканцев. Потому что многие из них бывали или жили в Африке, и там они имели дело с африканцами. Но антильцы – это другое. Мы учились в такой же школе, что и "метро", мы не глупее их, мы развивались постепенно в том же направлении, что и они. Поэтому нас удивляет, что они хотят нами командовать, как они привыкли делать в Африке»[57].

«...Для людей моего поколения [африканское прошлое] это что-то далекое, нами не пережитое. Мы узнаем об этом только из книг»[58].

Нет ничего удивительного в том, что Африка в культурной идентичности темнокожих гваделупцев занимает более чем скромное место. Их отношение к африканцам «отражает культурные и расовые предрассудки, свойственные белым, их миф о диком и нецивилизованном африканце. Антилец не считает себя негром, поскольку негры живут в Африке [...]. В коллективном сознании существует собирательный негативный образ африканца»[59]. Набирающее силу во Франции негритянское движение, которое пытается координировать Консультативный совет ассоциаций темнокожих (CRAN), не встречает поддержки у антильцев. Вот как сформулировал свое несогласие с желанием причислить их к одной категории с африканцами один из участников дискуссии на сайте CRAN:

«Я рассматриваю африканцев как кузенов, но не как братьев, и призываю к хорошим отношениям между двумя общинами. Мы – не европейцы, не африканцы и не азиаты. И не я один так думаю, во всяком случае. [...] Мы, антильцы, хотим жить в соответствии с нашими культурой и идентичностью. Почему вы требуете, чтобы мы считали себя африканцами, чтобы наши взгляды были обращены исключительно в сторону Африки?»

Это заявление вызвало обиду и непонимание у другого участника дискуссии:

«Парижские антильцы на полном серьезе утверждают, что они не темнокожие, а французы, метисы, выходцы с Антильских островов и проч. Все вокруг мо-

[51] Pineau G. Op. cit. P. 115.

[52] Glissant E. Culture et colonisation : l'équilibre antillais // Esprit. 1962. Avril.

[53] Benoist J. Op. cit. P. 30.

[54] Fanon F. Peau noir, masques blancs. Paris: Seuil, 1952.

[55] Ж. Дагомей // ПМА.

[56] Ф. Режан // ПМА.

[57] И-1 // ПМА.

[58] И-4 // ПМА.

[59] Falloppe. Op. cit. P. 481–482.

гут считать вас черными, но вы, к несчастью, убеждены в обратном».

И действительно, некоторые антильцы искренне уверены в том, что, будучи французами, они не могут считаться не только африканцами или иммигрантами, но и темнокожими. Вот, например, реакция молодой женщины, которую назвали «негритянкой»:

«Я так и подскочила: "Нет, мадам, я не негритянка. Вот мое удостоверение личности, на нем написано не Республика Негров, а Французская республика. Я – француженка, как и вы, я не негритянка"».

И. Табоада-Леонетти, приведшая в своей статье этот пример, интерпретирует его как свидетельство понимания «белыми неграми» того факта, что категоризация по цвету кожи имеет отношение к социальному статусу: «Поскольку цвет кожи является признаком чуждости и низшего социального статуса, и поскольку я ничем не отличаюсь от остальных французов (ни гражданством, и ни языком, ни образованием, ни социальным статусом), то я не темнокожая». Благодаря ассимиляции хроматическая разница теряет свой смысл[60]. Полтора десятилетия спустя после того, как были написаны эти слова, футболист сборной Франции гваделупец Л. Тюрам парировал Ж.-М. Ле Пену, заявившему накануне чемпионата мира, что он «не узнает себя в национальной сборной, поскольку в ней слишком много черных»: «Я не черный, господин Ле Пен. Я – француз».

Креолы?

Идеология негритюда не только вызвала инстинктивное отторжение у рядовых антильцев – она подверглась критике со стороны многих интеллектуалов, начиная с Ф. Фанона, увидевшего в ней очередную иллюзию – на сей раз африканскую, пришедшую на смену иллюзии европейской. Новое поколение антильцев решило отказаться от поисков легитимности вовне и строить идентичность с опорой на собственный культурный фундамент. «Ни европейцы, ни африканцы, ни азиаты: мы объявляем себя креолами», – так начинается литературный манифест, провозгласивший создание нового литературного течения, новой идеологии и новой идентичности – на основе креольского языка и культуры[61]. Его авторы – мартиникские писатели Рафаэль Конфьян и Патрик Шамуазо и лингвист Жан Бернабе. Речь в манифесте шла о провозглашении не только и не столько эстетических принципов, сколько принципа суверенитета: по отношению к другим культурам – европейским, африканским, американским, – и по отношению к другим идеологиям, в частности – марксизму, для которого классовая солидарность важнее культурных различий. «Креольская идентичность» в понимании авторов манифеста определяет существование общности, обладающей собственными историей, культурой и языком, к тому же – как следует из самой этимологии слова «креол»[62] – укорененной на соответствующей территории. Осталось лишь дождаться, чтобы в недрах этой общности «выкристаллизовалось настоящее самосознание»[63], чтобы она превратилась в отдельный народ, «или, как хотелось бы некоторым, в самостоятельную нацию»[64].

Гваделупский писатель Эрнест Пепэн, сам впоследствии примкнувший к новому литературному течению, вспоминает, что поначалу предложенный термин наделал немало шума и даже вызвал возмущение, потому что слово «креол» в сознании антильцев было связано с двумя отрицательно коннотированными понятиями: креольским языком и так называемым «этноклассом» белых креолов (*béké* на Мартинике, *blanc pays* на Гваделупе). Что же до темнокожего населения – потомков рабов, африканских негров – то они скорее были готовы именоваться американским словом *blacks*, чем креолами[65]. Креольский язык, на протяжении трех столетий бывший основным языком повседневного общения в плантационных хозяйствах, считался «низким», грубым, вульгарным, устным, пригодным лишь для бытовой коммуникации – в отличие от французского языка – «высокого», престижного, письменного, языка образования, культуры и социальной мобильности. Интерес к креольскому языку как средству выражения «национальной самобытности» и форме антиколониального протеста возник в студенческих кружках-землячествах, на волне «культурного возрождения», поднявшейся после мая 1968 г. (подобно тому, как полувеком ранее в парижской студенческой среде родилась идеология негритюда). По возвращении домой после учебы в Метрополии многие вчерашние студенты включились в различную деятельность, связанную с креольским языком. Одни занялись его продвижением в СМИ, другие – организацией языковых кружков и факультативов для детей и взрослых, третьи, получившие соответствующее образование, взялись за самое сложное: попытки стандартизации языка, его грамматики и орфографии.

Все названные направления деятельности сталкивались и продолжают сталкиваться с серьезными трудностями, вызванными с тем, что «в отсутствие

[60] Taboada-Leonetti I. «Stratégies identitaires et minorités: le point de vue du sociologue» // Camilleri C. et al. Stratégies identitaires. Paris: PUF. 1990. P. 43–84. P. 75.

[61] Bernabé J., Chamoiseau P., Confiant R. Éloge de la créolité. Paris: Gallimard, 1989.

[62] Креол – от исп. *criolo* – ребенок, родившийся на островах от родителей-европейцев или африканцев (соответственно «белые креолы» и «негры-креолы»).

[63] Bernabé J., Chamoiseau P., Confiant R. Éloge de la créolité. Paris: Gallimard, 1989. P. 39.

[64] Lemoine H. Les tracées imaginaires et politiques des "Lettres créoles" // PARUTIONS.COM! L'actualité du livre et du DVD sur internet. URL: www.parutions.com

[65] Pepin 2009 – Les enjeux de la creolité: conférence d'Ernest Pepin. Vendredi, 10 Juillet, 2009 // Montray Kréyol. URL: www.montraykreyol.org/article/les-enjeux-de-la-creolite-conference-dernest-pepin

объективации посредством письма и, главное, квазиюридической кодификации, сопутствующей становлению официального языка, "языки" существуют лишь на практике, т. е. в форме более или менее независимых языковых габитусов и их устных продуктов»[66]. В свете этой констатации не приходится удивляться тому, что интеллектуальный проект Бернабе, Конфьяна и Шамуазо, претендовавший на объединение под своими знаменами всего «креольского мира», не нашел отклика не только на англоязычных островах Карибского бассейна, но и во французских владениях в Индийском океане, и на Гаити, где креольский – официальный язык. В то же время на самих Антильских островах «креольский проект» принес определенные плоды: «В отличие от 1950-х гг., сегодня антильцы не сомневаются в том, кто они такие. Идентифицируя себя прежде всего с Гваделупой или Мартиникой, они также осознают свою креольскую идентичность»[67]. И все же, как свидетельствуют наши интервью, пока это осознание – удел в основном образованной части общества, хотя невозможно отрицать тот факт, что проникновение креольского языка на радио, телевидение и особенно в школу не только расширило сферу его применения, но и способствовало повышению его статуса: теперь, по единодушному признанию респондентов, это «настоящий язык, такой же, как французский», «на котором можно говорить везде», который «нас всех объединяет» и «стал восприниматься многими как культурная опора нашей идентичности»[68].

Карибы?

Можно упомянуть и еще один горизонт расширительной, «зонтичной» идентичности – впрочем, достаточно маргинальной: принадлежность к карибскому миру. Эта гипотетическая общность отсылает к исчезнувшим индейским культурам и к общему историческому опыту (рабовладение и плантационное хозяйство), но ее активизация явно связана с близостью таких мощных в экономическом и культурном отношении государств, как США и Канада. Эти две страны в последние годы привлекают все больше мигрантов с островов, а культурные практики и поведенческие модели афроамериканцев пользуются популярностью в середе антильской молодежи. В то же время длительное существование островов Карибского бассейна в составе разных колониальных империй не только воздвигло между ними языковые барьеры, но и сформировало различные политические и идеологические традиции. Вот что говорят по этому поводу наши собеседники:

«Карибская идентичность слабо выражена, поскольку существует большая разница между французскими Антилами и теми островами, где говорят по-английски. У их жителей, а также у жителей независимых островов, карибская идентичность выражена гораздо сильнее. Можно сказать, что французская колонизация оторвала Гваделупу и Мартинику от карибского мира. Вместе с французской Гвианой они образуют Антильско-Гвианский ансамбль, население которого осознает свою общность и отдельность от остальной части карибского бассейна»[69].

«Некоторые говорят, что у нас карибская идентичность. Но в таком случае нужно ее определить: что это такое? Нужно определить ее границы. Потому что у нас не так много общего с другими островами карибского бассейна. С ними нас сближает общая история, но разделяет языковая граница. Они тоже были в свое время колонизованы. Сегодня большая их часть – независимые государства, которые больше ориентированы на США и Великобританию, чем на нас, а мы повернуты в сторону Франции»[70].

«Мало кто скажет вам, что чувствует свою принадлежность к карибскому миру. Об этом говорят некоторые интеллектуалы, отдельные профсоюзные лидеры, те, кто формирует общественное мнение. На деле никакой общекарибской солидарности нет, это не более чем слова. Наоборот, существует достаточно выраженная ксенофобия в отношении, например, гаитян, выходцев с Сан-Доминго и из Доминиканской республики. Чувство общности может возникнуть, вероятно, при встрече в Париже, это можно допустить»[71].

Гваделупцы, антильцы, французы

Что касается «значащих», субъективных идентичностей, то тут мнения опрошенных и выводы изучавших ситуацию специалистов практически единодушны. Доминируют три уровня коллективной идентификации: гваделупцы, антильцы, французы.

Жан-Филипп, 40 лет, автомеханик, считает себя «прежде всего антильцем, и потом французом», и добавляет: «потому что у меня нет выбора».

– *А если бы у вас был выбор?*

– *Тогда я бы сказал «гваделупец», и все.*

– *Без добавления «француз»?*

– *Без добавления «француз».*

Но тут же уточняет, что не «имеет в виду независимость, а лишь автономию», выражающуюся, прежде всего, в большей финансовой самостоятельности острова.

Мерилин, владелица булочной, 45 лет, тоже первым делом называет свою принадлежность к Гваделупе, но для нее Гваделупа – это «прежде всего, французский департамент», и лишь затем – «остров, входящий в группу французских Антильских островов».

[66] Бурдье П. О производстве и воспроизводстве легитимного языка // Отечественные записки. 2005. № 2. С. 146–174. С. 150.

[67] Giraud M. Une élite nationaliste cherche à asseoir son pouvoir. Propos recueillis par Nathalie Levisalles // Libération. 23.02.2009.

[68] И-1, 2, 3, 4 // ПМА.

[69] Ж. Дагомей // ПМА.

[70] И-5 // ПМА.

[71] Ф. Режан // ПМА.

– Вы себя идентифицируете в первую очередь с Антильскими островами или с Францией?

– Одинаково. Потому что надо быть реалистами. Мы не производим достаточно, чтобы быть самостоятельными. Поэтому мы не должны настаивать на том, что мы скорее антильцы, чем французы.

Историк Ф. Режан рассказывает:

«Я однажды провел небольшую игру со своими учениками, спросил их, кем они себя ощущают: гваделупцами и французами, французами и гваделупцами, только французами или только гваделупцами. Из 25 человек один назвал себя только гваделупцем, 22 ответили, что они гваделупцы и французы, один – что он француз и гваделупец, и один – что он только француз. Я подозреваю, что это был ответ единственного в классе ученика, приехавшего из Метрополии (опрос был анонимный). Я думаю, что эти ответы отражают реальную картину. Большинство ощущают себя прежде всего гваделупцами, и затем – французами. Но все же считают себя и французами, как бы то ни было».

– А как обстоит дело с Мартиникой? Вы ощущаете свою общую антильскую принадлежность?

– Когда мы находимся в Метрополии – да. Здесь – нет. Когда я жил в Метрополии, это правда, сразу возникало чувство общности между нами, гваделупцами, и мартиникцами. Мы ощущали себя антильцами. То есть, когда мы в Метрополии – мы антильцы, а когда у себя – или гваделупцы, или мартиникцы.

Философ Ж. Дагомей тоже определяет себя, «как абсолютное большинство местных жителей: в первую очередь – гваделупец, затем – антилец, потом – француз». *Французская идентичность ставится под вопрос в основном интеллектуалами, основная же масса населения считает себя французами. Можно сказать, что гваделупцы и в целом антильцы признают свою политическую принадлежность к Франции. И лишь некоторые интеллектуалы, которые интересуются историей колонизации, с трудом идентифицируют себя с Францией. Сепаратистские движения на острове слабы, потому что народ их не поддерживает.*

У каждого свой остров...

Не всегда, однако, разные уровни идентичности уживаются между собой гармонично и бесконфликтно, а попытки примирить их могут быть мучительными:

«Мы разрываемся между французской идентичностью, которую мы приобрели в результате антиколониального движения, став французским департаментом... то есть мы граждане Франции, хотя... у нас разная история – жители Метрополии не знали рабства. Итак, у нас есть идентичность, которую мы пытаемся скопировать с французской, благодаря той культуре, которую мы приобрели в результате ассимиляции. Гваделупская идентичность для нас на первом месте, потому что мы живем здесь. [...] Сейчас создаются движения за признание идентичности, потому что мы хотим, чтобы нас признали не только как французов, но как в первую очередь гваделупцев. В школе нас учили тому, что наши предки – галлы. Наша история замалчивалась. Поэтому одна из задач движений за признание идентичности – это возвращение исторического прошлого. Долгое время мы слишком стремились к ассимиляции с колонизаторами и забывали о том, что у нас есть своя история. В нашей манере одеваться, в состоянии умов, в образовании мы старались походить на французов и как бы забыли о части нашего "я". Сейчас потихоньку начинаем ее себе возвращать»[72].

«Мы требуем признания особой культурной идентичности, но наша политическая идентичность остается французской. Поэтому большой вопрос, стоящий перед нами, состоит в том, как нам выразить свою культурную идентичность, оставаясь в рамках французской республики. И на этот вопрос мы ответа не нашли. То есть мы – французы, но не чувствуем себя уверенно в этом качестве. Это непрестанно мучает, в первую очередь, интеллектуалов. В то же время сложность в том, что в материальном отношении они не хотят независимости. Они – государственные служащие, их ждет хорошая пенсия, они ездят на дорогих машинах... И в то же время, поскольку они чувствуют себя дискомфортно, это именно они чаще всего путают идентичность и национализм»[73].

[Вопрос об идентичности] *«выявляет все наши затаенные желания, невысказанные сомнения, скрытую часть нашего прошлого, которая ныне выходит на поверхность. Мы стремимся обрести экономическую свободу, но нам все еще мешает этот психологический тормоз. Хоть мы и считаемся французским департаментом, но в отношении нас сохраняются элементы политики неоколониализма, мы все же не вполне равны с остальными департаментами, не вполне независимы. Мы по-прежнему зависим от решений, принимаемых во Франции»*[74].

Обратим внимание на все эти «чувствуем себя неуверенно», «непрестанно мучает», «затаенные желания» и «невысказанные сомнения» – и на потребность быть все-таки признанными в качестве французов, «найти себя» во французской, а не только гваделупской или антильской идентичности.

Характерно, что «общенациональные» дебаты о национальной идентичности, организованные французским правительством осенью 2009 г. по поручению тогдашнего президента Н. Саркози, практически обошли стороной заморские департаменты и территории. Ни один из множества высокопоставленных руководителей государства, выступивших по этому поводу на протяжении трех месяцев дискуссии, не упомянул о проблемах этой части Франции и об особенностях идентичности ее населения. Отсутствие интереса к распространению дискуссии за пределы Метрополии было обоюдным: судя по официальным

[72] И-4 // ПМА.

[73] Ж. Дагомей // ПМА.

[74] И-5 // ПМА.

данным, в заморских регионах было организовано не более десятка публичных обсуждений, а на специально созданном интернет-сайте, где мог оставить свое сообщение любой желающий, едва ли не единственный посетитель из Реюньона оставил вопрос: касается ли это обсуждение всех французов, или же организаторов интересует мнение только населения Метрополии?

Источником информации о представлениях населения заморских территорий по поводу национальной идентичности могут служить общественные дебаты, организованные весной и летом 2009 г. в ответ на массовые выступления и забастовки в январе–феврале того же года. Начавшись на Гваделупе, где протестное движение против роста цен было особенно мощным, они затем распространились на Мартинику и Реюньон. Лексикологический анализ 500 выступлений жителей островов (10 % случайная выборка из общего числа принявших участие в дискуссии) позволил выделить четыре группы наиболее часто встречающихся слов[75]. В первую группу (от 200 до 300 упоминаний) вошли «права», «равенство», «волеизъявление», «распределение», «братство». Во вторую – от 150 до 200 упоминаний – «республика», «уважение», «закон», «солидарность» и «разнообразие». От 100 до 150 раз встретились слова «история», «язык», «родина», «знамя» и «народ». Наконец, менее 100 раз появляются слова «происхождение», «наследие», «религия», «раса» и «предки». Это позволило автору данного анализа сделать вывод об открытой, инклюзивной, основанной на знаменитом «желании жить вместе» концепции национальной идентичности, свойственной жителям заморских территорий. Характерно одно из мнений опрошенных, которое Ф. Констан цитирует в качестве иллюстрации к приведенным количественным показателям: «Когда я встречаюсь с французами из других регионов – неважно, приезжают ли они к нам на Антилы, или же я бываю в Метрополии, или даже если мы встречаемся где-то за границей – меня неизменно поражает, несмотря на все различия между нами, наличие некого “общего знаменателя”, чего-то такого, что позволяет нам безошибочно узнать друг друга. У нас, как бы то ни было, общая культура, язык, общая история».

В то же время обращает на себя внимание частота упоминаний о «разнообразии», которое рассматривается как «качество, издавна присущее населению Франции», и потому заслуживающее действительного признания, а не «толерантности». Нежелание или неумение государства и общества понять и принять стремление антильцев к утверждению своеобразной, отличной от французов Метрополии культурной идентичности далеко не безобидно и может иметь самые негативные последствия, причем не только для лояльности этой категории населения национальному целому, но и для самой национальной целостности: если принадлежность к французской нации обладателя национального удостоверения личности, француза по рождению, носителя французского языка, социализированного во французской школе может быть подвергнута сомнению на единственном основании цвета кожи, то возникает вопрос относительно природы и принципов построения такой нации.

То, что темнокожие антильцы хотят быть полноправными французами, обличают дискриминацию по внешнему виду или фамилии, утверждая, что «цвет кожи – наша беда», – пишет П. Брюкнер, – совершенно справедливо и законно. «Франция – и в этом ее величие и ограниченность – исходит из абстрактной идеи гражданина и праву на отличие предпочитает право на сходство; но она слишком часто забывает о том, что постулируемое сходство должно распространяться и на тех, кто от нас отличается, на мужчин и женщин иного цвета кожи, иного вероисповедания, из иных широт, которые имеют все основания для того, чтобы быть включенными в этот заветный круг схожести»[76]. К сожалению, все более распространяющийся сегодня культ Различия с его подозрительным отношением к метисации культур и озабоченностью сохранением «коллективных идентичностей» может сделать этот проект нереализуемым.

* * *

На примере маленького острова – части большой страны, отделенной от него тысячами морских миль, особенно интересно изучать *культурную сложность современных наций*. Источником этой сложности выступают и исходное разнообразие населения, оказавшегося по воле истории внутри национальных границ; и последующие миграционные вливания; и разнородные культурные заимствования. Собственно, процесс строительства наций-государств эпохи модерна предполагает сознательное и целенаправленное упрощение этой сложности путем формирования и распространения общей нормативной культуры. Однако образующаяся в результате логическая связка «одна нация – одна культура» может оправдывать не только культурную унификацию внутри страны, но и политическое самоопределение культурных меньшинств (знаменитый принцип «права наций на самоопределение», а также все более утверждающееся в научном и политическом дискурсе понятие «нации без государства» исходят из представления о том, что нации ПРЕДШЕСТВУЮТ государствам). В этой примордиалистской перспективе становятся понятными попытки советских этнографов обнаружить «формирующийся гваделупский этнос» как необходимую (и достаточную) предпосылку создания «гваделуп-

[75] Constant F. «Le débat sur l'identité nationale au miroir des Outre-mer» // Regards sur l'actualité. 2010. No.°361. P. 82–93.

[76] Брюкнер Паскаль. Тирания покаяния. Эссе о самобичевании Запада // Отечественные записки. 2008. № 5 (44).

ской нации». Загвоздка только в том, что, как мы видели, история формирования населения Гваделупы с самого начала была историей деэтнизации, а его категоризации всегда основывались на сложном переплетении социальных и расовых критериев. Поэтому правильнее говорить не о «гваделупском этносе», а о «гваделупской идентичности».

По-видимому, можно утверждать, что на сегодняшний день гваделупская идентичность является преимущественно культурной, и лишь для меньшинства из числа активных сторонников независимости – политической, о чем свидетельствуют и ничтожные успехи националистов на местных выборах, и результаты референдума 2003 г. о статусе региона. Антрополог М. Жиро и вовсе констатирует «победу культурной [идентичности] над политической»: немногие антильцы определяют себя сегодня иначе, нежели гваделупцы или мартиникцы – но это отнюдь не означает, что они готовы отказаться от французского гражданства. И эта победа, по его мнению, вполне устраивает тех, кто на словах выступает за независимость, в первую очередь – местную интеллигенцию, которая, отказавшись от попыток добиться политического суверенитета (что делает практически невозможной экономическая зависимость от Метрополии), переключилась на борьбу за суверенную идентичность, дающую ей реальную власть над местным сообществом[77].

Гваделупа как горизонт культурной идентификации – понятие скорее локальное, географическое (остров), чем административное (регион или департамент). Это способствует, с одной стороны, осознанию своего отличия от жителей Мартиники (о влиянии «фактора острова» на выраженность представлений о собственной культурной специфичности одному из авторов этой главы уже приходилось писать применительно к Корсике[78]), с другой – формированию более высокого уровня идентификации «антильцы», распространяющегося на оба острова, принадлежащих одному архипелагу. Однако необходимо важное уточнение: если «гваделупцем» может называть себя (и быть названным другими) любой уроженец острова по «праву почвы», то термин «антилец» в расовом отношении не нейтрален и применяется только к «небелым».

Французская идентичность, напротив, со временем стала осознаваться антильцами в меньшей степени как культурная, нежели как политическая, хотя это не означает, что она есть результат холодного расчета и что ей чуждо аффективное измерение. И в этом качестве политической идентичности она (теоретически) не должна препятствовать выражению разнообразных культурных идентичностей. Тогда возможно непротиворечивое вертикальное достраивание локальной, региональной (антильцы) и национальной идентичностей – но лишь при двух условиях. Во-первых, признания того, что не каждая культурная идентичность может и должна иметь политическое выражение. Во-вторых, более последовательного разделения культурной и политической идентичностей (т. е. отказа от уравнения «одна нация = одна культура»). Такую многосоставную идентичность Э. Глиссан назвал «антильским равновесием»: «Антилец больше не отказывается от африканской части своего существа; но он и не возводит ее в абсолют. Он понимает, что в ходе истории сформировалась особая реальность, которая *вот-вот станет особой культурой* (курсив наш. – *Авт.*). Он не отказывается и от западных ее составляющих. Он знает теперь, что у него есть выбор, и что отчуждение заключается как раз в отсутствии выбора, в произволе навязывания ценностей»[79].

Что же касается альтернативных попыток конструирования внешних (по отношению к острову) горизонтов идентификации: африканского, карибского и креольского – то они очевидно ставят под сомнение принадлежность к Франции и ориентированы на иные политические ансамбли, а следовательно, их сочетание с французской политической идентичностью проблематично. Однако на нынешнем этапе влияние Метрополии на все сферы жизни населения заморских территорий так высоко, что оно эффективно блокирует эти попытки.

[77] Giraud M. Revendication identitaire et cadre national // Pouvoirs. 2005. No.°113. P. 95–108. P. 103.

[78] Филиппова Е.И. Корсика: нетипичный французский регион? // Этнопанорама. 2007 № 1–2; Филиппова Е.И. (Не)возможность острова? Корсиканское общественное движение: от регионализма к сепаратизму (1968–2008) // Этничность и религия в современных конфликтах / В.А. Тишков, В.А. Шнирельман (ред.). М.: Наука, 2012.

[79] Glissant É. Culture et colonisation : l'équilibre antillais // Esprit. Avril 1962.

И.Г. Остроух

АВСТРАЛИЯ – ГОСУДАРСТВО КУЛЬТУРНОГО МНОГООБРАЗИЯ И КОЛЛЕКТИВНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Кто не знает, откуда он пришел,
не может знать, куда направляется,
а кто не способен отрешиться от прошлого,
тот равнодушен к будущему.

Петер фон Матт[1]

Австралийский опыт являет собой пример политики мультикультурализма, задуманной как проект государствостроительства на фоне массовой, мультиэтничной иммиграции и как способ осмысления австралийского национального самосознания и поиск коллективной идентичности. Нынешних жителей Австралии можно условно разделить на три группы: аборигены; старожильческое население; иммигранты последних десятилетий. Государство видит свою задачу в создании *общего будущего* для всех, чтобы из «нации племен» Австралия стала нацией с коллективной идентичностью при сохранении культурного многообразия.

С конца XX в. Австралия борется за гармонизацию отношений между аборигенным и неаборигенным населением и исправление ошибок прошлого. Задача «*построения нации*» (nation building) включает в себя формирование «*общей идентичности*» (shared identity) всего населения страны. Поэтому упор делается на такое развитие Австралии, при котором всем будет обеспечена справедливость и равенство. Этот процесс предполагает многомерный подход (multidimensional approach), включающий развитие политик и практик, направленных на предотвращение маргинализации и обеспечение уважения всем слоям населения. Одними из главных задач также являются расширение позитивных контактов между группами населения при параллельном реструктурировании политических и социально-экономических институтов, создание новых взаимоотношений между еще недавно разделенными народами и конструктивные усилия по построению инклюзивной идентичности (inclusive identity).

Остро стоит и проблема адаптации вновь прибывающих иммигрантов. Не сбрасывая со счетов достижения политики мультикультурализма, Австралия находится в поисках более эффективного механизма для создания гармоничного общества и нации. Все государственные институты страны принимают активное и непосредственное участие в процессе интеграции иммигрантов в австралийское общество. Наряду с этим в последние десятилетия наметилась тенденция ограничения в приеме иммигрантов, включая беженцев. Процесс притока переселенцев более жестко администрируется и ограничивается государственными институтами во имя «национальных интересов», что в определенной степени идет вразрез с провозглашаемым стремлением к открытости в эпоху глобализации.

Чтобы национальная идентичность воплощала в себе принципы мультикультурализма, преобладающее большинство должно разделять представление о нации как пост-этническом сообществе – динамичном и меняющемся, с наличием открытого и непрерывного диалога о национальных традициях. В этих сообществах (нациях) люди, имеющие общее гражданство, могут – и готовы – вместе обсуждать сложности идентичности и национальных традиций[2].

Австралия – страна иммигрантов

Сыны Австралии, возрадуемся,
ибо мы молоды и свободны.

(первоначальный текст гимна Австралийского союза, 1878 г.)

Датой образования Австралийского Союза (Commonwealth of Australia) считается первый день 1901 г., когда объединились 6 австралийских колоний во главе с федеральным правительством. Колонии с этого времени стали называться штатами. Колонистам не удалось избежать контроля со стороны Британской империи: Конституция Австралийского Союза соединила британскую систему ответственного правления

[1] Петер фон Матт – профессор Цюрихского университета, писатель.

[2] Moran Anthony. Multiculturalism as nation-building in Australia: Inclusive national identity and the embrace of diversity // Ethnic and Racial Studies. Dec. 2011. Vol. 34, No. 12. P. 2153–2172.

с американской системой федерализма[3]. Главой государства является Королева Великобритании, а форма правления в Австралии именуется парламентской конституционной монархией. Королева назначает своего представителя – генерал-губернатора. Народ Австралии выбирает премьер-министра страны. В 1907 г. Австралия получила статус доминиона Британской империи.

Всем известно, что первыми белыми переселенцами на континент были британские заключенные и их охранники. К середине XIX в. в Австралии уже проживали свободные колонисты, в основном выходцы из империи, но много иммигрантов прибыло и из других стран Европы – немцы, французы, датчане, итальянцы, поляки, греки и др. – их привлекала возможность заниматься сельским хозяйством. В 1860–1861 гг. во всех колониях были приняты законы «о свободном выборе земельных участков», в результате чего был создан класс фермеров. На новом месте немцы занялись выращиванием винограда и распространением рейнских и мозельских вин, итальянцы – садоводством, французы и голландцы – производством сыров. Поляки, прибывшие из Российской империи, нашли свое применение на строительстве дорог и туннелей. Самая высокая гора в Австралии называется Mount Kosciusko. В 1840 г. польский исследователь и геолог Павел Эдмунд Стшелецкий, покорив эту вершину, назвал ее в честь героя Польского восстания 1794 г. Тадеуша Косцюшко.

Быстро росли города: уже в 1880-е гг. в самых крупных из них – Мельбурне и Сиднее – проживало, соответственно, 420 000 и 360 000 человек[4]. Большое число переселенцев на территорию Австралии привлекла так называемая «золотая лихорадка» середины XIX в. Примерно в этот же период появились первые переселенцы из Азии, в основном – китайцы из Гонконга, который тоже был британской колонией. Фермеры, занимающиеся овцеводством и выращиванием сахарного тростника, ввозили работников с островов Тихого океана: Новых Гибридов (Вануату), Соломоновых островов, Новой Гвинеи. Их использовали на тяжелых работах; после истечения определенного срока они должны были быть возвращены обратно, но многие оставались и переселялись в большие города, где работали на фабриках и заводах. В отличие от других британских доминионов, в Австралии к концу XIX в. более 50 % населения проживало в городах, что позволило, по мнению многих историков[5], консолидироваться австралийскому обществу. Жизнь в городе создала возможность давать бесплатное начальное образование всем детям и подросткам Австралии, хотя справедливости ради надо отметить, что, несмотря на стремление местных властей к распространению всеобщей грамотности населения, эта цель так и не была достигнута. Дети не стремились учиться, а церковь (в первую очередь католическая) отвергала светскую систему образования.

В середине XIX в. появились католические школы, в которых обучались в основном ирландцы-католики (бедняки). Развивались и протестантские школы для более зажиточных англосаксов. В Сиднее, Мельбурне, а позднее и в Аделаиде открылись университеты, готовившие учителей, юристов и инженеров. Образование было исключительно светской направленности. Как пишет историк Стюарт Макинтайр, в этот период «государство упорно продолжало содействовать формированию общей культуры»[6]. В городах начали работать музеи, библиотеки, художественные галереи, театры, разбивались парки, ботанические и зоологические сады. Посещавшие Австралию англичане были удивлены тем, что в Мельбурне у каждой двери можно было увидеть газету. Пресса имела огромное значение для формирования чувства единства у австралийцев, она не только сообщала новости и комментировала их, но и стала важным политическим инструментом местной власти.

Еще одним фактором консолидации населения стала внешняя угроза и страх перед вторжением на территорию страны интервентов из Азии, в первую очередь из Японии и Китая. Ранее военно-морской флот Великобритании был гарантом австралийской безопасности. Но империя слабела, а большие потери Британии во время англо-бурских войн, в которых принимали участие и австралийцы, внушили страх и создали еще большую обеспокоенность как у властей метрополии, так и у австралийцев.

Чувство большого неприятия вызывали уроженцы Азии, в основном это были китайские иммигранты – с ними австралийцы уже конфликтовали на золотых приисках. Противниками китайских рабочих были профсоюзы, получившие широкое распространение в Австралии в конце XIX в. Китайцы представляли собой дешевую рабочую силу, тем самым снижая заработную плату белых австралийцев. Альфред Дикин (Alfred Deakin), журналист, ставший впоследствии вторым премьер-министром страны (1903–1904), писал в те годы, что для австралийской федерации важно, «чтобы мы были одним народом и оставались одним народом, без примеси других рас»[7]. Тогда и появился лозунг «Австралия для австралийцев». Иммиграцию азиатов в свои штаты первыми ограничили Новый Южный Уэльс и Виктория. В 1901 г. был принят Эмиграционный акт, в котором были провозглашены принципы политики «Белой Австралии» (White Australia Policy), и начался период, названный впоследствии «периодом политики изоляционизма». Хрестоматийным стал пример, когда для иммигрантов было предложено проводить диктант, который мог

[3] Макинтайр Стюарт. Краткая история Австралии. М.: Весь мир, 2011. С. 164.

[4] Там же. С. 133.

[5] Australian National Identity. Vol. 313 / ed. Justin Healey. The Spinney Press, 2010.

[6] Макинтайр Стюарт. Краткая история Австралии. С. 143.

[7] Там же. С. 169.

быть написан только на одном из европейских языков. В результате таких мер число китайцев (и других азиатов) сократилось в несколько раз, а уже получившие гражданство лишились его и были высланы из страны.

Следует отметить, что коренные жители страны – аборигены – вообще не учитывались при рассмотрении вопросов о гражданстве. Принято считать, что их численность в 1901 г. составляла 67 000 человек, но, как указывает Макинтайр[8], несколько штатов вообще не посчитали всех коренных жителей. Конституция Австралийского союза того времени не включала их в общенациональную перепись (Australia Census 1901). Наука начала XX в. «подыграла» расистам. Если христианская религия провозглашала, что все мы – творение Бога, то учение Чарльза Дарвина опровергало этот тезис. С точки зрения эволюционной биологии Австралия как территория была отрезана от процесса постоянного совершенствования в результате борьбы за существование, и ее коренные жители оказались плохо адаптируемыми и, следовательно, обречены на вымирание.

Задачами нового государственного образования уже в начале XX в. были консолидирование граждан Австралийского союза и формирование единой нации. Оно началось именно в период изоляционизма. Тогда же появилась национальная государственная атрибутика – герб и флаг Австралийского союза. На гербе изображен щит, который держат кенгуру и эму. В школах Австралии детей учат, что эти эндемики континента были выбраны для герба из-за их неспособности пятиться. Герб украшен ветками золотой акации, которая символизирует «дом, страну, родство, солнечный свет и любовь»[9]. Акация, как и эвкалипт, является символом австралийской флоры, но именно она стала эквивалентом канадского клена. Для цвета флага был выбран синий, символизирующий небо и море. В левом верхнем углу расположен флаг Великобритании – прошлое страны. Под ним семиконечная звезда Содружества, символизирующая семь штатов страны и остальные (Столичную и Северную) территории. Справа на флаге расположено созвездие Южный Крест – одно из самых ярких в южном полушарии. Созвездие Южный Крест отражает четыре добродетели (по Данте): мудрость, справедливость, мужество, умеренность. У флага Австралии было несколько авторов. Один из них – Ивор Эванс (Ivor Evans)[10]. Флаг Австралии существовал де-факто, но только в 1954 г. он приобрел статус национального флага.

В Австралии существует организация, которая периодически устраивает дискуссии в печати о том, нужно ли на флаге страны изображать флаг Великобритании. Особенно такие дискуссии были популярны в преддверии Олимпийских игр 2000 г. в Сиднее. Мотивация у сторонников изменения национального флага Австралии следующая: флаг умаляет национальную идентичность страны и не в полной мере отражает статус Австралии как независимого государства. Аргументация сторонников существующего флага сводится к следующему: флаг является популярным символом, он нравится австралийцам всех рас и стран происхождения и важен с исторической точки зрения[11].

После образования Австралийского Союза было выбрано место для столицы государства, которую предполагалось назвать Wattle City (город акаций), Empire City (город империи), Arian City (город ариев), Utopia (Утопия). Но остановились на названии Канберра, что переводится с языка местного племени как «место для собраний»[12]. Основой проекта новой столицы стала концепция «город-сад». Федеральное правительство переехало в Канберру в 1927 г., но город тогда так и не стал столицей: из-за начавшейся Великой депрессии, бюрократических проволочек и Второй мировой войны некоторые проекты при строительстве нового города так и не были воплощены в жизнь.

Гимн Австралии «Развивайся, прекрасная Австралия» («Advance Australia Fair») был сочинен в 1878 г. Питером Доддсом Маккормиком (Peter Dodds McCormick), но потом текст переписывался несколько раз, и в окончательном варианте он был утвержден лейбористским правительством Боба Хоука (Robert (Bob) James Hawke), 23-го премьер-министра Австралии (1983–1991), только в 1984 г. До этого времени формально гимном страны считался гимн Соединенного Королевства «Боже, спаси Королеву!» («God Save the Queen!»).

Неформальным национальным гимном Австралии стала баллада «Вальс с Матильдой» или, иначе, «Вальсирующая Матильда»[13]. Эту песню вот уже более ста лет знают и исполняют, без преувеличения, все австралийцы. Видимо, не будучи австралийцем, трудно понять, почему так случилось. Это тот случай, где важен текст и контекст. Во-первых, текст почти непонятен для тех, кто не знаком с жаргоном, которым пользовались в XIX в. жители малонаселенных районов Австралии, – а таких, по понятным причинам, большинство. «Матильдой» на жаргоне называлась скатка из одеяла. Вальсировать с Матильдой (waltzing Matilda) означало бродяжничать, «шляться по дорогам с болтающимся за спиной мешком, где хранятся небогатые пожитки бродяги»[14]. Песня очень неза-

[8] Макинтайр Стюарт. Краткая история Австралии. С. 173.

[9] Там же. 177.

[10] http://adb.anu.edu.au/biography/evans-ivor-william-10130

[11] Kwan Elizabeth. Flag and nation: Australians and their national flags since 1901. UNSW Press, 2006. P. 16, 54, 96–97, 125–129.

[12] Australian Geographic. 2011. No. 3. URL: http://www.australiangeographic.com.au/blogs/on-this-day/2011/03/on-this-day-australia%E2%80%99s-capital-city-named/

[13] Dictionary of Australia and New Zealand: Лингвострановедческий словарь / под общим рук. В.В. Ощепковой и А.С. Петриковской, М.: Русский язык, 1998. С. 196–197.

[14] Брэгг Мелвин. Приключения английского языка. М.: АНФ, 2013. С. 356.

мысловатого содержания полна австрализмов – как по лексике, так и по реалиям. Мне кажется уместным пересказать ее. Бродяга (swagman) отдыхал на берегу пруда, увидел овцу, схватил ее (украл) и запихнул в свой мешок. Это заметил фермер, привел полицейских – а бродяга, чтобы его не поймали и не арестовали, предпочел утопиться в омуте пруда. С тех пор его дух поет на берегу вместо него «Кто поймает нас, Матильду и меня?»[15]. Припев песни – это повторяющиеся слова «waltzing Matilda with me». У непосвященных слова песни вызывают образ некой таинственной Матильды, танцующей вдоль берега реки.

Как пишет Мелвин Брэгг, в песне неожиданный финал, благодаря чему «банальная кража овцы превращается чуть ли не в героическое деяние, проявление независимости и протест против властей, за который не жаль заплатить собственной жизнью». Жаргон скрывает суть событий, но «посвященным», т. е., австралийцам, все ясно. Это создает иллюзию сообщества, общую идентичность. Песня стала любимой в стране, но шагнула и далеко за пределы Австралии. Английский писатель Мелвин Брэгг свидетельствует, что в 1940-х гг. школьники северной Англии знали ее так же хорошо, как и их ровесники в Австралии. И она сманила туда немало обитателей Британии.

Бенедикт Андерсон сравнивает «Вальс с Матильдой» с «Марсельезой». Он же отмечает, что существует особый род общности, создаваемой одним только языком – прежде всего, в форме поэзии и песен[16]. Эту балладу уже в XX в. перепели многие культовые австралийские барды, а также английские и американские исполнители. В Австралии ее поют на всех торжественных массовых мероприятиях, исполняют стоя и хором, в унисон. В пении в унисон, как бы ни были банальны слова и непритязателен мотив, есть «переживание одновременности»[17], единения и общности. Чтобы понять, какие чувства испытывают австралийцы при исполнении своего неформального гимна, достаточно посмотреть ролик в Интернете, где на огромном переполненном зрителями стадионе под аккомпанемент большого симфонического оркестра под руководством нидерландского дирижера и скрипача Андре Рье собравшиеся люди всех возрастов со слезами на глазах поют «*Waltzing Matilda with Me*»[18].

Классиками австралийской поэзии и литературы стали Банджо Патерсон (Andrew Barton Paterson), сын иммигранта из Шотландии, и Генри Лоусон (Henry Lawson), сын норвежского рыбака, приехавшего в Австралию во времена «золотой лихорадки». Патерсон написал для австралийцев «Танцующую Матильду», а Лоусон всю жизнь писал об обитателях сельской Австралии, где все просто и сурово. Люди в его рассказах и очерках отличаются независимостью, готовностью всегда прийти на помощь; он воспевал товарищество и стремление к равноправию. Именно эти качества стали впоследствии характеризовать «нацию в целом»[19]. Оба они печатались в еженедельной газете «Бюллетень» (Bulletin) – она же называлась «Библия бушмена» (Bushman's Bible), где бушмен – это обитатель малонаселенной местности в глубине материка. Здесь прямая аналогия – как все европейские литературные языки были созданы в результате перевода Библии, так и австралийский английский возник на страницах «Бюллетеня» и был взят из языка (жаргона) тех слоев общества, что были отвергнуты высшими слоями. Язык отверженных (нестандартный вариант английского языка) постепенно приобрел статус австралийского варианта английского языка и был зафиксирован как литературный. В австралийском английском много собственно австралийских слов, отражающих местные реалии и имеющих свою этимологию. Но до 1970-х гг. он считался простонародным языком, и «австрализмы» не имели доступа в словари, и лишь в 1981 г. в Австралии вышло первое издание словаря Маккуори (Macquarie)[20], куда вошли слова, имеющие австралийское происхождение. Во втором и третьем изданиях словаря Маккуори (1991 и 1997) также делались попытки представить читателю некоторые «австрализмы». Но лишь с четвертого издания, вышедшего в 2005 г., словарь вобрал в себя достаточное число местных слов и выражений (с описанием их этимологии), что позволило ему стать адекватной иллюстрацией современного австралийского варианта английского языка.

Несмотря на то что австралийский истеблишмент по-прежнему предпочитает говорить на «правильном» английском языке, его австралийский вариант – «страйн» – все больше отвоевывает право на существование. И наличие словаря подчеркивает его стремление к самостоятельности. Это можно сравнить с появлением в США в 1828 г. словаря Ноа Уэбстера, который был задуман с целью официально санкционировать американский вариант английского языка как язык, чья родословная отлична от собственно английского, или, точнее, его британского варианта[21]. Австралийцы отличаются специфическим акцентом и интонацией, а также пристрастием к сокращению слов и добавлением в устной речи дополнительных гласных к окончаниям слов -о и -ie, что создает впечатление говора нараспев. Носители австралийского варианта английского языка постепенно сбрасывают оковы метрополии, при этом, сохраняя «сердцевину» полученного от нее языка, переделывают его на свой австралийский манер. Оскар Уайльд в своей остроумной манере написал, что англичан и американцев разделяет барьер общего языка. В полной мере это замечание относится и к австралийцам[22].

[15] URL: http://www.poezia.ru/article.php?sid=51653

[16] Андерсон Бенедикт. Воображаемые сообщества. М.: КАНОН-пресс-Ц, 2001. С. 163.

[17] Там же.

[18] URL:http://www.youtube.com/watch?v=7UFmwArST–I

[19] Макинтайр Стюарт. Краткая история Австралии. С. 156.

[20] URL: https://www.macquariedictionary.com.au/about/

[21] Андерсон Бенедикт. Воображаемые сообщества. С. 213.

[22] Moore Bruce. Speaking our language: the story of Australian English. South Melbourne: Oxford University Press, 2008 P. 69.

Австралийский лексикон отражал местные реалии и нравственные установки и, таким образом, скреплял культурную идентичность. Например, белых уроженцев Австралии здесь называют «карренси» (currency), что по-английски означает «валюта». Так называли детей, родившихся у ссыльных, – они были первыми свободными гражданами колоний. В австралийском нарративе считается, что такое обозначение они получили по аналогии с местными монетами грубой чеканки. Свободные переселенцы насмешливо именовались «pure sterling», что можно перевести в данном случае как «монета без примесей» или «серебро высокой пробы»[23]. Карренси, как правило, росли без родительской опеки, многие были просто брошены на произвол судьбы и вынуждены сбиваться вместе для того, чтобы выжить. Они всегда могли постоять за себя и друг за друга. Часто они проживали рядом с детьми аборигенов и учились у них искусству выживания: жить в буше, смастерить каноэ, прекрасно плавали и бегали, лазали по деревьям и умели самостоятельно добывать себе пропитание. Озаботившись перспективой роста численности преступников, губернатор колоний распорядился открывать для таких детей школы. Первая из них открылась в 1810 г., в нее принимались дети с 4 лет. И вскоре в Австралии того времени появилось больше в процентном отношении, чем в Европе, детей, владеющих навыками чтения, правописания и арифметики.

Карренси считали Австралию своей по праву рождения, их можно назвать первыми австралийскими патриотами. Алкоголизм среди них не был распространенным явлением, а об их честности складывались легенды. Британские офицеры, посетившие Австралию, позже писали о них в своих воспоминаниях, что эти дети были «вольнодумны до высокомерия, свободны и полны энтузиазма»[24].

Дети старше 12 лет считались в Австралии уже взрослыми и могли свободно распоряжаться своей судьбой. Карренси постарше часто становились бродягами свагменами (swagman). Сваг – это то самое одеяло-скатка с пожитками, которое бродяги носили через плечо, перемещаясь по стране в поисках случайной работы. Их можно было встретить на самых отдаленных скотоводческих станциях (stations), куда они забредали в поисках заработка, т. к. именно в таких местах они были вне конкуренции и получали больше за свой труд. В малонаселенных местах в глубине континента не было иммигрантов, которых карренси не принимали. Легендой стали и свагмены, для них буш – дом родной. Их образ жизни – скитания с мешком с небогатыми пожитками – сформировал легендарный образ «настоящего австралийца».

«Карренси», «свагмены», «сквоттеры» (squatter – скотовод, который занял «свободные» земли), «диггеры» (digger – землекоп, золотоискатель; слово, оставшееся в австралийском лексиконе с времен «золотой лихорадки», иногда используется в значении «приятель») – это слова, имеющие австралийское наполнение. Все эти категории населения, как правило, по происхождению были британцами. По крайней мере, по отношению к карренси – это точно; в других категориях «растворились» и близкие британцам по культуре датчане, норвежцы и шведы. Их прошлое стало легендарным и осталось в австралийской культуре как символ выносливости и стойкости, что-то подобное американскому ковбою. На русский язык в художественной, например, литературе эти слова почти никогда не переводятся, просто делается калька-транслитерация – ведь одно дело описывать жизнь диггеров, свагменов или разбойников, и совсем другое – землекопов, бродяг или грабителей. Такие прецеденты известны в нарративе и у других народов – от Робина Гуда до Степана Разина. Романтизированная жизнь первопроходцев стала легендарным англо-британским прошлым австралийцев. Люди буша – это не африканские бушмены, а стойкие, сильные и гордые австралийские парни, привлекательные особенности их характера обрели статус национального достояния. Известно, что во всех обществах переселенцев существуют свои легенды, которые становятся основой для формирования нации. Австралийцы не отреклись от своего прошлого (происхождения и социального положения), они его героизировали. Прошлое находит отражение в повседневном поведении жителей страны. Вот как об этом говорит чрезвычайный и полномочный посол Австралии в Российской Федерации Пол Майлер: «Мы никогда особенно не уважали власти, никогда не вставали в присутствии более знатных персон, никогда не считали, что кто-то лучше, чем мы»[25].

«Мужское братство» и «товарищество» принято считать отличительными чертами их национального характера. Квинтэссенцией мужской дружбы и взаимопомощи стало слово-концепт «mateship». Оно является ключевым в определении общественных отношений и культурных ценностей англо-британской составляющей австралийской культуры. Mateship – это солидарность, взаимовыручка, верность. Это уверенность, что австралиец как потомок «покорителей буша» несет ответственность «не только за себя, но и за своего соседа, верность друзьям не только уместна, она необходима»[26]. Эти установки были противоположны, например, американским, где человек, в первую очередь, должен полагаться только на себя (американский подход «self-reliance», т. е. уверенность в себе и опора только на собственные силы, что в корне отличается от «mateship») – в Австралии первые переселенцы не могли действовать самосто-

[23] Брэгг Мелвин. Приключения английского языка. С. 322.

[24] Шульман Сол. Австралия – Terra Incognita: когда звери еще были людьми. М.: Альпина Нон-фикшн, 2011. С. 65.

[25] Эхо Москвы. 27 января 2015 г.

[26] Renwick George W. Interact, guidelines for Australians and North Americans. University of Michigan, Intercultural Press, 1980. P. 16.

ятельно, учитывая климатические и экономические обстоятельства, в которых они оказались[27]. Преданность товарищу (mate) – это нравственный долг, потому что mate – это не просто друг, на которого можно положиться, это человек «такой же, как я». В рамках концепта «mateship» люди ведут себя в соответствии с этими простыми принципами и ожидают такого же отношения к себе. Mate – это не всегда близкий друг, это может быть и просто незнакомый человек – люди обращаются друг к другу, называя так собеседника при первой же встрече, как бы подтверждая тем самым свою приверженность установившимся правилам поведения и настраиваясь на волну дружелюбия и взаимовыручки. Иммигранты быстро вбирают в себя эту эгалитарную культуру (в отличие от США, обращение «сэр» к незнакомому мужчине в Австралии мало распространено), что помогает им вливаться в новую среду и осваиваться в ней.

Представитель школы антропологической лингвистики Анна Вержбицкая (Anna Wierzbicka), проживающая в Австралии с 1972 г. и являющаяся профессором Австралийского национального университета (Australian National University) в Канберре, исследуя значение и происхождение концептов «mate» и «mateship», отмечает, что австралийцы и в настоящий период разделяют подлинный дух братства (spirit of mateship), который отражается в коллективном сознании нации. В стране всегда было много поводов для его проявления – пожары, наводнения, засухи и т. д. Не будучи политически активными, австралийцы имеют очень сильные и влиятельные профсоюзные организации – подход к проблемам с позиций mateship отражает эгалитарный и коллективный характер социальных отношений в стране.

Еще одним поводом для пробуждения и формирования национального самосознания стало участие Австралии в Первой мировой войне в составе войск Британской империи. Войска двух британских доминионов, Австралии и Новой Зеландии, были объединены и получили название АНЗАК (ANZAC – Australian and New Zealand Army Corps). Это были добровольцы, высадившиеся в 1915 г. на турецком берегу полуострова Галлиполи в Эгейском море и принявшие бой. Объединенные силы Австралии и Новой Зеландии потеряли при Галлиполи убитыми около 12 000 человек, раненными – около 25 000[28]. День АНЗАК (Anzac Day), отмечаемый 25 апреля, стал национальным – и самым патриотическим – праздником в Австралии и Новой Зеландии. После Второй мировой войны этот день стал днем памяти всех австралийцев, погибших во всех войнах, в которых принимала участие Австралия. Политические деятели страны, а также историки и представители общественных наук единодушны в том, что участие австралийцев в сражении при Галлиполи сформировало у них чувство национального единства. Пантеон памяти австралийским солдатам, погибшим во всех войнах, в которых участвовала страна, находится в Мельбурне, а во многих городах и поселениях страны есть обелиски и памятники, посвященные воинам, погибшим в боях в составе австралийских военных корпусов.

После Второй мировой войны Австралия стала страной, принимавшей беженцев, «перемещенных лиц» и других иммигрантов со всего мира. В первую очередь это были переселенцы из Нидерландов, Дании, Швеции, Германии, Прибалтики, Италии, Греции, Турции, Югославии и Ливана. Началась и массовая еврейская иммиграция из всех стран Европы.

Уже в начале 1950-х гг. в Австралии проживало более одного миллиона новых постоянных переселенцев, две трети которых не были британцами по происхождению. Именно в этот период появилось определение «новый австралиец». Вновь прибывшие должны были воспринимать и уважать «австралийский образ жизни», и на протяжении первых двух лет пребывания в стране они были обязаны работать на тех местах, которые им были предложены властями штатов. Это стало требованием профсоюзов с целью избежать конкуренции между иммигрантами и коренными австралийцами (long live Australians) за рабочие места. Так были заложены основы широкомасштабной иммиграции в Австралию. В 1950 г. ее население составляло чуть более 8 млн человек[29], и его увеличение до 20 млн стало задачей государства для поддержания успешного развития страны.

Послевоенная иммиграция дала стране много образованных и квалифицированных специалистов: инженеров, геологов, металлургов. В этот же период был заложен фундамент австралийской науки, что в дальнейшем позволило развиться физике, астрофизике, химии и медицине. Свидетельство тому – 12 австралийцев – лауреатов Нобелевской премии в этих областях.

Не всем новым австралийцам удалось интегрироваться в общество. Уже в 1960–1970-е гг. начался отток выходцев из европейских стран, в первую очередь итальянцев, греков и югославов обратно в Европу. Мотивы к реэмиграции были следующие: люди не хотели чувствовать себя иммигрантами, достичь соответствующего их образованию положения часто не удавалось, мешали языковой барьер и удаленность страны от родных мест. По статистике, в 1973 г. страну покинули около четверти всех послевоенных переселенцев[30]. При этом возникал типичный для стран иммиграции конфликт, когда дети, родившиеся или выросшие в Австралии, не ощущали родину родителей страной, близкой им по культуре. Имел место и кризис идентичности, часто приводивший к разрыву семейных связей. В то же время можно констатировать, что в 1970-е гг. Австралия уже стала полиэтничным

[27] Вержбицкая Анна. Понимание культур через посредство ключевых слов. М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 186.

[28] URL: http://en.wikipedia.org/wiki/Gallipoli_Campaign

[29] URL: http://www.populstat.info/Oceania/australc.htm

[30] URL: http://www.abs.gov.au/

государством, где рядом друг с другом проживали люди различного этнического происхождения, существовало многообразие религий и систем ценностей.

Концепция австралийского мультикультурализма

Много нас, но мы едины
(We are one but we are many)
(Популярная современная австралийская песня)

В конце 1970-х гг. в странах западной демократии был взят курс на проведение политики мультикультурализма в разных ее вариантах. Общим для всех стало признание неоднородности современных гражданских наций, признание и поддержка культурных различий, включая не только так называемые исторические меньшинства, но и разные по культуре и религии группы иммигрантов[31]. Австралийский мультикультурализм представляет собой плюралистическое сосуществование культур в едином национально-государственном контексте[32].

Еще в 1948 г. закон Австралии «О национальности и гражданстве» (Commonwealth Nationality and Citizenship Act) дал гражданство всем австралийцам, включая аборигенов, но право голосовать на федеральных выборах они получили только в 1962 г.[33] Во второй половине XX столетия присутствие в стране аборигенов стало невозможно не замечать. Переписи населения выявили резкое увеличение их числа – с 156 000 в 1976 г. до 410 000 к 2001 г.

Численность коренного населения страны стала восстанавливаться не только в буше, но в и больших и малых городах. Заявили о своем происхождении и полукровки, те, кто раньше предпочитал скрывать его. Представление об аборигенности сместилось с биологического к духовно-культурному и эмоциональному родству. Ярким примером такой ситуации служит роман Салли Морган (Sally Morgan) «Родные места» (My Place), ставший бестселлером в Австралии и за ее пределами. «То, что начиналось как неопределенный поиск знания, переросло в духовное и эмоциональное паломничество. Теперь мы осознавали себя аборигенами и гордились этим», – провозглашала автор[34].

Отношения между белыми переселенцами (nonindigenous) и исконными жителями (indigenous) стали характеризоваться пониманием и ростом национальной ответственности. Начался процесс сближения глубоких социальных противоречий, нацеленный на объединение людей в государстве. Этот процесс подразумевает обширное реструктурирование политических и социальных институтов и призывает к культивированию новых отношений между прежде разделенными народами и конструктивным усилиям в построении инклюзивной идентичности[35].

Начиная с британского переселения в 1788 г., аборигенное население значительно пострадало от действий властей как Британской империи, так и, впоследствии, австралийского государства. Эти действия включали лишение права собственности, биологическую и культурную ассимиляцию и имели разрушительные последствия для коренного населения страны. Они привели к слому традиционного уклада жизни, ослаблению здоровья, высокому уровню насилия, неполным семьям, алкоголизму и токсикомании, плохому образованию, потере исконного языка и культуры, а также к глубоким различиям в образе жизни между аборигенным населением и переселенцами.

Первая британская исправительная колония была создана на берегах Ботанического залива Botany Bay в 1788 г. После истечения срока пребывания в ней бывшим заключенным давали земли, скот и семена, а также продовольствие на два года. Часто переселенцы занимали земли, принадлежавшие коренным жителям, оттесняя их в глубь континента, аборигены не могли оказать сколь-нибудь значительного сопротивления. В результате этого, а также в связи со вспышкой оспы и ее распространения уровень смертности среди аборигенов составил около 50 %[36].

Исторически австралийское национальное самосознание исключало аборигенов (www.reconciliation.org.au)[37]. Важным компонентом создания австралийской нации была доктрина «terra nullis», декларирующая, что австралийский континент был «пустой» землей и не принадлежал какой-либо группе во время колонизации[38]. В действительности там проживало более 300 000 аборигенов[39].

В дальнейшем, несмотря на прекращение политики «Белой Австралии» и рост небританской иммиграции, аборигены оставались за границами концепции построения нации. Они не признавались австралий-

---

[31] Тишков В.А. Полиэтническое общество и государство: понимание и управление культурным разнообразием // Кризис мультикультурализма и проблемы национальной политики. М.: Весь мир, 2013. С. 146.

[32] Петриковская А.С. Австралийский мультикультурализм: опыт этнической политики // Этнографическое обозрение. № 2, 1993. С. 28–43.

[33] URL: www.reconciliation.org.au

[34] Макинтайр Стюарт. Краткая история Австралии. С. 325–326.

[35] Bloxon Ashly N. Transforming Identities and Reconciling Narratives: The Road to a Collective Future in Austratia. Capstone Project, University of San Diego, Kroc School of peace Studies, 2013. URL: http://www.academia.edu/5470723/Ashly_Bloxon_Capstone_Thesis_Transforming_Identities_and_Reconciling_Narratives_The_Road_to_a_Collective_Future_in_Australia

[36] Ibid.

[37] URL: www.reconciliation.org.au

[38] Moran Anthony. Multiculturalism as nation-building in Australia: Inclusive national identity and the embrace of diversity. P. 2153–2172.

[39] Bloxon Ashly N. Transforming Identities and Reconciling Narratives: The Road to a Collective Future in Austratia.

ской конституцией и общественностью как часть населения Австралии[40]. Исторически аборигены и переселенцы-австралийцы были разделены в пространстве на территории страны. Большинство коренных жителей проживали на северных территориях, тогда как основное население страны жило в городах и на побережье континента.

В 1909 г. в стране был принят ряд законов о защите аборигенов (Aboriginal Protection Acts of 1909). С опорой на них началось изъятие детей из семей аборигенов и передача официальных прав на них правительствам штатов. Эта политика была попыткой австралийского государства предотвратить будущую самоидентификацию аборигенов. Новые законы уполномочивали Совет по защите аборигенов (Aborigines Protection Board) «принимать на себя полный контроль и опеку над ребенком любого аборигена» моложе 18 лет, если общественный контроль показывал, что такое удаление из семьи было в интересах морального и физического состояния ребенка. Более 50 000 детей были изъяты из семей в период между 1909 и 1969 гг.[41]

Девочек, как правило, размещали в общежитиях, где они, как планировалось, будут социализированы в соответствии с ценностями белой культуры, получат образование, соответствующее стандартам общества. Мальчиков посылали в учебные заведения, где параллельно школьным знаниям они могли получить рабочие профессии. Как и девочки, они должны были разорвать все связи с первоначальной (исконной) культурой и идентичностью. Ожидалось, что в процессе обучения они смогут осознать, что традиционный образ жизни их предков неприемлем в современных условиях. От них ждали, что дети аборигенов станут прилежными учениками и освоят нужные обществу профессии. Но дети плохо учились в школе, страдали депрессиями, чувством одиночества и ненависти к себе. В отчетах учителей и воспитателей утверждалось, что у них низкий интеллект и присутствует склонность к насилию. Во многих случаях при изъятии детей из семей администрация принимавших их учреждений не вела запись и учет их настоящих родительских семей, и дети не могли вернуться туда, поскольку у них не было информации о том, кем были их родители или родственники[42]. Некоторые дети сами не хотели возвращаться в свои семьи после окончания обучения, потому что не чувствовали с ними никакой связи. Они были оторваны от семей продолжительное время и чувствовали, что больше не вписываются в сообщество родственников.

Цель законов о защите детей аборигенов имела «благородную» окраску – помочь им вписаться в австралийское общество и облегчить интеграцию с белым населением страны. Она не была достигнута. Принудительное изъятие детей из семей вызвало у них психологические травмы. Более того, исследования показали, что не было никакого реального улучшения социального положения «удаленных» детей аборигенов по сравнению с «не удаленными»; они имели в три раза большую предрасположенность к вовлечению в преступную деятельность и в два раза больше шансов начать употреблять наркотики[43].

В 1930-е гг. по отношению к коренному населению осуществлялась еще более разрушительная политика государства. Она получила название «биологического поглощения и ассимиляции» (Biological Absorption and Cultural Assimilation). Такая политика подразумевала усыновление детей аборигенов белыми семьями и планирование смешанных браков между австралийцами и коренным населением. Целью ее было продвижение воспроизводства между этими двумя группами, чтобы, в конечном счете, дети аборигенов стали «этнически белыми»[44]. Подразумевалось, что в результате смешанных браков, усыновления и воспитания детей в белых семьях новое поколение станет «абсолютно успешным». В конце 1930-х гг. в стране появилось поколение метисов («half castes»), но после Второй мировой войны этот государственный эксперимент подвергся серьезной критике и был прекращен. Доктрина биологической ассимиляции сменилась на доктрину культурной ассимиляции[45]. Австралия подверглась критике со стороны международного сообщества как страна, не решающая расовые проблемы. Сменяющие друг друга правительства пытались оправдать свои действия желанием найти способ помочь аборигенам избежать той бедности и лишений, в которых они проживали, дать им возможность получить образование и профессию, чтобы в дальнейшем интегрироваться в общество. Важным фактором для осуществления политики культурной ассимиляции стала стратегия по предотвращению сопротивления со стороны аборигенного населения, которое первоначально населяло континент, и чья концепция идентичности была в значительной степени связана с территорией (землей), на которой уже проживало белое население Австралии.

Принудительное удаление детей из семей, политика биологической и культурной ассимиляции, попытки интеграции на протяжении всего периода взаимодействия австралийского государства с сообществом аборигенов привели к тяжелым последствиям для последних. Этот факт был признан правительством страны. Премьер-министр Австралии Пол Китинг (Paul Keating, 1991–1996) публично высказался о том, что европейские переселенцы несут ответствен-

[40] URL: www.reconciliation.org.au

[41] Read Peter. The Stolen Generations: The Removal of Aboriginal Children in New South Wales 1883 to 1969. NSW Ministry of Aboriginal Affairs, Sydney, 1981. P. 9.

[42] Ibid.

[43] URL: www.reconciliation.org.au

[44] Moran Anthony. As Australia decolonizes: Indigenizing settle nationalism and the challenges of settler/Indigenous relations // Ethnic and Racial Studies. 2002. Vol. 25, issue 6. P. 1013–1042.

[45] Moran Anthony. White Australia, Settler Nationalism and Aboriginal Assimilation // Australian Journal of Politics and History. 2005. Vol. 51, No. 2. P. 168–193.

ность за продолжающиеся трудности и судьбу аборигенного населения. В своей исторической речи 1992 г. в сиднейском районе Редферн (Redfern) он заявил нации: «Мы совершали убийства. Мы отбирали детей у матерей. Мы практиковали дискриминацию и исключение (из общества). Это было наше невежество и предубеждение»[46]. В 1997 г. были опубликованы материалы Комиссии «Национального расследования разделения детей аборигенов и пролива Торреса» («National Inquiry into the Separation of Aboriginal and Torres Strait Islander Children»)[47]. Расследование состояло из 700 страниц, в нем впервые поколение детей аборигенов, пострадавшее в годы политики ассимиляции, было названо «украденным поколением» («Stolen Generation»). В другой своей речи в 1995 г. Пол Китинг[48] выдвинул на первый план важность пересмотра определения австралийской нации. Он признал сложность задачи примирения на национальном, общественном и межличностном уровне, а также необходимость искренних усилий по созданию инклюзивных социальных и экономических институтов, необходимых для дальнейшего совместного проживания всех категорий граждан страны.

Следуя политике самоопределения в рамках мультикультурализма, в Австралии в 1990 г. были созданы организации аборигенов для управления государственными программами по улучшению жизни коренного населения. Прежние администрации резерваций были заменены советами по вопросам использования земли, которые должны контролировать размер денежных выплат и распределение продовольствия, что, в общем, не дало ожидаемых результатов – по-прежнему большая часть полученных аборигенами денег уходила на алкоголь, а также приобретение и обслуживание автомобилей[49].

Важной задачей в процессе включения аборигенов в австралийское общество стало пробуждение их гражданской и политической активности. В 1971 г. была сформирована партия «Черные пантеры» Австралии как ответвление глобального движения Black Panther Party. В том же году Невилл Боннер (Neville Bonner) стал первым в истории Австралии представителем коренного населения, занявшим место в парламенте страны.

У коренного населения страны появился свой флаг – полотно, состоящее из горизонтальных полос двух цветов, черного и красного с желтым кругом оттенка охры в центре. Значение флага следующее: черный цвет – это цвет аборигенов Австралии, красный – это почва австралийского континента, а золотое солнце в центре символизирует зарождение жизни. Флаг коренного населения используется во многих официальных церемониях и с 1995 г. вывешивается в школах наряду с государственным флагом страны. Создателем флага стал представитель коренного населения художник и дизайнер Гарольд Томас (Harold Thomas).

Это были символические шаги государства, направленные на признание прав аборигенов. Практические же шаги должны лежать в русле дальнейшей разработки и совершенствования государственных программ в области здравоохранения, образования, занятости; необходимо также достичь постепенного снижения зависимости новых поколений коренного населения от социальной помощи. Главная задача – создать условия для того, чтобы аборигены чувствовали себя составной частью австралийской нации. Для этого надо примирить две разделенные образом жизни части австралийского общества, что, по понятным причинам, сделать непросто. Тем не менее работа всех государственных институтов в этом направлении продолжается[50]. Помимо политики мультикультурализма, государством разрабатывается концепт строительства общества коллективной идентичности и совместного инклюзивного будущего граждан страны[51].

Есть еще один фундаментальный фактор, мешающий примирению, – непризнание на юридическом уровне аборигенов Австралии исконным коренным народом (indigenous people). Это значит, что не решены проблемы возвращения аборигенам их земель. Декларацию ООН «О правах коренных народов» 2007 г.[52] подписали 143 государства, четыре страны – Австралия, Новая Зеландия, США и Канада – были против, 11 стран воздержались, среди них и Российская Федерация. Австралия позже, в 2009 г., присоединилась к Декларации, однако правовые вопросы взаимоотношений коренного населения и государства в этой сфере до конца не решены. Возврат аборигенам территории Айерс Рок и возвращение ей первоначального названия Улуру приобрел большое значение для всех австралийцев, став еще одним шагом к примирению. Когда в рамках одного общества сосуществуют люди с разными культурными традициями, требуется общее согласие не только относительно того, какие нормы поведения считать приемлемыми или обязательными, но и какие вопросы могут легитимно считаться прерогативой государства. Следует определить, например, на каком языке должны вестись публичные дискуссии, какие праздники признаются официальными[53], к каким обычаям следует относить-

[46] URL: https://antar.org.au/sites/default/files/paul_keating_speech_transcript.pdf

[47] URL: https://www.humanrights.gov.au/publications/bringing-them-home-report-1997

[48] URL: http://australianpolitics.com/1995/06/07/an-australian-republic-the-way-forward.html

[49] Макинтайр Стюарт. Краткая история Австралии. С. 326.

[50] URL: http://parlinfo.aph.gov.au/parlInfo/search/display/display.w3p;query=(Id:media/pressrel/23e06);rec=0

[51] Moran Anthony. As Australia decolonizes: Indigenizing settle nationalism and the challenges of settler/Indigenous relations. P. 1013–1042.

[52] URL: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/indigenous_rights.shtml

[53] 26 января – государственный праздник День Австра-

ся толерантно, очертить круг прав и обязанностей индивидов и сообществ[54].

Австралия являет собой яркий пример того, как национальная идея доносится до народных масс доступными средствами. В эпиграфе этого раздела приведены слова песни «Я – австралиец» («I Am Australian»), написанной группой The Seekers в 1987 г. Второе название песни «Мы – австралийцы» («We are Australian»), что – как и первое название – полностью отражает смысл песни. В ней дается установка на то, что, несмотря на разность происхождения и культур, в своем многообразии австралийцы – это единая нация. Песня стала квинтэссенцией современной национальной идеи, формулой мультикультурализма, изложенной простым языком, с использованием местных исторических и культурных фактов. С самого раннего возраста в обществе распространяется идея коллективной идентичности. В Австралии уроки музыки и пения являются частью образовательной программы, которая начинается в возрасте 4–5 лет, когда дети идут в начальную школу (preschool). При такой методике обучения легко усваиваются основополагающие идеи, ставящие задачей объединение австралийских граждан. Патриотических песен такого рода насчитывается в программе более десятка, в них, как правило, используются простые и запоминающиеся мелодии, а также лексика австралийского варианта английского языка – что еще более подчеркивает общность народа. Во время одного из моих посещений Австралии я спросила у одноклассника моего сына, чья внешность мне показалась необычной – это был темнокожий мальчик с правильными европейскими чертами лица – «Откуда ты?» («Where are you from?»). Мальчик мне сразу ответил – «I am Australian» (я – австралиец). Дальше я уже не решилась его расспрашивать...

Песня «Я – австралиец» неожиданно для ее авторов и исполнителей стала мировым хитом, песней-концептом будущего. В Австралии она, как и «Вальсирующая Матильда», настолько популярна, что многие австралийцы (включая премьера штата Виктория Джеффа Кеннета (Jeff Kenneth) в 2011 г.) выступали с призывом сделать ее национальным гимном. Песня «Я – австралиец» часто используется на церемониях присвоения австралийского гражданства наряду с государственным гимном, а также во время спортивных соревнований и при проведении национальных праздников. Как и «Вальсирующая Матильда», эта песня перешагнула границы страны, а слоган «We are one but we are many» (Много нас, но мы едины) стал популярен во многих государствах мира от Швейцарии до США. Рефреном звучат слова: «Много нас, но мы едины, мы пришли со всех концов Земли. Вместе поем и мечтаем вместе – и я, и ты, все австралийцы мы»[55].

И если слова песни понятны всем и каждому, то воплощение принципов политики мультикультурализма сталкивается с реалиями жизни. За последние 30 лет различным аспектам мультикультурализма было посвящено огромное количество теоретических и политических исследований. На сегодняшний день так и не существует четкого ответа на следующие вопросы: До какой степени культурное многообразие можно считать приемлемым? Возможно ли найти и обеспечить четкие и устраивающие всех правила общежития? Какие нормы поведения следует считать обязательными в общественных местах?

Существует множество трактовок понятия мультикультурализм, при этом все равно остается ощущение расплывчатости как формы, так и сущности этого феномена. Есть некие незыблемые постулаты: толерантность, разнообразие культурных традиций, плюралистическое существование культур в одном государстве. Но вопрос в том, как всего этого достичь. Всемирно известный австралийский историк и критик мультикультурализма Джеффри Блейн (Geoffrey Blainey), прославившийся высказыванием о том, что «национализм – это сильнейшее лекарство и опасный наркотик»[56], вообще усомнился в существовании австралийской нации, назвав Австралию «нацией племен» («nation of tribes»)[57]. И уже вслед за ним премьер-министр Джон Говард (John Howard) подверг сомнению проводимую в стране политику мультикультурализма как неэффективную и даже сеющую межэтническую рознь. Последние годы показали, что во многих странах культурное многообразие приводит к конфликтам в обществе. Австралия не избежала критики политики мультикультурализма со всех сторон – как со стороны населения различной этнической принадлежности, так и со стороны политиков и научной общественности.

Хотя в стране по-прежнему толерантно относятся к особенностям жизни новых иммигрантов и этнических общин, и в рамках доктрины мультикультурализма допускается, что степень культурной ассимиляции должна определяться желанием и способностями каждого индивида, это, не означает, что от них не требуют соблюдения принятых в стране правил общежития, и терпимость не означает бесконтрольность со стороны общественности и государственных институтов.

лии (Australia Day); это дата прибытия Первого флота в Сиднейский залив (Новый Южный Уэльс) в 1788 г. и провозглашения британского суверенитета над восточным побережьем Австралии, в то время известным как Новая Голландия. Для аборигенного населения страны 26 января стал Днем протеста и скорби (Day of Mourning).

[54] URL: http://polit.ru/article/2007/05/27/multiculturalism/

[55] «Я – австралиец» (перевод Е. Шпунта) (URL: http://www.stihi.ru/2011/01/02/708).

[56] URL: http://www.australianinspiration.com.au/Quotes/Authors/B/BlaineyGeoffrey.aspx

[57] URL: http://www.theage.com.au/articles/2003/05/29/1054177670761.html

Механизмы интеграции иммигрантов в австралийское общество[58]

Если я латыш, то моя дочь
может быть австралийкой.
(Бенедикт Андерсон.
Воображаемые сообщества)

Австралия принимает иммигрантов со всего мира, и их интеграция в австралийское общество была и остается основополагающей задачей государства. Политика мультикультурализма помогает осуществлять эту задачу. В Австралию ежегодно приезжает около 100 000 иммигрантов в качестве постоянных переселенцев, примерно столько же приезжают учиться в австралийских университетах, 200 000 прибывают на работу без права постоянного проживания и еще 4 млн человек посещают страну в качестве туристов. Временный отказ страны от идей мультикультурализма в конце 1990 – начале 2000-х гг. не изменил многообразие этнического состава населения[59]. С февраля 2011 г. в Австралии начался новый этап реализации государством политики мультикультурализма, которая подтверждает важность культурного многообразия, но направлена на социальную сплоченность нации[60].

Для прибывающих на постоянное место проживания разработаны три программы по приему и адаптации, осуществлением которых занимается Департамент иммиграции и гражданства. Наиболее распространенная форма иммиграции в страну – профессиональная. В этом случае иммигрант должен обладать навыками и особыми способностями, которые внесут вклад в экономику или другие сферы жизни. Следующий вид – это семейная иммиграция, т. е. программа «воссоединения семей», которая в предыдущие годы финансировалась государством, но в последние десятилетия ее заявитель должен иметь спонсоров (как правило, это родственники), именно они теперь оплачивают затраты, связанные с переездом. Третья категория – это беженцы, прибывающие по гуманитарным визам, для них разработаны специальные программы гуманитарной помощи. Иммиграционные правила часто меняются, но прием этих категорий иммигрантов остается постоянным.

Механизмы приема иммигрантов хорошо разработаны и подробно прописаны, задействованные в этой сфере службы работают скоординировано и четко. Все вновь прибывшие получают полную и доступную информацию о правилах пребывания в стране на их родном (заявленном ими) языке, а также юридическое сопровождение, доступ к бесплатному медицинскому обслуживанию, образовательным и семейным программам.

После прибытия в страну иммигранты обязаны сделать следующие шаги: получить налоговый номер (Tax Number) – индивидуальный номер для физических лиц для налогообложения средств, поступающих от зарплат, государственных выплат и инвестиций; стать на учет в программу медицинского обслуживания (Medicare); открыть счет в банке; определить детей в школу; зарегистрироваться для посещения курсов английского языка; получить водительские права. Таким образом, все находится под контролем государственных служб, обеспечивающих адаптацию приезжающих на новом месте пребывания. Помимо этих действий, необходимо зарегистрироваться в базе данных Centrelink, чтобы получить помощь в поиске работы и подтвердить квалификацию. Прибывшие по гуманитарным визам имеют право на государственные выплаты в кризисной ситуации (Crisis Payment). Семьи с детьми получают выплаты из фондов государственного финансирования по программе «Помощь семьям» (Family Assistance), которые покрывают расходы на содержание детей. Дети в Австралии должны посещать школу с пяти лет и до окончания 10 класса. До пяти лет дети могут находиться в дошкольных заведениях (детских садах или яслях), существуют и семейные детские сады, в которых кто-либо из родителей присматривает за своими и чужими детьми, но все они находятся под строгим контролем социальных служб. В последнее время получили развитие так называемые игровые группы (playgroups), в которых родители и дети занимаются вместе: дети играют, а родители знакомятся друг с другом и делятся информацией. Такой механизм адаптации пользуется большой популярностью, ведь переезжая в другую страну, люди часто чувствуют одиночество и дискомфорт в условиях новой культуры и языковой среды. Игровые группы создаются, чтобы помочь преодолеть чувство изолированности, социализация детей и родителей происходит легче и на регулярной основе. Детским программам для иммигрантов уделяется огромное внимание. Опыт показывает, что именно дети становятся в дальнейшем проводниками для своих родителей в мир новой культуры и австралийского образа жизни.

В государственных школах обучение бесплатное. От родителей требуется снабжение детей письменными принадлежностями, учебниками и школьной формой (почти во всех школах она присутствует). Эти затраты покрывают детские пособия, которые иммигранты могут оформить с первого дня пребывания в стране. Как правило, до 12 лет дети посещают начальную школу (Primary School), затем они переходят в среднюю школу (High School), где обучаются до 17–18 лет. В школах есть специальные группы, в которых ученики могут находиться до и после занятий, а также программы на время школьных каникул. В Австралии дети до 12 лет не могут находиться без присмотра взрослых. Существуют и негосударственные школы, которые берут плату за образование, они могут иметь

[58] Этот раздел написан на основе анализа специальной инструкции для иммигрантов "Beginning a Life in Australia", созданной Департаментом иммиграции и гражданства (Department of Immigration and Citizenship, DIAC) в 2012 г., с привлечением полевых материалов автора.

[59] Макинтайр Стюарт. Краткая история Австралии. С. 326.

[60] URL: www.immi.gov.au

религиозный уклон или определенную образовательную философию (Монтессори, Вальдорф и др.). Существуют и школы с раздельным обучением девочек и мальчиков.

Дети иммигрантов, как правило, приезжают в Австралию без знания английского языка. Но их сразу берут на обучение в обычные австралийские школы – это принципиальное условие для адаптации. Никаких специальных школ для иммигрантов в Австралии нет, чтобы не создавать маргинализированных сообществ. Уже несколько десятилетий существует успешно отработанная программа «Английский как второй язык для вновь прибывших» (English as a Second Language New Arrivals Programme), по ней осуществляется интенсивное обучение английскому языку. Помимо обучения в школах, в большинстве штатов и территорий страны существуют центры английского языка, которые также предлагают программы интенсивного обучения. В качестве английского языка предлагается британский (классический) вариант, а австралийский «страйн» дети постигают самостоятельно в процессе социализации. Если по каким-либо причинам семья не противодействует, то дети довольно быстро осваиваются в школе, начинают бегло говорить по-английски и чувствовать Австралию «своей страной». Связь между идентификацией с территорией (я – отсюда) и коллективной идентичностью имеет существенное значение и дает ощущение принадлежности к сообществу[61]. В школах детей учат беречь природу Австралии, объясняют ее уникальность и говорят о том, что их обязанность состоит в сохранении ее для будущих поколений. Экологическое направление в формировании мышления подрастающего поколения – очень важный аспект воспитания австралийских детей.

Опыт показывает, что после 12 лет процесс адаптации происходит сложнее, но для таких случаев во многих городах существуют центры психологической помощи и другие социальные службы, в которых уже имеются методики работы в подобных ситуациях. Чем раньше ребенок приезжает в страну, тем проще ему ее принять и стать полноправным членом австралийского сообщества. Австралийская школа – это не просто институт образования, это место, где ребенок приобретает навыки общения в новых условиях жизни – школа учит быть австралийцем. У австралийцев, как и у англичан, нет такого маркера, как национальный костюм, но есть неписаные этические и поведенческие установки. К ним можно отнести такое понятие как «fair go» – следование принципам справедливости и честного поведения между членами общества. Свое происхождение эта установка ведет от фундаментального английского понятия «fair play», т. е. «честная игра». Чрезвычайный и полномочный посол Австралии в России Пол Майлер в радио-интервью подчеркнул, что fair go – это важная часть австралийской культуры общения, обеспечивающая равные возможности членам сообщества: «Мы следим, чтобы у всех были равные возможности, это отражено в системе образования и здравоохранения; австралийцы хотят поделиться преимуществом, которое у них возникло просто по праву рождения в стране»[62].

Культурной основой политических (гражданских) наций, к которым можно отнести австралийскую нацию, служат культура и язык доминирующего большинства[63]. Что касается владения языком, то для успешного обустройства иммигранту в Австралии необходимо иметь навыки английского разговорного языка. Без знания английского очень трудно найти работу. Для вновь прибывших в стране существуют различные центры, где они могут обучаться английскому языку. Самый распространенный способ учить язык – это освоить программу, созданную специально для иммигрантов (Adult Migrant English Programme). Право на ее бесплатное посещение в количестве 510 часов имеет каждый взрослый легальный иммигрант. При этом приступить к изучению программы переселенец должен в течение первого года пребывания в стране. Если этого не происходит без уважительных причин, то он теряет право на бесплатное обучение. Программа очень гибкая, посещать занятия можно в различных группах – дневных, вечерних, воскресных; существуют и заочные формы обучения, в особых случаях преподаватели приходят на дом к ученику. В некоторых штатах, если в семье есть дети дошкольного возраста, то в рамках этой программы предоставляется бесплатная услуга по присмотру за детьми в то время, когда обучаются взрослые члены семьи. В Австралии очень высокие налоги для работающих (до 45 %, в зависимости от дохода), поэтому так много бесплатных услуг и социальной помощи. Помимо этого, данная программа предоставляет возможность обучаться использованию банковских услуг, иммигранту помогают составить резюме для поиска работы, осуществить крупные покупки с помощью банковской карты и объясняют, как оплатить коммунальные услуги. Посещая такие занятия, люди начинают общаться друг с другом, обмениваются информацией, а преподаватели помогают им понять образ жизни в Австралии. Отчасти обучение напоминает школу, но только для взрослых: ученики вместе с преподавателем посещают парки (занятия могут проводиться и там, все зависит от методики конкретного учителя), ходят в рестораны (какой-нибудь этнической кухни), готовят презентации с рассказом о стране своего происхождения. Группы подбираются с учетом уровня знания языка, есть молодежные и смешанные, есть группы для пенсионеров. Принципиально нет моноэтничных групп.

Помимо вышеописанной государственной программы, существуют и другие – они, как правило, носят целевой характер, и их реализацией занимается

[61] Филиппова Е.И. Территории идентичности в современной Франции. М.: Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. 2010. С. 63–64.

[62] Эхо Москвы. 27 января 2015 г.

[63] Тишков В.А. Полиэтническое общество и государство: понимание и управление культурным разнообразием. С. 144.

департамент по вопросам образования, трудоустройства и трудовых отношений (Department of Education, Employment and Workplace Relations, DEEWR). Этот департамент предоставляет три языковые программы для лиц работоспособного возраста (от 15 до 64 лет), которые ориентированы на дальнейшее трудоустройство обучаемых.

Первая программа предназначена для лиц, которые испытывают языковой барьер, связанный с низким уровнем общей грамотности и знания английского языка – за 800 часов там обучают не только языку, но и грамоте и счету. Ее можно осваивать тем, кто не получил достаточно навыков, обучаясь по программе, предоставленной Департаментом иммиграции и гражданства. Две другие программы ориентированы на тех, кто уже имеет работу и хочет совершенствовать свои знания английского языка.

Для помощи переселенцам в Австралии организована служба письменных и устных переводчиков (Translation and Interpreting Service, TIS). Эта служба платная, но на первых порах пребывания иммигранта в стране услуги переводчика оплачиваются государственными организациями. Существует услуга немедленного перевода по телефону с более чем 180 языков и диалектов. Услуги перевода по телефону предоставляются бесплатно при общении со следующими категориями абонентов: некоммерческими, неправительственными общественными организациями, членами парламента, органами местного самоуправления (по таким вопросам, как тарифы, вывоз мусора и городские услуги), профсоюзами. Оказываются услуги по переводу необходимых документов, например свидетельства о браке, водительского удостоверения, документов об образовании и трудовой деятельности. Они предоставляются бесплатно на протяжении первых двух лет с момента прибытия в Австралию или выдачи разрешения на постоянное жительство.

Для уже владеющих английским языком существует возможность получить профессионально-техническое образование в таких сферах, как информационные технологии, горнодобывающая промышленность, сельскохозяйственное производство, строительство, туризм и индустрия гостеприимства, средства массовой информации, коммерческие услуги. Но за это образование взимается плата. В Австралии считается нормой обучаться в зрелом возрасте. Многие австралийцы получают новую профессию после 35 лет. В образовательных учреждениях учатся не только иммигранты, но и студенты из других стран, в основном, конечно, из Азии (Китай, Индия, Пакистан, Бангладеш, Иран, Ливия и др.). Бытует шутка, что в большинстве австралийских университетов преподают русские, а учатся китайцы. Вновь прибывшие переселенцы после нескольких лет проживания в стране также имеют возможность поступить в университет, чтобы подтвердить свою квалификацию врача, юриста, инженера, учителя или для того, чтобы найти себе более престижную работу.

В первые годы пребывания в стране перед иммигрантом стоит задача «вписаться» в социум. Для этого необходимо понимание и знание некоторых австралийских обычаев и законов, которым ненавязчиво, но постоянно обучают на различных программах для переселенцев. Поскольку в Австралию приезжают люди с разным уровнем образования и знаний о стране, в первую очередь им объясняют, что коренными жителями материка были аборигены, поселившиеся на этой земле сорок тысяч лет назад, а может быть и еще раньше. Эти знания преподаются как взрослым, так и детям в школах. В общих чертах рассказывается, что культура коренных жителей является самой древней в мире, их духовные представления уникальны и передаются из поколения в поколение через традиции искусства. Отдельно рассказывают о традиции почитания земли коренными жителями, которая помогла сохранить природу и животный мир Австралии. Подчеркивается, что культура аборигенов является важной частью национального самосознания всех австралийцев.

Следующий пункт образовательно-воспитательного процесса – это формирование толерантного отношения к культурным нормам и религиозным традициям населения страны. Основной тезис заключается в следующем: Австралия представляет собой сообщество людей самого разного культурного и этнического происхождения. Около 44 % граждан страны либо сами родились за рубежом, либо имеют одного из родителей, который по происхождению не является австралийцем. Каждый член общества свободен следовать своим культурным и религиозным традициям, если при этом не нарушается австралийское законодательство. Иммигрантам объясняют, что адаптироваться к новым условиям жизни непросто, и что что-то им может показаться непривычным, но если с уважением относиться к чужим традициям и обычаям, то в ответ ты получишь уважение и доброжелательное отношение к себе. Следует еще раз заметить, что знания о нормах поведения дети иммигрантов получают в школах наравне с детьми австралийцев, т. к. обучаются они все вместе. Главная составляющая австралийских ценностей в том, что люди могут придерживаться своих обычаев, но при этом стать австралийцами – гражданами страны, которые будут воспринимать ее как «свою» и способствовать ее дальнейшему процветанию.

Принимая во внимание, что переселенцы прибывают из стран с различными политическими режимами и ценностными установками, для них выпускается много литературы на родных языках, где объясняются принципы устройства государства, обязанности граждан Австралии. В первую же очередь им сообщают, что их обязанностью после принятия гражданства становится участие в выборах и референдумах на всех уровнях. Для многих это звучит неожиданно, т. к. они не собирались и не были готовы к такой активности в будущей стране пребывания. Но за отказ от участия в выборах власти назначают штраф – стране не нужны пассивные граждане.

Учить и учиться приходится и бытовым мелочам общения: говорить «пожалуйста», «спасибо» и «извините», здороваться за руку при встрече, смотреть в глаза собеседнику – в Австралии это считается зна-

ком уважения и внимания к собеседнику, тогда как во многих культурах такие нормы отсутствуют. Австралийцы не задают незнакомым людям вопросы о возрасте, браке, детях или материальном положении. Новым переселенцам настоятельно рекомендуется не опаздывать – тот, кто опаздывает, воспринимается местной культурой поведения как ненадежный человек. Можно долго продолжать список того, что желательно или нежелательно делать – расписано все, от правил хорошего тона (например, как отвечать на письма и телефонные звонки) до пользования общественными туалетами.

Часто проблемы возникают из-за различий в семейных нормах поведения и ценностей. Иммигрантам разъясняют, что женщины и мужчины в Австралии имеют одинаковые права и обязанности. В семье домашние обязанности, такие как уход за детьми, приготовление пищи и уборка, делятся пополам, приемлемым считается то, что работают и женщины, и мужчины. На отпуск по уходу за ребенком имеют право как мать, так и отец. Во многих рекомендациях относительно поведения в стране делается следующий комментарий: возможно, некоторым людям будет трудно понять и принять австралийский образ жизни, но это только на первых этапах пребывания в Австралии.

Законы Австралии категорически запрещают физические наказания детей, насилие в семье, практику обрезания у женщин и ранние браки. Нарушением закона считается и отправка ребенка в другую страну для осуществления подобных действий. Интересно, что в предыдущих версиях «Памятки для иммигрантов» таких запретов не было. В документе особо отмечается, что в Австралии некоторые лица, включая врачей и учителей, обязаны сообщать в органы по защите детей о своих опасениях в отношении даже возможного нанесения вреда ребенку. Государственная помощь семьям очень существенна, но и контроль со стороны государства строгий. Об этом должны знать и помнить все новые переселенцы.

Большинство постоянно проживающих в стране и приехавшие в нее как легальные иммигранты после истечения двухлетнего срока пребывания в Австралии имеют право на получение австралийского гражданства – помешать этому может только плохая репутация претендента. Как правило, необходимо сдать специальный экзамен, который включает в себя следующие темы: демократические убеждения Австралии; ответственность и привилегии, связанные с гражданством; знание системы управления и законодательства страны. При получении гражданства Австралии можно сохранять гражданство другой страны[64].

По данным государственного бюро статистики (Australian Bureau of Statistics)[65], в стране в 2012 г. проживало около 21,5 млн человек. Свое происхождение представители старожильческого населения страны определили следующим образом: как английское – 25,9 %, австралийское – 25,4 %, ирландское – 7,5 %, шотландское – 6,4 %, итальянское – 3,3 %, довольно многочисленны греческая и сербская общины. К наиболее быстро растущим языковым общинам относятся китайско-кантонская, китайско-ханьская, индийская (хинди) и вьетнамская. Вот еще некоторые статистические показатели. Собственно в Австралии родились 69,8 %. Далее следуют Англия (4,2 %), Новая Зеландия (2,2 %), Китай (1,5 %), Индия (1,4 %) и Италия (0,9 %). У 53,7 % всего населения страны оба родителя родились в Австралии, у 34,3 % – оба родителя родились за границей. По-английски дома говорят 76,8 % населения. Следующими по употреблению в семье языками являются китайский (мандарин) – 1,6 %, итальянский – 1,4 %, арабский – 1,3 %, китайский (кантонский) и греческий – по 1,2 %. По религиозной принадлежности население распределилось таким образом: католики составляют 25,3 %, вне религии – 22,3 %, англиканцы – 17,1 %, объединенная церковь – 5 %, пресвитерианцы и реформаты – 2,8 %, буддисты – 2,5 %, мусульмане – 2,2 %.

Иметь австралийский паспорт – значит получить возможность стать австралийцем. Гражданство в данном случае означает и национальную принадлежность. Для облегчения адаптации новых граждан в стране существует большое количество этнических общин, которые поддерживаются и финансируются из бюджета страны. Более 700 общин использовали возможность открыть классы, где дети могут изучать язык и культурные особенности своего народа. Подразумевается, что это позволит укрепить в детях позитивную этническую самооценку. Этнические общины располагают и конфессиональными школами[66]. По каналу SBS транслируются новостные передачи из стран, чьи представители проживают в Австралии. Это было очень важным шагом в рамках политики мультикультурализма в 1980–1990-е гг., но в последние десятилетия в связи с развитием Интернета значение теле-трансляции снизилось. В стране существует множество этнических и общественных организаций, которые защищают и представляют интересы людей с различным культурным, языковым и религиозным воспитанием.

Территория изгнания стала страной совместного проживания аборигенного, старожильческого населения и иммигрантов новой волны. В соответствии с концепцией национальной идентичности все категории населения Австралии объединены общим будущим, в котором обеспечением гармоничных отношений занимаются государственные институты страны. Опыт построения австралийской нации демонстрирует, что гражданство из фундаментальной абстракции может приобрести реальное содержание и стать не только формально-юридическим аспектом, но и сущностью коллективной идентичности.

[64] URL: www.citizenship.gov.au

[65] URL: http://www.abs.gov.au/

[66] Петриковская А.С. Австралийский мультикультурализм: опыт этнической политики // Этнографическое обозрение. 1993. № 2. С. 28–38.

ЧАСТЬ 3. НОВЫЕ НАЦИИ НА ОБЛОМКАХ СТАРОГО МИРА

В.С. Малахов

НАЦИЯ И КУЛЬТУРНОЕ РАЗНООБРАЗИЕ В ИМПЕРСКОЙ, СОВЕТСКОЙ И ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ

В языке современной международной политики и дипломатии слова «нация» и «государство» выступают как взаимозаменяемые. Такое словоупотребление, однако, энергично оспаривается, поскольку культурные и политические границы редко совпадают. Далеко не все культурные сообщества, считающие себя нациями, являются государствами. Далеко не все государства являются нациями, т. е. сообществами, члены которых разделяют общую политическую и культурную лояльность[1].

Вопрос о статусе понятия «нация» применительно к России нельзя сколько-нибудь осмысленно обсуждать без проекции в прошлое. Сегодняшнее российское государство, с одной стороны, является юридическим наследником СССР. С другой стороны, оно наследует стране с тысячелетней историей – историей, два столетия из которых страна была империей. Отсюда проистекает проблематичность применения понятия «нация» к российскому случаю.

В частности, если речь идет о Российской империи, то такая проблематичность обусловлена уже тем обстоятельством, что нация как принцип организации политической жизни бросает вызов монархическому суверенитету и противоречит имперскому raison d'Etat. Если речь идет о Советском Союзе, то проблемы с «нацией» возникают хотя бы потому, что сообщество, сформировать которое планировалось в рамках советского проекта, не дефинировалось в национальных терминах (термин нация атрибутировался этническим сообществам). Поэтому неудивительно, что когда речь заходит о Российской Федерации в том виде, как она существует с декабря 1991 г., обсуждение тонет в неразрешимых вопросах – от вопроса о том, существует ли нация в России или ее еще предстоит создать, до вопроса о том, как ее следует называть.

Автор этих строк исходит из следующих допущений.

«Нация» есть проекция на общество определенных ожиданий. Вряд ли имеет смысл пытаться утвердить единственно правильную точку зрения на то, как следует интерпретировать данное понятие (и, соответственно, объявлять неправильными все остальные)[2]. Гегемония здесь и невозможна, и не нужна.

Чтобы избежать эпистемологических затруднений, возникающих в результате коллизии между политической и культурной трактовкой нации, представляется уместным понимать нации как *коммуникативные пространства*. Нации – это пространства коммуникации (политической, экономической, культурной). В той мере, в какой эти пространства складываются в границах определенного государства, они называются национальными.

Дебаты на тему о том, существует ли в России нация, изначально непродуктивны. Они исходят из некоей модели сообщества, предпосланной реальным общественным отношениям. Эта посылка ведет к тому, что общество, которое складывалось на протяжении жизни десятков поколений и которое ежедневно доказывает свою реальность, объявляется «еще-не-нацией» (would-be-nation, как выражаются в англоязычном мире). Между тем, независимо от чьих-либо ожиданий, в сегодняшней Российской Федерации сформировалась и работает плотная сеть социальной коммуникации, интенсивность контактов внутри которой значительно выше, чем за ее пределами. Само существование такой сети позволяет говорить о нации, причем как в гражданском, так и в культурном значении этого слова.

Что касается разговоров о «русской политической нации» (которой предстоит то ли занять достойное место внутри «российской», то ли заменить собою последнюю), то они подпитываются ложным представлением об идеологическом единстве как предпосылке существования нации. Современное общество по определению не может быть идеологически консолидированным. Множественность идеологических уста-

[1] Существуют сотни иллюстраций обоим этим положениям. Из примеров, которые на слуху в последние годы – курды. С одной стороны, стремление курдов к образованию государства по имени Курдистан противоречит геостратегическим интересам целого ряда игроков; с другой стороны, большинство курдов не считают себя частью турецкой нации, не говоря уже об иракской.

[2] Обширный, информативный и остроумный обзор конкурирующих словоупотреблений см.: Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года. СПб.: Алетейя, 1998. С. 25–73.

новок и их состязание друг с другом – condition sine qua non любой демократической политии, будь она «либеральная» или «суверенная». Оттого, что примерно половина чилийцев ненавидят Пиночета, а другая половина его чуть ли не боготворят, чилийцы не перестали быть нацией. Равным образом идеологический раскол испанцев по поводу оценки гражданской войны 1936 г. не отменяет существования испанской нации. Иными словами, нации существуют постольку, поскольку индивиды, вместе живущие в границах определенного государства, считают себя их членами[3].

Вопрос об онтологическом статусе российской нации лишен смысла. О непродуктивности постановки вопроса в таком ключе много и убедительно высказывался академик В.А. Тишков[4]. В целом разделяя концепцию Тишкова, я, тем не менее, расхожусь с ним в частностях. На мой взгляд, он излишне фокусируется на континуальности феномена российской нации / российского народа, в силу чего за пределами исследовательского внимания оказываются два принципиальных обстоятельства. Это, во-первых, проблематичность нациоформирования при царском режиме, который был не только империей, но и представлял собой общество, устроенное на сословно-династическом основании. Во-вторых, это дисконтинуум в российской истории, связанный с революцией 1917 г.

Нижеследующие размышления о нации и культурном разнообразии в России развертываются в три этапа, в соответствии с тремя этапами российской государственности: империя (1700–1917)[5], советский период (1917–1991) и современная эпоха, в которую мы вступили после распада СССР и смены социально-экономического и политико-экономического режима[6].

I. Нация и культурное разнообразие в Российской империи

Культурное разнообразие – сущностная черта империй. Они гетерогенны по определению. В определенной степени поддержание гетерогенности (прежде всего, правовой) является функциональным императивом данной формы организации политического пространства[7]. Приведение всего населения, находящегося под имперской юрисдикцией, к одному правовому и культурному знаменателю поставило бы под угрозу политическую стабильность. Российская империя в связи с этим представляла собой достаточно типичный случай[8].

Вместе с тем империи, столкнувшись в начале XIX столетия с «вызовом национализма» (принципом народного суверенитета), вынуждены «национализироваться», внося существенные изменения как в формы своей репрезентации[9], так и в способы управления периферией[10]. Кроме того, геостратегическое отставание России, сделавшееся очевидным после поражения в Крымской войне, заставило петербургские власти пойти на масштабные преобразования. «Великие реформы» 1860–1870-х гг. дают мощный толчок индустриализации и урбанизации, распространению образования и институтам гражданского общества (земство, суд присяжных, автономия университетов, относительная свобода прессы[11]). Означает ли это, что в рамках империи в России второй половины XIX столетия происходит процесс формирования нации как горизонтально интегрированного сообщества?

Этот процесс, безусловно, происходил. Однако не следует забывать о факторах, этот процесс блокировавших. Они связаны с сословно-династическим характером государства и аграрным характером общества. Остановимся на них подробнее.

Во-первых, *династическая форма правления исключала принцип нации как альтернативный источник легитимации власти.* Русская монархия видела в нации (даже в смысле корпорации дворянства) вызов

[3] Или, если угодно, воображают себя таковыми. Здесь никак не обойтись без привычной отсылки к знаменитой работе Бенедикта Андерсона, см.: Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково Поле, 2001.

[4] См.: Тишков В.А. Российский народ как европейская нация и его евразийская миссия // Этнокультурное взаимодействие в Евразии / под ред. А.П. Деревянко, В.И. Молодина, В.А. Тишкова. Кн. 2. М.: Наука, 2006. С. 318–332; Он же. Российский народ. История и смысл национального самосознания. М.: Наука, 2013. С. 3–27.

[5] Хотя формально Россия стала империей в 1721 г., современные исследователи ведут отсчет российской имперской истории с 1700 г. (порой включая в эту историю и советский период). См., напр.: Russian Empire: Space, People, Power, 1700–1930 / eds. J. Burbank, M. von Hagen and A. Remnev. Bloomington: Indiana University Press, 2007.

[6] Эти два события не всегда разделяют. Крах режима, основанного на командно-административной экономике и однопартийной диктатуре, и крах СССР как многонациональной политии – это два разных (хотя и взаимосвязанных) процесса.

[7] Об империях как системах непрямого правления (в отличие от так называемых национальных государств) см.: Tilly Ch. How Empires end // After Empire. Multiethnic Societies and Nation-Building: The Soviet Union and the Russian, Ottoman and Habsburg Empires / K. Barkley and M. von Hagen (eds.). Boulder, Colo: Westview Press, 1997.

[8] См.: Суни Р.Г. Империя как она есть: Имперский период в истории России, «национальная» идентичность и теории империи // Национализм в мировой истории / под ред. В.А. Тишкова и В.А. Шнирельмана. М.: Наука, 2007. С. 36–81.

[9] См.: Уортман Р.С. Сценарии власти: Мифы и церемонии русской монархии. От Петра Великого до смерти Николая I. М.: ОГИ, 2002.

[10] См.: Миллер А.И. Империя Романовых и национализм. 2-е изд. М., 2010. С. 78–95.

[11] См.: Ковалевский М. Очерки по истории политических учреждений в России. М.: Территория будущего, 2007.

своему суверенитету. Понятие «нация», вошедшее в политический лексикон Европы на рубеже XVIII–XIX столетий, не могло быть присвоено российской властью – в силу содержащихся в нем гражданско-демократических (по определению, антимонархических) коннотаций[12]. Если другие европейские империи сумели вовремя отказаться от династического принципа политического устройства – либо в пользу республики, как Франция, либо в пользу конституционной монархии, как Великобритания и Бельгия, то Российская империя продолжала настаивать на незыблемости принципа абсолютной власти царя («самодержавия») вплоть до февраля 1917 г.[13] (Царский манифест от октября 1905 г. не отменял самодержавие, а лишь ограничивал его, вводя в систему государственного управления элемент представительной власти.)

Знаменитая триада «православие, самодержавие, народность» появилась в недрах Министерства внутренних дел как русский ответ на французский лозунг «свобода, равенство, братство». Третий член уваровской триады выступал скорее довеском к двум первым, чем самостоятельным положением. «Народность» – это никоим образом не народ как совокупность граждан (пусть и не включающая в себя все население). Это, скорее, указание на некую субстанцию, находящуюся в изначально доверительных отношениях с патримониальной властью. Народность понимается «в терминах служения» (В. Живов[14]). Принадлежность к ней определяется не политическим (гражданским) участием, а подданничеством (недаром отношение индивида, даже высокопоставленного, к трону выражалось понятием «верноподданный»).

Неприятие русской монархией самой идеи представительного правления имело своим следствием недоверие к любым формам общественной инициативы, в которых можно было усмотреть намек на ограничение царского суверенитета. Не случайно Николай I отказался от идеи создания добровольческих вооруженных отрядов в Крымскую войну[15], а Александр II категорически отверг предложение министра внутренних дел Петра Валуева о введении конституции. Хотя конституционные преобразования, которые предлагали тогдашние российские либералы, были весьма скромны, царь не принял их на том основании, что подобные преобразования повлекут за собой крушение того порядка, на котором зиждется вся многонациональная империя[16].

Во-вторых, общество при царском режиме разделено на сословия. Дворянство, купечество, духовенство, мещанство и крестьянство – это не просто разные слои, или страты общества, это юридические категории, каждой из которых соответствует определенный набор прав и обязанностей (точнее, привилегий и повинностей). Внизу иерархии находятся крестьянство и мещанство, которые должны платить «подушную подать», *подвергаются телесным наказаниям*, несут рекрутскую повинность и *не имеют свободы передвижения*[17]. Наверху иерархии находится дворянство, подразделяющееся на потомственное и личное (приобретенное на службе и не передающееся по наследству). В 1830–1840-е гг. к привилегированным сословиям добавилась категория «почетных граждан»: их нельзя выпороть, они не платят податей, имеют возможность выбора места жительства и т. д.

Несколько огрубляя ситуацию, можно утверждать, что становление гражданской нации в царской России было проблематично хотя бы потому, что в стране было слишком мало граждан[18]. Основную массу российских подданных образует бесправное и неграмотное крестьянство.

А как обстояло дело со становлением нации в качестве этнокультурного сообщества, того, что немцы называют Kulturnation? Достаточно очевидно, что такое становление стремительно набирает темпы, начиная, по крайней мере, с Наполеоновских войн. В верхах общества – или, как принято сегодня выражаться, в элитах – формируется вполне выраженное национальное самосознание: русская аристократия все более видит себя не в универсально-космополитической, а в патриотической оптике. Еще раз, однако, подчеркнем, что это верхи общества. Строго говоря, само понятие

[12] Миллер А. Приобретение необходимое, но не вполне удобное: трансфер понятия *нация* в Россию (начало XVIII – середина XIX в.) // Imperium inter pares: Роль трансферов в российской империи / под ред. М. Ауста, Р. Вильпиус, А. Миллера. М.: НЛО, 2010. С. 42–66.

[13] Симптоматично, что Османы и Габсбурги, которые, как и Романовы, упорствовали в своей приверженности династическому суверенитету, также поплатились за это потерей власти.

[14] См.: Живов В. Чувствительный национализм: Карамзин, Растопчин, национальный суверенитет и поиски национальной идентичности // Новое литературное обозрение. 2008. № 1.

[15] Николай поступил точно так же, как в аналогичной ситуации столетием раньше поступил Фридрих Великий. Когда прусскому королю предложили идею народного ополчения, он отверг ее со словами: сегодня они собираются с оружием за меня, а завтра соберутся против меня.

[16] Хоскинг Д. Россия и русские: в 2 кн. М.: Транзикнига, 2003. Кн. 1.

[17] Если крестьяне до 1861 г. были крепостными (а после отмены крепостного права были прикреплены к общине), то в случае мещан привязка к определенному месту жительства происходила благодаря паспорту, выдававшемуся сроком на 5 лет. От телесных наказаний мещан освободили лишь в середине 1860-х гг. См.: Стейнведел Ч. Создание социальных групп и определение социального статуса индивидуума: идентификация по сословию, вероисповеданию и национальности в конце имперского периода в России // Российская империя в зарубежной историографии: работы последних лет / сост. П. Верт, П. Кабытов, А. Миллер. М.: Новое изд-во, 2005. С. 610–633.

[18] Не лишне отметить, что обладатели гражданских прав лишены политических прав (такие права появляются лишь после царского манифеста 17 октября 1905 г.).

«общество» на рубеже XVIII–XIX столетий – это образованный слой, а к нему поначалу принадлежит только дворянство[19].

Культурный разрыв между образованными и необразованными классами был столь значителен, что привел многих авторов к мысли о сосуществовании в одной стране двух культурных миров. Писатели-народники, от Н.К. Михайловского до К.Д. Кавелина, взяли за правило подчеркивать культурную пропасть между высшими классами («обществом») и крестьянской массой («народом»). В.О. Ключевский говорит о крестьянском восприятии русского дворянина (который предстает в их глазах как «родившийся в России француз»). Рассуждая в этом русле, более близкий к нам по времени историк отмечает:

«Аристократы конца века (XVIII в. – *В. М.*), уступая чужому культурному влиянию и поверхностно усваивая принципы французской просветительской философии, теряли связь с русской, особенно крестьянской средой. Они смотрели на «варварскую» крестьянскую массу так, как американские плантаторы смотрели на негров, – исключительно как на объект хозяйственной эксплуатации и извлечения доходов для устройства "цивилизованной" жизни»[20].

Здесь, конечно, нужен целый ряд оговорок. Во-первых, культурная пропасть между дворянством и крестьянством не была абсолютной. Одно дело – высшая аристократия, отделенная от крестьянских низов практически непроходимым барьером[21], и другое дело – мелкопоместные дворяне, не имевшие средств для жизни в Петербурге или Москве, которые большую часть времени проводили в деревне. Их быт, конечно, сильно отличался от быта крестьян, но нельзя сказать, что они жили на разных планетах. (Вспомним хотя бы Дубровского-старшего из одноименной повести Пушкина.) Во-вторых, социокультурная ситуация, условно, пушкинских времен существенно отличается от социокультурной ситуации времен Достоевского и Гончарова. Социальная структура русского общества во второй половине XIX в. усложняется. В эту пору на смену дворянскому «обществу» приходит «общественность», состоящая из выходцев из разных слоев («чинов»), которых по причине невозможности приписать к определенному сословию называют разночинцами.

Тем не менее социокультурный разрыв между низшими и высшими слоями в Российской империи оставался огромным. Однако в последние десятилетия XIX в. это уже разрыв не между дворянством и крестьянством, а разрыв между городскими жителями и неграмотной крестьянской массой. (Неслучайно разночинцы предпринимают попытки «хождения в народ», а публицистика последней трети XIX – начала XX столетия переполнена размышлениями о вине «общества» перед «народом».)

Глубина этого разрыва заявила о себе в полную силу после 1905 г., когда представители русской деревни стали делегатами первого в истории страны парламента. С началом работы Государственной думы «социокультурный раскол с улиц и площадей переместился в Таврический дворец... Люди разных исторических эпох, отдаленных друг от друга тысячелетием, собрались теперь в одном зале, чтобы согласовать свои представления о должном и правильном. Но представления эти были изначально несогласуемы, – отмечают современные исследователи. – Непреодолимость раскола стала очевидной сразу же после того, как депутаты приступили к обсуждению аграрной реформы... Выяснилось, что с крестьянством в лице его политических представителей нельзя было договориться по коренному вопросу – о праве частной собственности на землю»[22].

Социокультурный раскол между крестьянством, с одной стороны, и городским обществом, с другой, имел трагические последствия «во время революционного кризиса 1917 г., когда монархия была разрушена, крестьянско-солдатская идентификация с понятием "Россия" была ослаблена»[23]. Продолжим цитировать английского историка. Д. Хоскинг пишет, что на месте идентификации с понятием «Россия» появилось ощущение коллективной ответственности за жизнь родных и близких *при безусловном отвержении всей европеизированной культуры российской аристократии, а заодно с ней и всей чуждой для них культуры городской интеллигенции* (курсив мой. – *В. М.*). Отсюда берет начало исключительная жестокость и разрушительность революции, которая быстро перешла в фазу психопатологии и откровенной преступности»[24].

---

[19] Позднее в «общество» включается также купечество, высшие слои которого (купцы первой гильдии) приравнены в правах к дворянам, а зачастую и производятся в дворянское звание. Образование имело, конечно, и духовенство, но оно не принадлежало к «обществу» по той причине, что последнее являлось светским. К тому же тип культуры («образованности», пользуясь тогдашним лексиконом), который воспроизводился в духовном сословии, эстетически и интеллектуально чужд культуре светского общества и потому подвергается маргинализации. См.: Живов В. Маргинальная культура в России и рождение интеллигенции // Он же. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 685–704.

[20] Пушкарев С.Г. Россия 1801–1917: власть и общество. М.: Посев, 2001. С. 58.

[21] Нелишне напомнить, что многие русские аристократы в конце XVIII – начале XIX в. плохо владели русским языком. Мода на его изучение пришла лишь в годы противостояния Наполеону (1807–1812). Двор перешел с французского на русский лишь при Николае, в 1830-е гг. Однако переписка высшего дворянства ведется преимущественно по-французски вплоть до конца XIX столетия.

[22] Ахиезер А., Клямкин И., Яковенко И. История России: конец или новое начало? 3-е изд., испр. и доп. М.: Новое изд-во, 2013. С. 286.

[23] Хоскинг Д. Россия и русские. Т. 1. С. 118.

[24] Там же.

Обратим внимание, что речь до сих пор идет исключительно о русской части империи. А как обстояло дело с нерусской периферией (окраинами)? Население окраин – за исключением высших слоев, которые, как правило, кооптируются в русскую аристократию – остается слабо затронутым культурным влиянием центра. Надо сказать, что царский режим до определенного времени не слишком озабочен распространением на окраинах одного культурного образца. Лучше иметь лояльных подданных, чем рисковать столкнуться с нелояльностью, навязывая нерусским русскую идентичность. Однако в течение последней трети XIX столетия стратегия петербургских властей заметно меняется. Индустриализация требует значительной унификации и административного, и культурного пространства. Подчиняясь этому императиву, правительство предпринимает усилия по культурной гомогенизации (русификации)[25] окраин. Обучение в начальных школах в периферийных регионах империи – за исключением первых классов и некоторых дисциплин (церковное пение и закон божий) переводится на русский язык, вводится требование перехода делопроизводства с местных наречий на русский, Дерптский университет становится Юрьевским, а немецкие профессора (преподававшие по-немецки) замещаются русскими. Однако усилия по русификации нерусских регионов не увенчались (и, по-видимому, не могли увенчаться) успехом. Во-первых, им явно недоставало последовательности: соображения стабильности (а значит, поддержания status quo) часто оказывались сильнее соображений культурно-административной однородности. Во-вторых, государство не располагало достаточными институциональными ресурсами для проведения политики культурной гомогенизации. Институты, имеющие решающее значение для нациестроительства – школа и армия – были слишком слабы. Школьное образование (даже начальное, не говоря о среднем) не распространялось на все население. Армия набиралась через рекрутов, а не через всеобщую воинскую повинность, т. е. не охватывала все мужское население. А после того как такая повинность была введена, она избирательно применялась в нерусских регионах. В-третьих, ассимиляция инокультурного населения бывает успешной при условии, что выходцы с периферии имеют стимул к отказу от своей прежней идентичности в пользу новой; таким стимулом обычно служит социальный лифт – возможность сделать карьеру, покинув место своего рождения и переместившись в центр. Однако такая возможность, в силу существовавшего режима правовой дискриминации, для многих «инородцев» отсутствовала[26].

II. Нация и культурное разнообразие в СССР

Сколько культур было в Советской России?

Коммунистический эксперимент, запущенный в действие в 1917 г. и продолжавшийся семь с лишним десятилетий, предполагал *социальную инженерию* – масштабные усилия государства по радикальному преобразованию общества. Одиозная формула о писателях как «инженерах человеческих душ» не была простой метафорой, она отражала серьезные намерения властной машины по «перековке» – если угодно, по изменению культурно-антропологического типа – живущих в стране людей. По поводу результатов этого эксперимента мнения исследователей расходятся. В философско-социологической литературе наметилась коллизия двух подходов. Первый подход восходит к Оруэлловскому «1984» и утверждает, что коммунистический проект удался. Он завершился созданием «нового человека» – особой человеческой породы, homo soveticus[27]. Это человек, лишенный способности к рефлексии и, по сути, индивидуальности («коллективная телесность» по Михаилу Рыклину[28]). Он подчиняется не потому, что боится наказания, а потому, что инкорпорировал идеологические догматы. Другой подход, напротив, исходит из того, что репрессивному режиму, несмотря на самые брутальные инструменты и процедуры контроля, всегда оказывалось определенное, пусть в основном и пассивное, сопротивление[29]. Идеологический аппарат существовал сам по себе, а жизнь народа – сама по себе (конечно, приспосабливаясь к условиям политического режима).

В исторической литературе аналогичная методологическая контроверза известна как спор «тоталитаристов»[30] с «ревизионистами». В 1970-е гг.

[25] Этот термин следует употреблять дифференцированно, ибо русификация в имперский период имела три различных смысла: (а) административная унификация (в некоторых окраинах очень умеренная), (б) стихийное обрусение местных жителей нерусских областей и (в) меры по культурной гомогенизации населения периферии. См.: Миллер А.И. Империя Романовых и национализм. С. 54–77.

[26] См.: Слокум Д. Кто и когда были «инородцами»? Эволюция категории «чужие» в Российской империи // Российская империя в зарубежной историографии: работы последних лет. С. 502–534.

[27] См. Зиновьев А. Гомо советикус. М.: Центрполиграф, 2000.

[28] См.: Рыклин М. Террорологики. Тарту; М.: Эйдос, 1992.

[29] Верт Н. Сопротивление общества в сталинском СССР // Он же. Террор и беспорядок. Сталинизм как система / перевод с франц. А.И. Пигалева. М.: РОССПЭН, 2010. С. 336–362.

[30] У истоков этой парадигмы в изучении России стоял, конечно, Ричард Пайпс. См.: Pypes R. The Formation of the Soviet Union, Communism and Nationalism, 1917–1923. Harvard University Press, 1997. Между прочим, у Пайпса с самого начала, т. е. с 50-х годов, был равный ему по весу оппонент, которому не выпало на долю такой известности. Это Эдвард Карр, утверждавший, что взаимоотношения между властью и населением при большевиках не следует интерпретировать исключи-

Моше Левин и Шейла Фицпатрик подвергли ревизии основные допущения парадигмы тоталитаризма, показав, что идеологический и политический контроль режима над населением не был всепроникающим, и что советская повседневность была намного сложнее и интереснее, чем предполагалось схемой, предложенной «тоталитаристами»[31]. Канадский историк Линн Виола радикализировал логику ревизионистов, выдвинув тезис о сосуществовании в советской России двух знаково-символических миров – официального, продуцируемого режимом, и неофициального, стихийно воспроизводящегося в крестьянской массе[32]. Тезис Л. Виолы – своеобразная реминисценция тезиса о двух культурах, с которым мы имели дело при обсуждении социокультурной ситуации в Российской империи. Только теперь этот тезис вписан в иной теоретический контекст – контекст проблематики советской субъективности, активно обсуждавшейся в ходе критики и самокритики «ревизионизма»[33].

Какую бы из позиций в этом споре ни занять, невозможно отрицать, что общество в послесталинской России пережило ряд глубоких трансформаций, и что обыватель позднесоветской эпохи довольно сильно отличался от обывателя 1930-х гг.

Обратимся к пассивному неприятию официального культурного канона – низовому нонконформизму последних трех десятилетий советской власти. Деревенские частушки, городской фольклор, самиздат, неприятие навязываемых сверху культурных образцов на стилистическом уровне (от «стиляг»[34] времен хрущевской «оттепели» до «митьков» и других «неформальных объединений» брежневской поры) – все это признаки довольно значительного стихийного нонконформизма. Поддерживаемая сверху – «официальная» – культура (с балетом Большого театра и Краснознаменным ансамблем им. Александрова по телевизору и полонезом Огинского по радио) существовала как будто параллельно «неофициальной» (с анекдотами, блатной эстрадой, КСП и проч.)[35]. Однако невозможно отрицать, что пересечение «официальной» и «неофициальной» культуры всегда имело место. Герой анекдотов Штирлиц – персонаж сериала, показанного по Первому каналу[36]. Любимцы ЦК – от Софии Ротару до Муслима Магомаева – были также и народными любимцами. Песни Пахмутовой на стихи Добронравова не только передавали по телевизору, их охотно пели на кухнях. Симптоматичный пример: герои произведений Высоцкого. Они критично настроены по отношению к происходящему в стране и к политическому строю, но их критичность никогда не переходит в открытую фронду, причем не потому, что они боятся репрессий, а потому, что основ этого строя они под сомнение не ставят. Таким образом, при оценке феномена «советской культуры» речь следует вести о более сложном явлении, чем противостояние конформизма и нонконформизма[37]. Более того, даже если обратиться к диссидентскому движению времен Сахарова и Солженицына, придется констатировать один непреложный факт: при всех различиях в идеологических установках официальной власти и провластно настроенного населения, с одной стороны, и инакомыслящих, с другой, они не представляли собой два автономных культурных мира. В культурном плане они были прозрачны друг для друга. Кстати, неслучайно того же Высоцкого слушали как интеллигенты, находящиеся во внутренней эмиграции, так и сановники.

тельно в терминах навязывания, здесь скорее имели место определенные формы консенсуса (Карр Э. История Советской России. Кн. 1. Т. 1–2. М.: Прогресс, 1990).

[31] См.: Levin M. Russian Peasants and Soviet Power: a Study of Collectivization. Evanston: Northwestern University Press, 1968. Фицпатрик Ш. Сталинские крестьяне. Социальная история Советской России в 1930-е годы: деревня. М: РОССПЭН, 2001. Своеобразным (вероятно, невольным) подтверждением «ревизионистского» подхода к изучению быта и самосознания русских крестьян при советской власти может служить следующее исследование: Бердинских В. Речи немых. Повседневная жизнь русского крестьянства в XX веке. М.: Изд-во «Ломоносовъ», 2011. (Книга представляет собой подборку отрывков из записанных разговоров с жителями советской деревни со времен Ленина до эпохи Горбачева.)

[32] См.: Виола Л. Крестьянский бунт в эпоху Сталина: коллективизация и культура крестьянского сопротивления. М.: РОССПЭН, 2010. Критику подхода Виолы см.: Абашин С.Н. Советский кишлак: между колониализмом и модернизацией. М.: НЛО, 2015.

[33] См.: Форум: Анализ практик субъективизации в раннесталинском обществе // Ab imperio. 2002. № 3. С. 209–417.

[34] Стоит, впрочем, оговориться, что феномен стиляг заявляет о себе еще до прихода к власти Хрущева (на рубеже 1940–1950-х) и что низовым его можно назвать лишь условно: поначалу соответствующий –«несоветский» – облик и образ жизни могли позволить себе лишь дети дипломатов и других представителей советской элиты (в силу наличия прямого или косвенного доступа к заграница).

[35] Отдельного обсуждения заслуживает «контркультура» советского андеграунда (хиппи, московский концептуализм, питерские акционисты). Здесь отторжение от официальной культуры носило вполне системный характер.

[36] Примечательно, кстати, что эстетизация нацизма, характерная для протофашистских группировок 1980-х гг., началась именно благодаря памятному фильму с лучшими советским актерами, исполнившими роли офицеров СД и прочих спецслужб Третьего рейха. См.: Гусейнов Г. Карта нашей родины: идеологема между словом и телом. М.: ОГИ, 2005.

[37] Приведу ценный источник на эту тему: Соколов К.Б. Художественная культура и власть в постсталинской России: союз и борьба (1953–1985). СПб.: Нестор-история, 2007.

Нация в условиях многонационального государства

Отмечать непоследовательность и противоречивость национальной политики советского режима стало общим местом[38]. В этой политике, по сути, присутствовало два взаимоисключающих курса: курс на культурную гомогенизацию населения, с одной стороны, и курс на его сегрегацию по этнокультурному признаку, с другой[39]. Особенно наглядно противоречие этих двух курсов выступает при сопоставлении политики коренизации («советизации на ста языках»), проводившейся в первые полтора десятилетия после революции, и ставки на русификацию, наметившейся в середине 1930-х гг.

Терри Мартин справедливо назвал политику коренизации политикой «утвердительного действия»[40]. Это была целенаправленная *позитивная дискриминация*, т. е. правовое привилегирование этнических меньшинств, которые при царском режиме были ущемлены в правах. Центральная власть демонстративно поощряла этнокультурное разнообразие, столь же демонстративно отказываясь от культурной унификации (русификации). Главным резоном такой политики было показать нерусскому населению рухнувшей Российской империи, что новая власть – в отличие от прежней – действительно новая. Это *интернациональная* власть, а значит, не власть русских (над нерусскими), а «рабочих и крестьян» – над «эксплуататорскими классами». Дополнительный резон состоял в том, чтобы минимизировать опасность русского национализма (ответом на который неизбежно стали бы национализмы на периферии).

Однако уже в середине 1930-х гг. этот курс сворачивается. Намечается русоцентричный крен как в символической, так и в кадровой политике. После 1937 г. партийная идеология превращается из интернационалистской в этатистски-националистическую. Российская империя, которая совсем недавно представала в учебниках как «тюрьма народов», теперь преподносится совсем в ином ключе: с точки зрения ее положительной роли в преодолении отсталости периферийных народов, или, иными словами, цивилизаторской миссии России. Правда, этот крен поначалу не был устойчивым. В середине 1930-х гг. советские историки еще вели споры о природе Российской империи; сторонники (марксистской!) концепции колониализма и национально-освободительной борьбы имели возможность отстаивать свою позицию. Более того, в первые годы Великой Отечественной войны – в ситуации, когда требовалась мобилизация нерусской периферии, – произошел частичный возврат к «антиколониальной» парадигме, и представители школы Покровского взяли реванш. Государство в течение короткого времени (1941–1943) демонстрирует благожелательность к пропаганде истории нерусских народов. Однако уже во второй половине 1944 г. (когда исход войны стал очевиден) снова, на этот раз окончательно, теряет к этой пропаганде интерес[41].

И в официальном нарративе, и официальной иконографии закрепляется установленная в конце 1930-х гг. иерархия народов, в которой русский народ выступает как первый среди равных.

Этническое превосходство русских прямо не утверждается, но, по сути, предполагается речевыми фигурами, в которых советское редуцируется к русскому. В мае 1945 г. на приеме для командования Красной армии в Кремле Сталин произносит знаменитый тост за русский народ, сознательно форсируя националистический крен в официальной риторике: победителем провозглашается не многонациональный советский народ, а русский народ как отдельная историческая сущность[42].

---

[38] См.: Тишков В.А. Национальности и национализм в постсоветском пространстве (исторический аспект) // Этничность и власть в полиэтничных государствах: Материалы международной конференции 1993 г. М.: Наука, 1994. С. 9–34; Суни Р.Г. Империя как она есть: Имперский период в истории России, «национальная» идентичность и теории империи // Национализм в мировой истории / под ред. В.А. Тишкова и В.А. Шнирельмана. М.: Наука, 2007. С. 36–81; Brubaker R. Nationhood and the national question in the Soviet Union and its successor states: an institutional account // Brubaker R. Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 23–54.

[39] В доктринальных документах центральной власти не раз подчеркивается, что конечной целью ее усилий по «национальному вопросу» является формирование новой исторической общности, что предполагает высокую степень культурной однородности, а значит – масштабные программы по унификации населения в культурном отношении. Вместе с тем, однако, партия и правительство ставят перед собой цель «всестороннего развития советских наций», что предполагает институционализацию этнонациональных сообществ, вплоть до создания определенных форм этнонациональной государственности.

[40] Affirmative action – по аналогии с введенными в 1970-е гг. в США программами поддержки расовых меньшинств. См.: Martin T. The Affirmative Action Empire. Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939. Ithaka; London: Cornell University Press, 2001. В русском переводе: Мартин Т. Империя положительной деятельности. Нации и национализм в СССР, 1923–1939. М.: РОССПЭН, 2011.

[41] Подробнейший обзор тогдашних дискуссий в советском историческом цехе см.: Горшенина С. Извечна ли маргинальность русского колониального Туркестана, или Войдет ли постсоветская Средняя Азия в область post-исследований? // Ab imperio. 2007. № 2. С. 209–258.

[42] Русский народ выступает здесь как «наиболее выдающаяся нация», «руководящий народ» и «руководящая сила Советского Союза». См.: Брандербергер Д.Л. «Выдвинуть на первый план мотив русского национализма»: Споры в сталинских идеологических кругах, 1941–1945 гг. // Государство наций. Империя и государственное строительство в эпоху Ленина и Сталина / под ред. Р. Суни и Т. Мартина. М.: РОССПЭН, 2011. С. 352–353. Справедливости ради стоит отметить, что

В дальнейшем кремлевское руководство выравнивает сталинский русоцентричный крен, аккуратно нащупывая баланс между энтонациональной и интернациональной риторикой. Если в речах Хрущева и Брежнева появляется этническая лексика («русский народ в содружестве с другими народами Советского Союза»), она тут же уравновешивается интернационалистической («советский народ»).

Осторожность в риторике, равно как и постоянные метания между борьбой с «великодержавным шовинизмом» (читай: русским национализмом) и борьбой с «мелкобуржуазным национализмом» (читай: национальными притязаниями элитных слоев нерусского населения) были обусловлены объективными сложностями. Это и непростая демографическая ситуация, и инерция «национального вопроса», доставшегося советской власти в наследство от империи. Большевикам пришлось хотя бы отчасти выполнить те обещания, которые они дали национальным меньшинствам перед революцией и в годы Гражданской войны. Кроме того, и с точки зрения внутренней легитимации государства, и с точки зрения его геополитического позиционирования руководству было важно демонстрировать антиимпериалистическую и антиколониальную природу Советского Союза. Он никоим образом не должен был предстать в качестве продукта экспансии России (и, между прочим, не представал в таком качестве в глазах большого количества людей, как в РСФСР, так и во многих союзных республиках, за исключением прибалтийских). Отсюда и проистекала приверженность советского режима политике позитивной дискриминации[43] (пусть и не в том радикальном виде, как она проводилась в 1920-е гг.). Коммунистическое руководство в центре вполне искренне верило в необходимость и плодотворность своих усилий по «развитию советских наций». В результате этих усилий некоторые из этих наций были практически созданы, а другие этнокультурные сообщества получили в свое распоряжение огромные ресурсы, от финансовых до инфраструктурных.

Словом, государство, которое после его распада стали не задумываясь именовать «советской империей», представляло собой весьма специфическое политическое образование. Если термин «империя» к нему и применим, то с целым рядом оговорок[44]. В любом случае рассматривать коммунистический проект в качестве русского, мне кажется, неправильным.

Как бы то ни было, важно отдавать себе отчет в одном существенном обстоятельстве. Коммунисты не пытались построить «советскую нацию». Они пытались построить «советский народ», состоящий из множества наций. Отсюда неизбежным образом проистекал этнокультурный плюрализм.

Итак, культурное разнообразие в советский период российской истории можно характеризовать как *вынужденное*. Оно было вынужденным отчасти в силу объективных этнодемографических причин, отчасти в силу причин политико-идеологических. Меры по культурной унификации населения, т. е., по сути, по преодолению культурного разнообразия, коммунисты сопровождали мерами по его поощрению. Главной такой мерой была, конечно, институционализация этничности – как на союзном, так и на республиканском уровне (в частности, на уровне РСФСР).

Советская власть много сделала для того, чтобы сформировать «советского человека» (русскоязычного, имеющего образование не ниже среднего, верящего в идеалы научно-технического прогресса и гуманизма); но она же много сделала для того, чтобы укрепить – особенно у нерусских элит – национальное самосознание, не умещающееся в официально одобряемый культурный канон[45].

III. Культурное разнообразие в современной России

Измерения российского культурного разнообразия

Культурное разнообразие современной России имеет этническое, конфессиональное, идеологическое, пространственно-географическое и жизненно-стилевое измерение.

Этническое разнообразие Российской Федерации, конечно, не столь впечатляюще, как этническое разнообразие СССР и тем более Российской империи. Четыре пятых российских граждан считают себя русскими, тогда как в прежние времена русские составляли менее половины населения. Тем не менее пятая

тост был произнесен в относительно узком кругу, тогда как в обращении по случаю Победы, произнесенном и опубликованном в «Правде» 9 мая 1945 г. фигурирует исключительно «советский народ».

[43] Сюда относятся этническое квотирование при приеме в вузы, подготовка национальных кадров в республиках (как в союзных, так и в автономных), различные формы поощрения этнических элит (творческие союзы, институт государственных премий и т. д.).

[44] Как справедливо иронизировал Марк Бейсингер, в наши дни «все согласны в том, что Советский Союз был империей и поэтому распался. Однако это государство обычно называют империей именно потому, что оно распалось» (Beissinger M.R. The Persisting Ambiguity of Empire // Post-Soviet Affaires. 1995. Vol. 11, No. 2. P. 155).

[45] В некоторых случаях такое самосознание носит радикальный характер и сопровождается нелояльностью к государству. См., напр.: Лотфуллин И.М., Ислаев Л.Г. Джихад татарского народа: героическая борьба татар-мусульман с православной инквизицией на примере истории новокрещенской конторы. Казань, 1998. Примеры аналогичного радикализма у интеллектуалов из северокавказских республик см.: Шнирельман В.А. Быть аланами. Интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке. М., 2006. Из более уравновешенных авторов, для которых этническая культурная идентификация не противоречит идентификации с государством, см.: Винокурова У. Сказ о народе Саха. Якутск: Нац. кн. изд-во «Бичик», 1994; Она же. Алмазный путь. Якутск: Изд-во ЯНЦ СО, 2008.

часть сегодняшних россиян принадлежит – в одних случаях по статистике, в других по самоидентификации – к нерусским, и с этим фактом нельзя не считаться. Чтобы не повторять банальности о российской полиэтничности и культурных особенностях, связанных с этнической принадлежностью, отошлю к имеющимся источникам[46].

Другое измерение культурного разнообразия сегодняшней России – **конфессиональное**. Опять-таки, было бы тривиально напоминать читателю о мусульманской части российского населения[47], равно как и о приверженцах двух других традиционных религий – буддизма и иудаизма. Менее тривиально указать на то, что в России представлено в общей сложности более 60 конфессий. С каждой из этих систем верования связаны те или иные культурные особенности, иногда едва заметные (по причине сосредоточенности в приватной сфере), иногда бросающиеся в глаза. Кроме того, в случае многих религиозных меньшинств, как исторических (баптисты, адвентисты и т. д.), так и «новых религиозных движений» (харизматическое христианство, кришнаиты и т. д.) конфессиональная принадлежность не ограничивается ритуалом, а пронизывает всю повседневность. Если для большинства российских граждан, относящих себя к православным, проявление их религиозности сводится к двум-трем посещениям храма в год и освящением куличей на Пасху, то для религиозных меньшинств их вера – образ жизни, который они готовы активно пропагандировать.

Разрушение крестьянской общины, с одной стороны и урбанизация, с другой, привели к полному доминированию (т. е., по сути, к гегемонии) *городской культуры*. Последняя неизбежно порождает стандартизацию и образа жизни, и образа мысли, и «вкусов» (того, что Бурдье называл «габитусом»). Манифестацией культурной гегемонии Города является то, что сельские жители ориентируются на универсальные поведенческие образцы, идущие из городской среды, а не на локальные, корни которых уходят в ту или иную этническую традицию.

Поэтому вполне возможно, что культурное разнообразие современной России обусловлено не только и не столько полиэтническим и мультиконфессиональным составом ее населения, сколько **пространственной неоднородностью**. Специалисты по социальной географии называют этот феномен *многоукладностью*. Согласно остроумной и точной метафоре Натальи Зубаревич, сегодня рядом друг с другом существуют «четыре России»[48] (нет нужды пояснять, что перед нами аналитическая конструкция, помогающая описать реальность; сама же реальность намного богаче и сложнее, так что в предложенную конструкцию полностью не умещается). «Первая Россия» – Россия крупных городов. Это, помимо Москвы и Санкт-Петербурга, города-миллионники и близкие к ним по численности (такие как Пермь, Волгоград, Екатеринбург, Нижний Новгород, Уфа, Челябинск, Ростов-на-Дону, Новосибирск и Красноярск), а также города с меньшим населением, но с развитой городской инфраструктурой, университетом и научно-исследовательскими центрами (такие как Томск). «Вторую Россию» образуют средние промышленные города с населением от 20–30 тыс. до нескольких сот тысяч человек (Нижний Тагил, Череповец, Магнитогорск, Набережные Челны, Тольятти). «Третья Россия» – это страна сел, сельских поселений и малых городов. Это «огромная по территории периферия», суммарное население примерно составляет 38 % от населения всей России. И, наконец, выделяемая исследовательницей «четвертая Россия» – это республики Северного Кавказа и юга Сибири (Тыва и Алтай). В каждой из этих условных «Россий» воспроизводятся разные уклады жизни – разные структуры занятости, разные модели потребительского и электорального поведения. Говорить в связи с этим о разных культурах было бы сильным преувеличением, но за разницей в электоральных предпочтениях (ориентированных на патримониальный тип взаимодействия власти и общества в одном случае, ориентированных на реформы – в другом), безусловно, стоят различия в политической культуре.

Идеологическая неоднородность России обусловлена, прежде всего, тектоническим сдвигом, пережитым страной в 1991 г. Строго говоря, это был уже второй такой сдвиг за столетие: первый произошел в 1917 г. Корни сегодняшних идеологических расколов в конечном счете уводят туда, а оттуда – в различные оценки Октябрьской революции («октябрьского переворота»), Ленина и большевизма, Сталина и Большого террора, коллективизации 1929 г. и депортаций 1944 г., XX съезда и Горбачева. Но прослеживать эти корни означало бы слишком далеко отклониться от темы настоящей главы.

В 1991 г. в России сменился общественный строй[49]. Эта смена сопровождалась радикальными культурными изменениями, которые в восприятии большинства россиян слились с крайне болезненными социально-экономическими трансформациями. Вполне уместно провести параллели между самочувствием российских граждан начала 90-х и самочувствием немцев и японцев после 1945 г. У нас, конечно, не было оккупа-

[46] Литература на этот счет весьма обширна. См., напр.: Губогло М.Н. Языки этнической мобилизации. М., 1998; Дробижева Л.М. Этничность в социально-политическом пространстве Российской Федерации. Опыт 20 лет. М.: Новый хронограф, 2013; Многоэтничные сообщества в условиях трансформаций: Опыт Дагестана / под ред. В.А. Тишкова. М., 2005.

[47] См.: Малашенко А. Исламское возрождение в современной России. М., 1998; Силантьев Р. Новейшая история исламского сообщества в России. 2-е изд. М.: Алгоритм, 2007.

[48] См.: Зубаревич Н. Четыре России // Ведомости. 30 декабря 2011 г.

[49] Не говоря уже о том, что перестало существовать государство под названием СССР, в котором многие видели продолжение Российской империи, пусть и несколько переформатированное.

ции, но у многих было ощущение, что новые ценности импортированы[50].

Идеологический раскол тогдашнего времени – на либералов-западников и патриотов-почвенников – имел вполне рельефную культурную составляющую. На каждом из этих идеологических полюсов сложился свой набор культурно-исторических референций. Сергий Радонежский, Достоевский (но не Толстой[51] и не Чехов!), Иван Ильин, Хомяков, Шолохов у «патриотов». Хармс, Сахаров, Мандельштам, Ахматова, Пастернак, Бродский у «либералов». Хотя отдельные фигуры могут присваиваться обоими лагерями (Пушкин, Шостакович, Виктор Астафьев, Шукшин и др.), по большей части они являются исключительной «собственностью» только одного из них: культовый для патриотов Иван Ильин – практически персона нон грата у либералов, тогда как культовый у последних академик Сахаров – неприемлемый персонаж для патриотов и т. д.[52]

Сегодняшние усилия Кремля по идеологической гомогенизации общества – это усилия по «склейке» разорванной картины мира. Если угодно, это попытка завершить незаконченную Гражданскую войну. Отсюда и неизбежный эклектизм на знаково-символическом уровне: перезахоронение Деникина сопровождается введением в армии Красного знамени, проспект Сахарова уравновешивается проспектом Андропова, текст гимна, в котором Россия – священная держава, поется на музыку, ассоциирующуюся у заставших СССР поколений со словами «Союз нерушимый республик свободных»...

Разумеется, раскол на условных либералов-реформаторов, с одной стороны, и условных государственников-консерваторов, с другой, – далеко не единственный на идеологическом поле современной России. На нем представлены и левые различных толков (от анархистов до троцкистов), и этнонационалисты всех мастей, и неоязычники, и православные фундаменталисты и много других группировок[53]. Нельзя сказать, что каждому из этих идеологических кластеров соответствует своя культура, однако они, безусловно, связаны с устойчивыми наборами эстетических предпочтений[54]. Впрочем, наложение честолюбий на тотальную коммерциализацию современной российской жизни ведет к появлению столь причудливых идеологических гибридов, что их приверженцы кажутся сошедшими со страниц романов Владимира Сорокина.

И, наконец, последнее из измерений культурного разнообразия сегодняшней России: **жизненно-стилевое**. Оно обусловлено тремя обстоятельствами. Во-первых, упомянутой выше многоукладностью. В дагестанских аулах принят иной образ жизни, чем в Махачкале, а в вологодской деревне – иной, чем в Санкт-Петербурге. Во-вторых, миграцией. Процесс трансформации социально-культурного пространства под влиянием миграций только набирает темпы, но признаки этих трансформаций уже просматриваются: вещающее на ФМ частотах радио «Восток», закусочные, предлагающие халяль, мини-мечети в аэропортах (соседствующие, кстати, с мини-храмами для православных христиан), компакт-диски в музыкальных киосках вокруг оптовых рынков с записями «восточной» попсы, шаурма и лепешки из тандыра, сделавшиеся такой же чертой повседневности, как двадцать лет назад – пицца и суши[55]. В-третьих, жизненно-стилевое разнообразие связано с развитием многочисленных «сообществ идентичности» (они же субкультуры), часть из которых существует еще со времен перестройки, а часть появилась сравнительно недавно: поклонники кельтской культуры, панки, металлисты, растаманы, толкинисты, рэперы, готы и эмо и т. д. Членство в таких микросообществах сопровождается определенным габитусом, выражающимся, среди прочего, в дресс-коде и в выборе культовых фигур. Иногда они частично пересекаются, но чаще абсолютно несовместимы друг с другом[56].

---

[50] См. заключительную главу кн.: Фицпатрик Ш. Срывайте маски! Идентичность и самозванство в России XX века / пер. с англ. Л.Ю. Пантиной. М.: РОССПЭН, 2011.

[51] Показательно, что на одной из известных картин Ильи Глазунова «Вечная Россия» (существующей, впрочем, во множестве вариантов) Достоевский изображен крупным планом в одном ряду с канонизированными церковью святыми, тогда как Толстой (отлученный от церкви) в некоторых редакциях этого полотна может отсутствовать вообще.

[52] Впрочем, существует не так уж мало культурных явлений, которые проходят поверх описанного здесь водораздела; например, фильмы Гайдая, Рязанова и Данелия.

[53] О левых см.: Тарасов А.Н., Черкасов Г.Ю., Шавшукова Т.В. Левые в России: от умеренных до экстремистов. М.: Институт экспериментальной социологии, 1997. Об этнонационалистах см.: Русский национализм: идеология и настроение / сост. А. Верховский. М.: Информационно-аналитический центр «Сова», 2006; Верхи и низы русского национализма / сост. А. Верховский. М.: Информационно-аналитический центр «Сова», 2007. О неоязычниках см.: Шнирельман В. Русское родноверие. Неоязычество и национализм в современной России. М.: Изд-во Библейско-Богословского института, 2012. О православных фундаменталистах см.: Филатов С. Новое рождение старой идеи: православие как национальный символ // Полис. 1999. № 3. С. 138–149.

[54] Здесь в пору вспомнить Клиффорда Гирца, уподобившего идеологии относительно автономным культурным системам. См.: Гирц К. Идеология как культурная система // Новое литературное обозрение. 1998. № 29. С. 7–28.

[55] Об изменениях на уровне пищевых привычек см.: Абашин С. Узбекская кухня в России: трансфер культурного «чужого» // Культурный трансфер на перекрестках Центральной Азии: до, во время и после Великого шелкового пути. Париж; Самарканд: МИЦАИ, 2013. С. 298–304.

[56] См.: Глядя на Запад: Культурная глобализация и российские молодежные культуры / Х. Пилкингтон, Е. Омельченко, М. Флинн, У. Блюдина, Е. Старкова / пер. с англ. О. Оберемко и У. Блюдиной. СПб.: Алетейя, 2004.

Некоторые из таких сообществ идентичности претендуют – как видно, не без успеха – на выход за пределы субкультуры и превращение в феномен общественно-политической жизни. В частности, казаки, воспринимавшиеся в первые годы своего появления как чистая оперетта, нашли себе применение в военных действиях в горячих точках бывшего Союза и перестали быть в глазах сограждан «ряжеными»[57]. Движение за возрождение казачества, казалось бы, имело мало шансов на успех: восстанавливать формы собственности, принятые в царской России (а казаки, напомним, были отдельным сословием, за которым признавалось право общинного владения землей) никто не собирался. Однако энтузиастам этого движения удача все же улыбнулась, и государство пошло на институционализацию казачества, пусть и в сильно урезанном виде. В последнее время нечто подобное стало происходить и с отдельными представителями сообщества байкеров.

Оспариваемое разнообразие

Тот факт, что сегодняшняя Россия – страна с достаточно высоким уровнем культурного разнообразия, оспаривается.

Кто его оспаривает? В первую очередь, приверженцы русского национализма (как в этнической, так и в гражданской его разновидности). Русские националисты полагают, что после отпадения от России «имперского балласта» (территорий с преобладанием нерусского населения) у страны появился шанс стать нормальным национальным государством. Такое государство станет завершением процесса культурной гомогенизации населения – превращения подавляющего большинства населения в русских. Что касается нерусских, то отношения с ними видятся по-разному в зависимости от версии национализма. В гражданской версии русскими считаются все, кто пожелал стать русскими, приняв соответствующую культурную идентичность (независимо от происхождения). В этнической версии национализма русская нация мыслится как закрытое сообщество, принадлежность которому определяется происхождением[58]. В этой логике превращение нерусских в русских или крайне проблематично (ибо требует доказательств полной ассимиляции), или вообще невозможно. Поэтому от нерусских меньшинств ожидается смирение с символической (и даже юридической) иерархией, в которой им уготована ступенька ниже, чем у «государствообразующей нации».

Впрочем, культурное разнообразие России оспаривается не только идеологами русского национализма. Оно противоречит общественному умонастроению. Для большинства характерно недоверие и подозрение к любым отклонениям от социокультурного мейнстрима[59], которые почти автоматически считаются девиантными. В этой атмосфере культурный плюрализм (связанный с этничностью, конфессией, языком или жизненным стилем) либо игнорируется, либо отторгается как нечто нежелательное и/или опасное.

И последний (в нашем списке, но не по значимости) агент оспаривания российского культурного разнообразия: представители академического сообщества, не принимающие ни фразеологии, ни идеологии «российскости» и предлагающие вывести из употребления само выражение «российская нация» в пользу «русской». Интересный оборот этому давнему и, на мой взгляд, бесплодному спору придал Алексей Миллер[60]. Он полагает, что *гражданская нация*, существующая (или подлежащая формированию) в России может быть только российской. (Если назвать ее русской, это автоматически повлечет за собой исключение нерусских.) Однако *культурная нация* может быть только русской, ибо выработка лояльности национально-государственному целому возможна только на основе идентификации с русской культурой.

Приведу основания, в силу которых изложенный ход мысли представляется уязвимым.

Мне кажется неправильным не замечать факта существования *российской культуры*, сложившейся вследствие взаимной аккультурации – «слияния горизонтов», если воспользоваться термином Ганса-Георга Гадамера – различных этнокультурных сообществ в течение имперского и советского периодов[61]. Во времена империи такое «слияние горизонтов» было менее заметно, но, тем не менее, происходило. Примеры: Александр Чавчавадзе, Шолом Алейхем, Тарас Шевченко, Микалоюс Чюрленис, Юргис Балтрушайтис, Михайло Коцюбинский, Николо Пиросмани, Тициан и Галактион Табидзе. В советский период – не

[57] См.: Ионин Л.Г. Инсценировки в культуре // Он же. Социология культуры: учебное пособие для вузов. 4-е изд. М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. Гл. 6.

[58] Происхождение, в свою очередь, мыслится либо в терминах истории и культуры, либо в терминах крови.

[59] Выражение «социокультурный мейнстрим» мне кажется намного более точным, чем выражение «этническое большинство» – по той причине, что членами этого мейнстрима зачастую являются и представители этнических меньшинств.

[60] См.: Миллер А. Нация как рамка политической жизни // Наследие империй и будущее России / под общей ред. А. Миллера. М.: НЛО, 2008. С. 492–525.

[61] Традиционное возражение на этот аргумент заключается в том, что выражение «русская культура» следует понимать в сверх-этническом смысле: она не является «собственностью» этнических русских. Данное возражение, однако, бьет мимо цели – по той причине, что в советское время у нас произошла *этнизация* понятия «русский». Это слово приобрело устойчивые и, по-видимому, неотменяемые этнические коннотации. Если в имперскую эпоху оно было инклюзивным – и русскими считались все, кто разделял определенную систему лояльностей – то в советскую эпоху оно стало эксклюзивным – и русскими теперь считают тех, кто отличается от нерусских. (Что нашло выражение в печально известном лозунге «Россия – для русских!», в объявлениях о сдаче / съеме квартиры – «русская семья» и т. д.)

в последнюю очередь благодаря культурной политике коммунистов – вклад представителей «национальных меньшинств» в общую культурную копилку сделался особенно выпуклым. Явление, которое называлось «советской культурой», имело полиэтнический («интернациональный», как тогда говорили) характер. Наследуя этой культуре, культура постсоветской России не может не быть многосоставной в смысле идентификации тех, кто участвует в ее производстве и потреблении.

Между тем энергия, с которой иные представители академического цеха оспаривают существование российской культуры, озадачивает. В рецензии на одну из моих работ с едкой иронией говорилось о ненужных в России дефис-идентичностях, по аналогии с принятыми в Америке (афро-американцы и проч.)[62]. Автор рецензии исходила как из чего-то само собой разумеющегося, что «абхазо-россиянин» Фазиль Искандер и «киргизо-россиянин» Чингиз Айтматов – выражения нелепые. Допускаю, что звучит не слишком благозвучно (как и «афро-москвич» в одном телесериале), но какова альтернатива? Ведь Айтматов, Рытхеу, Айги, Друцэ и т. д., в самом деле, принадлежат одновременно двум культурным мирам – русскому и нерусскому (киргизскому, чукотскому, чувашскому и молдавскому, соответственно)? Стало быть, о них вполне уместно говорить в контексте *российской* культуры, которая по своему объему шире русской.

Если в сфере литературы культурное содержание определяется языком (и Фазиля Искандера, коль скоро он писал на русском языке, можно без запинки назвать русским писателем[63]), то применительно к другим культурным сферам стремление включить нерусских художников в «русскую культуру» кажется особенно странным. Скажем, Вагиф Мустафа-заде (и, шире, бакинский джаз 1960–1970-х гг.) – это феномен азербайджанской, советской и мировой музыки, но не феномен русской музыки. Равным образом что-то мешает назвать Артавазда Пеляшяна и Сергея Параджанова[64] русскими режиссерами, а Арама Хачатуряна и Раймонда Паулса – русскими композиторами.

Следующее соображение связано с глобальным распространением *запроса на признание*. В контексте этого запроса актуализируются культурные потенциалы и культурно-символические амбиции всех этнических групп. Их представители претендуют на равноправное участие в диалоге культур, т. е. на право публичной артикуляции определенной (этнической или региональной) культуры. Они больше не согласны с прежним статусом, когда их культура удерживалась в приватной сфере.

Поясню свою позицию на британской аналогии. Мы привычным образом отождествляем британскую культуру с английской (равно как и британцев – с англичанами). Такое отождествление не вызывало возражений (во всяком случае, громких) вплоть до конца прошлого столетия. Однако в 1980–1990-е гг. неанглийская часть британского общества перестала с этим мириться. Не только ирландцы (которые, строго говоря, всегда ставили английскую гегемонию под вопрос), но и шотландцы, и валлийцы публично заявили о своей национально-культурной самобытности. Т. е. об особой идентичности, не сводимой к «английскости». Власти в Лондоне ответили на этот запрос достаточно решительным разворотом в символической политике: в публичный оборот, как внутри страны, так и на экспорт, запускается программа “British is cool”, а на место «английскости» как основы национальной идентификации выставляется «британскость» (Britishness)[65]. Из печати выходят исторические исследования, повествующие не об истории Англии (плюс Шотландия, Уэльс и Северная Ирландия), а об истории Британских островов[66]. В этих историях развитие Соединенного королевства предстает в иной, чем ранее господствовавшая англо-центричная перспектива. Ежегодно вручаются четыре различных премии за достижения в области литературы – английской, шотландской, ирландской и валлийской (несмотря на то, что все лауреаты пишут по-английски). Публике напоминают, кем в смысле происхождения (а также в смысле идентичности) были Джеймс Джойс, Сэмюель Беккет, Оскар Уайльд и Бернард Шоу[67].

Итак, если полвека назад культуры этнических меньшинств довольствовались статусом периферийных, а то и вовсе были вытеснены в приватную сферу, то в наши дни они громко заявляют на свое право присутствия в публичном пространстве.

В этих условиях запрос на признание со стороны нерусских россиян нельзя игнорировать. Татарская, бурятская, черкесская, калмыцкая, удмуртская культурная идентичность заявляют о своем праве на существование и репрезентацию в публичном пространстве. Сочтут ли носители этих идентичностей свое

[62] Потсар А. Здесь российский дух, здесь Россией пахнет // Логос. № 3 (99). 2014. С. 295–299.

[63] Хотя абхазы с этим вряд ли согласятся. Как бы то ни было, с остальными персонами из приведенного списка эта процедура не пройдет, поскольку каждый из них варился одновременно в двух языковых стихиях и писал как по-русски, так и на родном языке.

[64] Кстати, один из своих лучших фильмов «Тени забытых предков» Параджанов поставил по повести классика украинской литературы М. Коцюбинского. А отвечая на вопрос о своей идентичности, великий режиссер шутил так: «Армянин, родившийся в Грузии и сидевший в русской тюрьме за украинский национализм».

[65] См.: Липкин М. Двадцатый век по Гринвичу: Британия в поисках постимперской идентичности // Национализм в мировой истории / под ред. В.А. Тишкова, В.А. Шнирельмана. М.: Наука, 2007. С. 122–142; см. также: Moodod T., Salt J. (eds.) Global Migration, Ethnicity and Britishness. Palgrave, 2014.

[66] См.: Kearney H. The British Isles: A History of Four Nations. Cambridge: Cambridge University Press, 1989 (в 2006 г. книга вышла вторым изданием).

[67] Причем ирландской идентификации всех перечисленных художников слова никоим образом не препятствовал тот факт, что они писали на английском языке.

право реализованным, если центральная власть будет настойчиво форсировать примат русской культуры?[68]

И последнее: позиционирование страны на всемирном культурном рынке. Мне кажется в высшей степени симптоматичным, что образ России, транслируемый вовне, строится на основе концепции культурного плюрализма. На телеканалах, адресованных зарубежной аудитории, от «России 24» до RT ("Russia today"), Россия предстает как вместилище многих народов и многих культур. В передачах на RT–Documentary российские регионы (причем, не только такие экзотические, как Тува, Бурятия или Алтай, но и вполне на первый взгляд обычные, как, скажем, Челябинская область), подаются с точки зрения полиэтничности и поликультурности. Челябинская область – это область, где живут, среди прочих, башкиры. А это башкирский мед, башкирские традиционные единоборства, башкирское гостеприимство, национальные особенности охоты и т. д. Репортажи о Казани показывают, с одной стороны, город с тысячелетней историей и уникальными памятниками, а с другой стороны, демонстрируют интегрированность татар в российский социум. Равным образом из передач о Чеченской республике однозначно следует, что Чечня – неотъемлемая (и лояльная) часть России, но вместе с тем внимание фокусируется на самой большой в Европе мечети и на приверженности чеченцев исламским традициям.

Тувинское горловое пение, архитектура Соборной мечети и Казанского кремля, органные концерты в протестантских и католических храмах российских городов[69], буддийские пагоды в Улан-Удэ и Элисте, лезгинка в исполнении мастеров с Северного Кавказа – все это вызывает за границей не меньший интерес (привлекая, кстати, миллионы туристов), чем Собор Василия Блаженного, церковь Покрова на Нерли или деревянное зодчество Ярославля. А чукотская резьба по кости[70] – не менее значимый российский бренд, чем ювелирные изделия Фаберже и матрешки.

Заключение

Мы проследили динамику отношений между «нациоформированием» и культурным разнообразием в России на протяжении трех последних периодов ее истории. Как мы видели, в имперский период культурное разнообразие носило «естественный» характер – не только потому, что контролируемая российским государством территория была слишком неоднородной в этническом и конфессиональном отношении, но и по политическим причинам. А именно: власти не имели программы гомогенизации населения – поначалу в силу относительной индифферентности к культурным различиям, затем из-за недостатка ресурсов для ассимиляции нерусской периферии.

В советской России (как и СССР в целом) культурное разнообразие было скорее вынужденным. Такой характер оно носило, опять-таки, как в силу объективных географических и демографических причин, так и по политическим или, если угодно, политико-идеологическим причинам. В определенной мере отношение к культурному разнообразию в советское время было парадоксальным: власти пытались его преодолеть, поощряя его. Меры по культурной унификации населения, т. е., по сути, по преодолению культурного разнообразия, сопровождались мерами по его развитию. Такому развитию способствовала, прежде всего, институционализация этничности (не только на союзном уровне, но и на уровне отдельных республик, РСФСР в частности). Коммунисты немало сделали для того, чтобы сформировать «советского человека»; но они же немало сделали для того, чтобы укрепить национальное самосознание нерусских групп.

Культурное разнообразие постсоветской России – разнообразие оспариваемое. Оно существует как факт (обусловленный неоднородностью населения), но этот факт признается неохотно. Значительной части сегодняшних российских элит, равно как и большинству простых граждан, свойственна некая ассимиляционистская одержимость. С одной стороны, существует официальная риторика многокультурности[71], носящая скорее ритуальный, инерционный характер. С другой стороны, налицо явное нежелание смириться с этой многокультурностью. Проявления культурного разнообразия воспринимаются в лучшем случае как неизбежное зло. В множественности, плюральности культурного пространства видят угрозу (появилось даже специальное выражение с неясным значением: «этнокультурная безопасность»). Разнообразие готовы терпеть в той мере, в какой оно исторически обусловлено и привязано к определенным территориям, но по отношению к разнообразию, обусловленному иммиграцией, – толерантность практически нулевая. От новоприбывших ожидают или полной культурной конформности – растворения в социокультурном мейнстриме – или выезда из страны. Равным образом приближается к нулевой и толерантность социокультурного мейнстрима к меньшинствам, образующимся на идеологической и/или субкультурной основе. В режиме молчаливого консенсуса между властью и обществом, сложившегося весной 2014 г., принадлежность к таким меньшинствам не может быть истолкована иначе как отпадение от национального тела.

---

[68] Симптомы такого форсирования достаточно заметны. Это и «русский проект», запущенный в 2007 г. единороссами в целях перехватить инициативу у националистов, и лексика публичных выступлений президента, приглашающая к редукции «российскости» к «русскости». См., напр.: Путин В. Россия: национальный вопрос // Независимая газета. 23 января 2012 г.

[69] Например, орган Кенигсбергского кафедрального собора в Калининграде (кстати, одного из крупнейших в Европе) был построен в 1695 г., а орган в Кафедральном соборе святых Петра и Павла в Москве в 1837 .

[70] Этим примером я обязан В. Тишкову.

[71] Вплоть до слова «мультикультура» в устах первых лиц государства. Такое выражение («российская мультикультура») промелькнуло, в частности, в выступлении Д.А. Медведева на Ярославском форуме в сентябре 2011 г.

М.Ю. Мартынова

БОСНИЯ И ГЕРЦЕГОВИНА: КОЛЛИЗИИ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ[1]

Модель государственности Боснии и Герцеговины как с точки зрения политико-правовой и экономической составляющей, так и в ракурсе этнокультурной и конфессиональной сложности имеет свои исторические и политические особенности. Нациестроительство в этой стране далеко от завершения и очевидно зависит от воли политических лидеров и воздействия обстоятельств. Этот процесс целесообразно рассматривать через призму двух моделей: нации-государства и государства-нации. Первая модель является порождением эпохи модерна, она предполагает формирование и укрепление единой идентичности всех членов национального сообщества. Государства, придерживающиеся этой модели, проводят ассимиляторскую политику с целью гомогенизации общества в сфере языка, культуры, образования и т. д. Государство-нацию как продукт глобализации отличает поощрение культурного плюрализма. Правящие группы государств, вставших на путь строительства государства-нации, институционально поддерживают множественные идентичности[2].

Босния и Герцеговина – нация-государство или государство-нация? Казалось бы, эта страна имеет очевидные предпосылки, чтобы развиваться в русле государства-нации. По крайней мере, мировое сообщество ждет от нее именно этого. Что же мы наблюдаем в реальности?

Как известно, суверенитет Боснии и Герцеговины был провозглашен 1 марта 1992 г. вслед за выходом из состава СФРЮ двух ее республик – Словении и Хорватии. В мае того же года Республика Босния и Герцеговина была принята в ООН. За этим последовало резкое обострение межэтнических отношений на этой территории, что привело к Боснийской войне. Мирное соглашение по урегулированию конфликта при участии международных посредников было парафировано 21 ноября 1995 г. в Дейтоне (США) и подписано 14 декабря 1995 г. в Париже. С тех пор официальное название страны – Босния и Герцеговина. Суть так называемых Дейтонских соглашений – сохранение единого государства в его ныне существующих границах, со столицей в Сараево. Но при несомненном позитивном их результате – прекращении военных действий, вот уже два десятилетия в государстве фактически отсутствует полноценная центральная власть. Это даже дало основание бывшему президенту Хорватии Степану Месичу в преддверии 18-летия Дейтона назвать БиГ государством-инвалидом[3]. На момент подписания соглашений, по всей видимости, для их авторов это был вопрос второстепенный.

Государственное устройство и этничность

Дейтонские соглашения заложили основу конституционного устройства Боснии и Герцеговины, которое сохраняется до сегодняшнего дня. Была создана чрезвычайно сложная, но обеспечившая равное представительство бошняков, хорватов и сербов система государственного управления, сочетающая в себе элементы федерации и конфедерации. Она считается громоздкой и малоэффективной, но до восстановления взаимного доверия между тремя народами ее отмена затруднительна. Босния и Герцеговина состоит из двух административных единиц – Образований (Энтитетов): Федерации Боснии и Герцеговины (ФБиГ) и Республики Сербской (РС), которые в значительной степени могут вести себя как государства в государстве. Согласно Конституции страны, принятой как Приложение IV к Дейтонским соглашениям, власть в стране имеет два уровня – уровень Образований (Энтитетов) и уровень правительства Боснии и Герцеговины. К компетенции центральных органов Боснии и Герцеговины отнесены внешняя политика, внешняя торговля, таможня, валютная политика, исполнение положений уголовного законодательства, внутренние и международные коммуникации, транспорт между двумя образованиями, контроль над движением воз-

[1] Глава написана при поддержке РНФ, проект № 15-18-00099.

[2] Эту мысль применительно к БиГ высказала Е.Г. Пономарева: Пономарева Е.Г. Новые государства на Балканах. М.: Изд-во МГИМО–У, 2010. С. 69.

[3] Anadolija. Stjepan Mesić: BiH je država invalid, potreban je novi Dejton // Kurir. 21.11.2013. URL: http://www.kurir-info.rs/stjepan-mesic-bih-je-drzava-invalid-potreban-je-novi-dejton-clanak-1097011

душного транспорта. Каждое из двух Образований получило право устанавливать особые отношения с соседними государствами, «соблюдая целостность Боснии и Герцеговины» (т. е. практически подразумевалась возможность их конфедеративных отношений соответственно с Хорватией и Сербией, но никак не определялся порядок установления и осуществления таких отношений). Постепенно полномочия центральных властей стали расширяться. В частности, были проведены военная и полицейская реформы, что привело к созданию общей армии и, частично, общих полицейских подразделений. Каждое Образование отвечает на своей территории за соблюдение законов. В их компетенцию входят все вопросы, не отнесенные к ведению центральных властей.

В отличие от общепринятой юридической практики, при которой только один законодательный акт страны имеет статус конституции, в БиГ действует 13 конституций разной иерархии. Особый статус имеет регион Брчко, кондоминиум на северо-востоке страны, который не входит ни в одно из Образований и имеет де-факто статус автономии. В свою очередь, территория Федерации Боснии и Герцеговины разделена на десять кантонов и 74 общины, в то время как Республика Сербская состоит из 63 общин. Во всех административных единицах есть органы местного самоуправления.

Можно было бы предположить, что этничность имеет значение только в одной из административных единиц – Республике Сербской, на самом деле по сей день она имеет практическую значимость не только для всех «игроков» политической и социальной сцены в БиГ, но и для ее граждан. Об этом, в частности, свидетельствует авторитет партий, основанных на этническом принципе и придерживающихся национальных программ. Например, на первых послевоенных парламентских выборах победу одержали в Федерации БиГ мусульманская Партия демократического действия и Хорватское демократическое содружество, в Республике Сербской – Сербская демократическая партия[4].

Статья IV Конституции установила, что высший законодательный орган – Парламентская ассамблея Боснии и Герцеговины состоит из двух палат. Палата народов ограничивается 15 членами: 10 от федерации (5 бошняков/мусульман и 5 хорватов) и 5 от РС, назначаемых парламентами двух образований. Кворум устанавливается в 9 человек при условии, что среди них должны быть 3 бошняка/мусульманина, 3 хорвата и 3 серба. В Палату представителей вводится 42 депутата ($^2/_3$ – от федерации, $^1/_3$ – от РС). Законы утверждаются обеими палатами, в каждой из которых решения принимаются простым большинством, за исключением тех случаев, когда $^2/_3$ представителей одного из образований – против. Если по мнению большинства депутатов от одной из трех общин законопроект нарушает «жизненные интересы» бошняцкого, хорватского или сербского народа и процедура согласования оказывается неудачной, то решение принимается Конституционным судом.

Статья V предусматривает, что роль главы государства играет Президиум, который состоит из трех человек: бошняка и хорвата избирают на прямых выборах в федерации, а серба – в РС. Решения Президиума принимаются на основе консенсуса либо двумя голосами против одного, но оставшийся в меньшинстве может наложить вето на решение, если считает, что оно затрагивает жизненные интересы его народа[5].

Исполнительную власть, наряду с Президиумом, исполняет Совет министров. В 1997 г. Парламентской ассамблеей был принят закон, согласно которому на посту премьер-министра сопредседательствовали трое: бошняк, хорват и серб. Правда, в 1999 г. Конституционный суд упразднил эту систему. По новому закону от февраля 2000 г. Совет министров возглавляется одним человеком, которого по истечении 8 месяцев должен сменять представитель другой «основной национальности»[6].

Принцип этнического представительства в той или иной форме реализуется в государственном устройстве административных единиц БиГ. Согласно Конституции Федерации БиГ от 30 марта 1994 г.[7] все органы власти формируются в соответствии с равным представительством бошняков, хорватов и «остальных». По Конституции Республики Сербской от 14 сентября 1992 г. законодательная власть осуществляется парламентом – Народной скупщиной, избираемой всеми гражданами РС. Согласно принятым в 2002 г. поправкам приоритет сербов в РС был упразднен. Если ранее это было Образование (имеется в виду автономная единица) сербов, то теперь, согласно ст. 1 Конституции РС, «сербы, бошняки и хорваты, как конституционные народы, а также все другие граждане, равноправно и без дискриминации сотрудничают в осуществлении власти в Республике Сербской»[8]. У президента РС и спикера парламента появились заместители – бошняк и хорват, а в правительстве РС предусмотрены 5 мест для бошняков и 3 места для хорватов.

[4] О партиях см. подробнее, напр.: Никифоров К.В. Вместо заключения // Югославия в XX веке: Очерки политической истории. М.: Индрик, 2011. С. 873.

[5] Ustav Bosne i Hercegovine. Sarajevo. OHR, Office of the High Representative. URL: http://www.ccbh.ba/public/down/USTAV_BOSNE_I_HERCEGOVINE_bos.pdf; Подробнее см.: Мартынова М.Ю. Балканский кризис: Народы и политика. М.: Старый сад, 1998. С. 239–247.

[6] Подробнее о принципах выдвижения кандидата см.: Пономарева Е.Г. Новые государства на Балканах. С. 78.

[7] Ustav Federacije Bosne I Hercegovine (http://eudo-citizenship.eu/NationalElectoralLawsDB/docs/ustav_federacije_bosne_i_hercegovine.pdf).

[8] Устав Републики Српске (URL: http://www.djeca.rs.ba/uploaded/ustav%20rs.pdf) или Ustav Republike Srpske (http://skupstinabd.ba/ustavi/rs/ustav_hrvatski.pdf).

Эти изменения, вероятно, исходят из стремления достичь равноправия граждан независимо от национальности на всей территории БиГ, но вместе с тем совершенно очевидно, что на деле реформы вовсе не ликвидируют приоритет этнической идентичности перед всеми прочими, т. к. должностные лица высшего уровня назначаются и избираются, по-прежнему исходя из их этнической принадлежности. Нужно отметить, что политика в отношении конституционной реформы БиГ мотивируется в первую очередь стремлением международного сообщества превратить БиГ в унитарное государство. В частности, много нареканий у стран Запада вызывает само существование Республики Сербской, ее излишняя самостоятельность. США и Евросоюз призывают боснийских лидеров провести реформу конституции, которая была бы направлена на централизацию власти. Этот план, в частности, позволил бы ускорить сближение Боснии и Герцеговины с Европейским союзом. Однако на сегодня согласие по нему не достигнуто, причем в большей степени за перемены выступают мусульмане и хорваты. Сербы же видят в стремлении к централизации государства ущемление своих прав и интересов, угрозу для развития своей идентичности. Жители Республики Сербской, созданной в соответствии с Дейтонскими соглашениями опасаются идущей быстрыми темпами исламизации БиГ, причем не без поддержки исламских стран. На ситуацию в стране влияет и тот факт, что, как известно, мировое сообщество именно на сербов возложило вину за кровавые события, сопровождавшие распад Югославии. И в своих дальнейших действиях исходят из этой позиции. Представители других этнических групп чувствуют поддержку ЕС и США, но хотелось бы заметить, тоже преследуют «свои интересы».

Для понимания нынешней ситуации в БиГ необходимо учитывать обстоятельства создания в рамках бывшей Югославии самостоятельной республики, решение об образовании которой опиралось на элементы ее исторической государственности. Как говорят, БиГ была «Югославией в миниатюре». Это была единственная республика СФРЮ, созданная не по этническому, а по историко-географическому принципу. И когда Югославия распалась на основании волеизъявления населения других относительно этнически гомогенных республик, БиГ также была на грани распада из-за стремления сербов и хорватов, проживавших на ее территории, войти в состав «материнских» вновь созданных суверенных государств. Международное сообщество воспрепятствовало этому, пестуя сохранение мультиэтничной БиГ в прежних границах. Основной причиной вооруженного конфликта стало то, что каждая этническая группа преследовала свои интересы и цели, при том что бошняки, конечно, стремились сохранить государство, в котором численно преобладали.

Самоопределение в цифровом измерении

Перепись населения БиГ впервые со времени ее создания как независимого государства удалось провести лишь в 2013 г. О причинах, по которым перепись не организовывалась раньше, много дискутируют до сих пор. Наиболее вероятной причиной видится опасение обнародовать те чудовищные демографические последствия, к которым привели военные действия: миграции из страны ради безопасности и в поисках работы, смена места жительства по этническому принципу, низкая рождаемость и высокая смертность и т. д. Партии бошняков настаивали на том, чтобы перепись не проводилась, пока не закончится процесс возвращения беженцев. В СМИ писали, что из-за остроты вопроса о национальности политические партии не могли годами договориться о проведении переписи. Поскольку перепись показала бы степень демографического ущерба, нанесенного той или иной этнической группе, предлагалось не включать в переписной лист вопросы о национальности и религии. Против этого тоже были возражения (например, со стороны партий в Республике Сербской, которая уверена в геноциде сербов и заинтересована, как говорят ее лидеры, в обнародовании объективных данных).

Оценочные показатели числа погибших и выехавших в результате войны 1992–1995 гг. разнятся. По данным, приведенным на сайте Федерального агентства по статистике БиГ, в ходе войны погибли 94 тыс. чел., покинули место жительства 1,8 млн чел.[9] В других источниках приводятся сведения, что в тот период в БиГ погибли 160 тыс. мусульман и более 1 млн стали беженцами, хорватов погибло 30 тыс. и 400 тыс. бежали за пределы страны, сербы недосчитались 25 тыс. погибших и 300 тыс. выехавших. По данным парламентской группы по популяции и развитию БиГ, в период с 1996 по 2006 г. из страны уехали более 120 тыс. чел., в основном молодежь[10]. О послевоенной перегруппировке населения по этническому принципу свидетельствует, например, тот факт, что Сараево к 1991 г. был вторым после Белграда городом по численности сербов – их здесь было более 200 тыс. В 2010 г. сербов в столице осталось лишь около 10 тыс. человек[11].

В конце концов, перепись населения состоялась в октябре 2013 г. Выяснилось, что в БиГ проживает 3 791 622 чел. (около 86,63 % от довоенной численности), из которых в Федерации БиГ – 2 371 603, в Республике Сербской – 1 326 991, в дистрикте округа Брчко – 93 028 чел.[12] Данные по этническому составу еще обрабатываются. Но судя по результатам, которые опубликованы в СМИ, в БиГ живет 1 836 603 бошняка (48,4 %), сербов – 1 239 019 (32,7 %), хорватов – 553 000, или 14,6 % от общей численности населения (Табл. 1). Самоопределились как представители других национальностей 163 тыс. чел. Бошняков по

[9] Federalni zavod za statistiku. URL: http://www.fzs.ba/popis.htm#_PROBNI POPIS STANOVNIŠTVA 2013

[10] URL: www.serbska.ru; цит. по Пономарева Е.Г. Новые государства на Балканах. С. 74.

[11] Пономарева Е.Г. Новые государства на Балканах. С. 74.

[12] Agencija za statisticu BiH. URL: http://bhas.ba/?option=com_publikacija&id=1&lang=ba

Таблица 1

Динамика численности бошняков/мусульман, сербов и хорватов и их процент ко всему населению Боснии и Герцеговины (1948–2013 гг.)*

Годы	Бошняки/мусульмане		Сербы		Хорваты	
	Численность	Процент ко всему населению	Численность	Процент ко всему населению	Численность	Процент ко всему населению
1948	788 403	30,7	1 136 116	44,3	614 123	23,9
1953	891 800	31,3	1 264 372	44,4	654 229	23,0
1961	842 248	25,7	1 406 057	42,9	711 665	21,7
1971	1 482 430	39,6	1 393 148	37,2	772 491	20,6
1981	1 629 924	39,5	1 320 644	32,0	758 136	18,4
1991	1 902 956	43,47	1 366 104	31,21	760 852	17,38
2013	1 836 603	48,4	1 239 019	32,7	553 000	14,6

* Popis stanovnistva, domacinstava, i stanova 1981 godine // Statisticki bilten. Beograd. 1982. № 1295. S. 9; Agencija za statisticu BiH. URL: http://bhas.ba/?option=com_publikacija&id=1&lang=ba

сравнению с последней переписью населения, проводившейся в 1991 г., стало меньше на 66 353 чел., если сопоставлять с численностью тех, кто идентифицировал себя тогда как мусульманин. Количество сербов сократилось на 127 085 чел., без учета того, что многие сербы и члены смешанных семей самоопределились в 1991 г. как югославы.

По неофициальным данным, в той части БиГ, которая называется Федерацией БиГ, живет 1,6 млн бошняков (69 % населения), 495 тыс. (20,9) хорватов и 95 тыс. (4) сербов, 6 % приходится на представителей других малочисленных групп. В Республике Сербской, другой административной составляющей БиГ, 1,1 млн, или 83,2 % жителей – сербы, 175 тыс. (13,2) – бошняки, 33 тыс. (2,5) – хорваты, остальных – 1 %. В дистрикте Брчко сербы также составляют самую многочисленную категорию населения – 43 %, бошняков и хорватов – по 26,9, прочих – 3,2[13].

Бошняки и мусульмане

Специального разъяснения требует возникновение такого этнонима для одной из групп населения на Балканах (по югославской терминологии – народа), как мусульмане. В переписи населения Югославии 1948 г. они фигурировали как неопределившиеся мусульмане, в 1953 г. – югославы неопределившиеся, в 1961 г. – мусульмане (этническая принадлежность), в 1971 г. – мусульмане в смысле народности, в 1981 и 1991 гг. – Мусульмане (с заглавной буквы, как принято писать в этой стране национальность)[14]. Можно согласиться с мнением, что категория «мусульмане как национальность» была сконструирована и официально признана в период с 1961 по 1971 г. под влиянием общей этнизации социальных категорий[15]. Действительно, эта народность сознательно формировалась властями СФРЮ. Но вместе с тем нельзя не учитывать, что говорящие на сербохорватском (сербском или хорватском) языке боснийские мусульмане, как показали данные трех предшествующих переписей, в подавляющем большинстве не называли себя ни сербами, ни хорватами, предпочитая «внеэтническую» категорию. Они самоидентифицировались либо по вероисповеданию, либо как югославы.

Лишь учет факторов, связанных с этнополитической историей, конфессиональной ситуацией и, вследствие этого, со спецификой культуры этой группы населения, помогает понять, почему стало возможным ее формирование. Свою государственность БиГ возводит к XII в., ко времени существования Босанской Бановины, а то и к более ранним временам. Уже тогда появился термин бошняки (bošnjaci). Затем жителей региона обычно называли босанцами, боснийцами или бошняками. К боснийцам чаще всего относили лиц, исповедующих ислам; большинство их было южнославянского происхождения. В СФРЮ этноним босанец официально не был признан, хотя в повседневной жизни, даже в выступлениях политических деятелей, это наименование встречалось до последних лет существования страны. В отечественной литературе наиболее употребительным был термин боснийцы. Этноним мусульмане же был зафиксирован в официальных документах СФРЮ, в том числе и в переписях населения, хотя и с некоторыми вариациями. Это вносило определенную путаницу, тем более что и сам термин мусульмане традиционно отождествляется с вероисповеданием, а в эту этническую группу входят как люди религиозные – приверженцы ислама, так и атеисты. Ответ: «По национальности – мусульманин, по вероисповеданию – атеист» не вызывал удивления в Югославии, где разграничивали две категории: «мусульман в национальном смысле» и «мусульман в религиозном смысле», поскольку ислам на Балканах исповедуют также албанцы, частично македонцы, черногорцы и др.

[13] Rezultat popisa u BiH // d. c. v. Vesti. 09.11.2013. URL: http://www.vreme.com/cms/view.php?id=1150503

[14] Кашуба М.С., Мартынова М.Ю. Новая этнополитическая карта Балкан. М., 1995.

[15] Lucic Iva. Making the "Nation" Visible: Census Policy in Yugoslavia in 1970–1971. Paper presented at the 14th ASN Convention. New York, 2009.

Еще раз отмечу, что, несмотря на всю очевидность конструирования данной идентичности, нельзя сбрасывать со счетов и культурную специфику этой группы населения. Она сформировалась в основном на территории Боснии и Герцеговины, где политика исламизации Балканского полуострова, проводившаяся Османской империей, принесла наиболее ощутимые результаты. Населением этого региона, исповедовавшим ислам, первоначально стали поселившиеся здесь в период османского господства турки, арабы, выходцы с Кавказа и другие лица, обладавшие властью и наделенные привилегиями. И хотя переселенцев было сравнительно мало, воздействие их на культуру и быт местного населения имело конструктивное значение. Как известно, во времена Османской империи на Балканах часть христианского населения перешла в ислам. Феодалы, чиновники, торговцы стремились тем самым сохранить и приумножить прежние привилегии, а крестьяне и ремесленники надеялись получить их. Подобный процесс имел место не только в Боснии и Герцеговине, но, в отличие от других югославянских регионов, исламизация здесь была более массовой. Кроме того, с конца XVII и до последней четверти XIX в. шел приток в Боснию и Герцеговину мусульман из различных югославянских краев (Боки Которской, Далмации, Лики, Славóнии, Сербии и др.), освобождавшихся от османского господства.

В результате в Боснии и Герцеговине сконцентрировалось больше всего лиц южнославянского происхождения, взамен христианства (православия и католицизма) принявших ислам. Именно они и составили основу современной этнической группы, которую в Югославии стали называть мусульманами, а затем бошняками. Нередко новую религию вначале воспринимали как бы формально, считая отступничество от веры отцов временным явлением. Потомки, воспитанные по канонам исламского права, уже не стремились к возврату к прежней вере. Вместе с принятием ислама в жизнь этой группы населения более широко, чем в жизнь остального населения Балкан, проникала так называемая восточная культура. Большую роль в ее распространении сыграл шариат, фактически регламентирующий всю жизнь мусульманских обществ и их отдельных членов.

В то же время среди исламизированного населения, значительная часть которого проживает смешанно с христианским, продолжали, а отчасти продолжают и теперь сохраняться традиционные народные обычаи или их отдельные рудименты, характерные для доисламского периода жизни населения этого региона. Прослеживая различные стороны современной культуры и быта населения Боснии и Герцеговины, можно найти фактическое подтверждение достаточно широко распространенного тезиса о развитии культуры как органического единства и преемственности элементов ее прошлого и новых черт, возникших в местной среде или заимствованных[16]. Комплексное сопоставление и анализ всех факторов (исторических, социальных, культурных, правовых, конфессиональных) позволяет выявить происхождение и своеобразие культуры и быта части населения Боснии и Герцеговины, сложившейся в особую этническую группу в значительной степени на религиозной основе, но и обладающую культурным своеобразием.

В мае 1968 г. руководство Боснии и Герцеговины, где расселено большинство славян-мусульман[17] (кроме того, они компактно проживают в области Санджак на границе Сербии и Черногории, а также в Македонии), официально признало мусульман в территориальных границах республики особой нацией, равной в правах с сербами и хорватами.

Именно в силу этой причины возникли противоречия между интересами республиканских элит. Так, мусульман Македонии местное руководство пыталось интегрировать в единую «македонскую нацию», а по мнению сербского руководства, мусульмане представляли собой всего лишь этническую группу (а вовсе не нацию), дисперсно расселенную на территории нескольких республик. Споры велись и о том, на кого следует распространить новую категорию и на основании каких критериев: отнести ли к ней только боснийских мусульман, или всех мусульман, говорящих по-сербохорватски, или вообще всех мусульман независимо от языка и территории проживания. В итоге категория «мусульмане в национальном смысле» была включена в переписную анкету без территориального ограничения. Однако введение новой категории и предшествовавшие ей этнические мобилизации способствовали идентификации населения в качестве «этнических мусульман» и быстрому росту и укреплению мусульманской элиты в рядах компартии республики[18]. В 1974 г. категория «мусульмане в национальном смысле» была официально закреплена в новых Конституциях БиГ и Югославии.

В ходе последней в СФРЮ переписи населения, проводившейся в 1991 г., наряду с высоким процентом граждан, самоопределившихся как «мусульманин», у мусульман/бошняков больше, чем у какой-либо другой из групп населения, было заметно расхождение во взглядах на идентификацию. Так, статистический комитет БиГ (Zavod za statistiku Republike Bosne i Hercegovine) в 1993 г. привел данные о том, что применительно к мусульманам/бошнякам/боснийцам исламского вероисповедания зафиксировано 22 различных терминологических варианта для самоидентификации.

[16] Кашуба М.С. К проблеме югославянских и восточных компонентов в семейном быту населения Боснии и Герцеговины // Bosna i Hercegovina u tokovima istorijskih i kulturnih kretanja u Jugoistoc

[17] По переписи 1981 г. – немногим более 80% от всех славян-мусульман Югославии. Подсчитано по: Popis stanovništva, domaćinstva i stanova 1981 godini // Statistićki bilten. Beograd, 1982. S. 8–9.

[18] Lucic Iva. Making the "Nation" Visible: Census Policy in Yugoslavia in 1970–1971. Paper presented at the 14th ASN Convention, New York, 2009.

Боснийцы, герцеговинцы и проблема общегосударственной идентичности

Важным шагом по выработке общебоснийского менталитета явилась попытка разрешить многолетние споры об этнониме «мусульмане» в начале 90-х годов прошлого века. В 1993 г. на специальном конгрессе, состоявшемся в воюющем Сараево, было принято решение поддержать внедрение термина «бошняк». Чуть позднее, 30 марта 1994 г., этот этноним официально признала Скупщина Боснии и Герцеговины, заменив в тексте термин «мусульманин» на «бошняк». С тех пор во всех официальных документах и законах БиГ используется исключительно этноним «бошняк». Между прочим, в Дейтонском соглашении указано, что оно подписано на английском, боснийском, сербском и хорватском языках. Таким путем в международный оборот был официально введен новый южнославянский язык – боснийский, что, видимо, должно было способствовать подтверждению «полноценности» этнической идентичности боснийских мусульман.

Впрочем, боснийский (босански, bosanski) и босняцкий (бошњачки, bošnjacki), боснийцы (босанци, bosanci) и бошняки (бошњаци, bošnjaci) – не одно и то же. Разные политические силы понимают эти термины неоднозначно и в зависимости от своих убеждений предпочитают первые или вторые понятия. Боснийцы – это все граждане (жители) Боснии и Герцеговины, бошняки – славяне-мусульмане. Соответственно, подразумевается, что боснийский язык – это язык всего населения БиГ. На этом настаивают бошняки и сторонники централизации. Сербы и хорваты, живущие в БиГ, утверждают, что они говорят на сербском или хорватском языках. Поэтому в их понимании правильно говорить о бошняцком языке как языке бошняков.

В БиГ три официальных языка, боснийский, хорватский и сербский. Первые два, напомню, используют латиницу, сербский – кириллицу. Правда, на постъюгославском пространстве свой язык при встрече людей из разных государств неофициально для удобства называют «BCHS» (по первым буквам боснийский-черногорский (црногорски)-хорватский-сербский). Так было, например, на Первом Босанско-герцеговинском славистическом конгрессе в Сараево в 2011 г. Да и латиница широко используется во всех постъюгославских государствах, в т. ч. и Сербии.

Опять же, не все жители БиГ хотят идентифицироваться как *боснийцы*. В одном из своих интервью президент Республики Сербской Милорад Додик сказал: «Я не босниец, я серб из Боснии»[19]. Это высказывание передает настроение многих сербов БиГ, хотя босниец – категория не этническая, означает гражданство. Как отмечает автор боснийского вебпортала в Швейцарии, «так же, к сожалению, думает и значительная часть боснийских хорватов. Это нельзя изменить никаким постановлением, декретом или силой. Они только сами могут это сделать, если бы захотели. А от этого зависит, станет ли когда-нибудь Босния нормальной страной. Абсурд в том, что столько боснийских сербов, как и боснийских хорватов, которые заседают в боснийском парламенте, боснийском правительстве, при этом четко говорят, что они не боснийцы??? У них в паспорте, в идентификационной карте... ясно написано, что они граждане БиГ, но их вожди и они вместе с ними говорят, что они не боснийцы??? Существует ли такое, где-либо еще на белом свете?»[20] Высказывание настолько показательное, что не могла не привести его.

Мировое сообщество всячески поощряет формирование общегосударственной боснийско-герцеговинской идентичности. В 2007 г. в рамках программы развития ООН для БиГ («United Nations Development Programme for Bosnia and Herzegovina») был проведен опрос жителей этого государства. Судя по нему, 57 % на первое место поставили этническую идентичность, тогда как 43 % отдали приоритет гражданской идентичности, т. е. самоопределились как граждане Боснии и Герцеговины (боснийцы). Вместе с тем, лишь 75 % опрошенных позитивно ответили на вопрос: «Наряду с самоидентификацией себя в качестве бошняка, хорвата или серба, считаете ли себя гражданином всей Боснии и Герцеговины?» В ходе того же опроса на наличие двойной идентичности, этнической и общегражданской, указали 41 % опрошенных[21].

О неоднозначном отношении к общегосударственной идентичности в БиГ свидетельствует, в частности, тот факт, что этнополитики, особенно накануне переписи населения, развернули кампанию против того, чтобы граждане БиГ самоопределялись по названию страны *как боснийцы и герцеговинцы*, что подразумевает государственную или региональную идентичность независимо от этнического самоопределения. И эта агитация, противоречащая догме национального единства, к сожалению, была весьма успешной. Число записавшихся в ходе переписи как боснийцы и герцеговинцы было весьма незначительно для того, чтобы можно было говорить о каких-либо изменениях в настроениях жителей БиГ. Это были преимущественно дети от смешанных браков либо граждане, недовольные этнополитической структурой страны. Встречаются случаи, когда некоторые граждане самоидентифицируются как *боснийцы* или как *герцеговинцы*. Не так давно, после шестимесячной правовой тяжбы Кемал Шалака своего сына Фарука смог зарегистрировать как боснийца по национальности[22].

[19] Ferid-Ferko Santic. Milorad Dodik: ja nisam Bosanac, ja sam srbin u Bosni // Bosanski web portal u Svajcarskoj. 04.12.2007. URL: http://www.camo.ch/dodikovanje.htm

[20] Ibid.

[21] UNDP Published a Major Research on Return, Identity, Politics and Social Trust. United Nations Development Programme for Bosnia and Herzegovina. 2007.07.07; Pulse of the citizenry. United Nations Development Programme for Bosnia and Herzegovina. 2007.07.07. P. 19–20.

[22] Oršolić Marijan. Život u sjeni konstitutivnih naroda: manjine u BiH // Prometej.ba 13.02.2015. URL: http://

Понятие *герцеговинцы* в качестве идентификационной категории, как правило, означает региональную принадлежность жителей Герцеговины, исторического и географического региона в южной части Боснии и Герцеговины. Как историческое и географическое понятие Герцеговина впервые упоминается в исторических источниках в 1454 г., более раннее название – Захумлье, Хум.

Югославы как идентичность

Наличие общегосударственной идентичности не новость для территории Западных Балкан. Одним из элементов государственной национальной политики СФРЮ было решение о выделении такой категории населения, как югославы. Используя конституционное право свободно определять свою идентичность или вообще не определять ее, часть населения называла себя югославами (Југословени). При этом в публикациях материалов переписей фиксировалось, что население, которое относит себя к югославам, так же как и лица, называющие лишь свою региональную принадлежность, поступают в соответствии с Конституцией СФРЮ: эти две категории населения страны объединялись в группу лиц, не определивших свою национальность[23].

Необходимо отметить, что в личных документах граждан СФРЮ национальность не указывалась. В Югославии было конституционно закреплено право граждан страны свободно определять свою этническую принадлежность или вообще не определять ее. Статья 170 Конституции СФРЮ, принятой в 1974 г., гласила: «Гражданину гарантируется свобода определения своей национальной принадлежности... Гражданин не обязан высказываться о том, к какому народу или какой народности он принадлежит, не обязан определять свою принадлежность к какому-либо народу или какой-либо народности»[24]. Право, закрепленное конституционными гарантиями, было внесено в Закон о переписи населения страны в 1991 г. и зафиксировано на бланке переписного листа[25]. Надо также сказать, что часть называвших себя югославами руководствовалась идеями югославянства, полагая, что в будущем неизбежно постепенное слияние народов Югославии в одну югославскую нацию.

Югославы впервые появились как специфическая группа в переписи 1961 г. Динамику их численности можно проследить на основе данных последующих переписей населения СФРЮ, которые проводились в 1971, 1981 и 1991 гг. Они показывают рост числа югославов, а затем постепенное их сокращение. По переписи 1961 г. их было 317 тыс. Наибольшее количество югославов зафиксировала перепись 1981 г. – 1 млн 219 тыс., что составляло 5,4 % населения страны. В 1981 г. большинство идентифицировавших себя как югославы проживали в Хорватии (379 тыс.), Боснии и Герцеговине (326 тыс.) и Центральной Сербии (272 тыс.), что составляло в Хорватии и Воеводине по 8,2 %, Боснии и Герцеговине – 7,9 %. В Словении было зарегистрировано 26 тыс. югославов (1,45 %), в Македонии – 14 тыс. (0,7), в Косово и Метохии лишь 2,5 тыс. (0,2). Как видно, Босния и Герцеговина на тот момент была на втором месте по числу назвавших себя югославами, доля которых в общем количестве югославов составляла 26 %.

Относили себя к югославам в первую очередь жители тех областей, которые отличает наибольшая пестрота этнического состава населения. В Сербии это Воеводина, в Хорватии – Славóния. В Словéнии самоопределялись как югославы, как правило, переселенцы из других республик, в Черногории – те, кто не знал, кем себя считать: сербами или черногорцами. В БиГ показатели численности югославов от переписи к переписи варьировались, что указывает на неустойчивость идентичности и зависимость ее от ситуации в стране. Во всяком случае, численность сербов и хорватов в БиГ постепенно сокращалась, а численность бошняков увеличивалась. Отметим, что в переписи 1953 г. абсолютное большинство мусульман (по вероисповеданию) Боснии и Герцеговины (89 %) записано югославами неопределившимися, и только 11 % – сербами или хорватами. По переписи 1961 г. из 3 277 948 жителей республики мусульманами (этническая принадлежность) объявили себя 842 248 человек, югославами неопределившимися – 275 883 человека, или 8,4 % населения. В 1971 г. в БиГ югославами назвали себя лишь 43 796 чел., или 1,2 % жителей, в 1981 г. число югославов вновь возросло до 326 316 чел., или 7,9 %, в 1991 г. чуть сократилось – 242 682 чел., или 5,6 % жителей БиГ (Табл. 2).[26]

Таблица 2

Динамика численности югославов и их доли в населении Боснии и Герцеговины (1953–1991 гг.)

Год переписи	Югославы (численность)	Югославы (процент)
1953	2 534 238	89*
1961	275 883	8,4
1971	43 796	1,2
1981	326 316	7,9
1991	242 682	5,6

* В эту категорию при переписи населения 1953 г. попали жители БиГ, исповедовавшие ислам (категория Мусульманин или Босниец/Бошняк в переписных листах отсутствовала).

www.prometej.ba/clanak/drustvo-i-znanost/manjine-u-bih/zivot-u-sjeni-konstitutivnih-naroda-manjine-u-bih-1896

[23] См., напр.: Popis stanovništva, domaćinstva i stanova 1981 godini // Statistićki bilten. Beograd, 1982. S. 8; Конституция СФРЮ. Белград, 1974 г. Ст. 170. С. 195–196.

[24] Конституция СФРЮ. Ст. 170. С. 195–196.

[25] Мијалковић А. У сусрет попису становништва 1992 // Политика. 13.V.1989.

[26] Материалы переписей населения см.: Stanovnistvo prema nacionalnoj pripadnosti, po popisima 1961–1991 // Federalni zavod za statistiku. URL: http://www.fzs.ba/Dem/Popis/NacStanB.htm

Мы не располагаем данными об этническом, социальном и возрастном составе населения СФРЮ, объявившего себя югославами. Однако отдельные публикации в специальной и периодической печати, а также собственные наблюдения свидетельствуют о том, что чаще всего к югославам относили себя люди, вступившие в этнически-смешанные браки, особенно их потомки; представители этнических меньшинств, проживавшие в иноэтничной, по преимуществу однородной в этническом отношении, среде; молодежь; люди с высшим образованием – чаще всего это были ученые и деятели искусства; офицеры; работники государственного сектора; члены Союза коммунистов Югославии.

Есть также основание полагать, что фактически людей, считавших себя югославами, было больше, чем по данным переписей. Возможно, это обусловливалось и чисто политическими факторами, в частности тем, что стартовые позиции людей, объявивших себя югославами, в том числе политических и общественных деятелей, значительно снижались в стране, где в центральных представительных и исполнительных органах паритетные доли участия республик и автономных краев были пропорциональны численности населяющих их народов и народностей[27].

Характерно, что проведенный еще в 1967 г. опрос среди студентов Загребского университета показал, что 70 % респондентов высказались за возможность использования термина югословен (югослав) и для определения этнической идентичности[28]. В свое время в СФРЮ поднимался вопрос о том, чтобы группа населения, считающая себя югославами, рассматривалась в качестве определенного этнического образования, а не как лица, не определившие своей национальности, т. е. не имеющие ее. Однако вопрос этот разрешения так и не получил[29].

После распада Югославии, как показывают результаты переписей, большинство тех, кто раньше называл себя югославами, стали идентифицироваться по этническому происхождению, но вместе с тем данная категория населения не исчезла полностью. Так, согласно переписи 2011 г., в Сербии проживало 23 тыс. югославов[30]. В Черногории по переписи 2003 г. было зарегистрировано 1,86 тыс. югославов[31], в Хорватии, судя по переписи, живет лишь 331 югослав[32], данных по переписи БиГ 2013 г. пока нет, но, вероятно, число назвавших себя югославами будет тоже незначительно.

Настроения хорватов Боснии и Герцеговины

Как известно, в результате военных действий в БиГ произошла перегруппировка населения по этническому принципу. Сейчас хорваты в БиГ наиболее гомогенно расселены в Западной Герцеговине, а также в Юго-Западной Боснии. Средняя Босния и Боснийская Посавина – исторически регионы со значительным хорватским населением, но после войны 1991–1995 г. их численность здесь существенно сократилась.

После провозглашения БиГ независимости и начала военных столкновений на ее территории, хорваты были первыми, кто организовался в политическом и военном отношении. Хорватские оборонительные силы созданы в декабре 1991 г., Хорватский совет обороны – в апреле 1992 г. В ноябре 1991 г. провозглашено создание хорватского объединения Херцег-Босна, которое в августе 1993 г. преобразовано в хорватскую республику Херцег-Босна. Хорваты воевали в те годы и с сербами, и с бошняками. Но уже в марте 1994 г. в Вашингтоне было подписано перемирие между хорватами и бошняками, объединившими свои территории в Федерацию Боснии и Герцеговины. Формально Республика Херцег-Босна прекратила свое существование в августе 1996 г.

Нельзя сказать, что боснийские хорваты безоговорочно отказались от своих амбиций в БиГ[33]. Среди хорватских политических партий в БиГ (HDZ, HSP, HSS, NSRZB, HKDU) существует консенсус о Федерации БиГ, но ни одна из них не исключает возможность возрождения хорватской федеральной единицы в составе БиГ, которая бы имела «многонациональный характер». Как пишут хорватские авторы, сегодня хорваты в БиГ имеют неудовлетворительное, подчиненное положение. В 2000 г. был закрыт их канал на государственном телевидении, территории с бошняцким населением имеют финансовый приоритет перед хорватскими землями, а в органах власти Федерации БиГ, в частности в парламенте, голоса бошняков часто имеют преимущество перед голосами хорватов[34].

---

[27] Кашуба М.С., Мартынова М.Ю. Новая этнополитическая карта Балкан.

[28] Зукович М. Югослав. Кто это? // Югославские новости. 1988. № 11; Т.М. Откуда толико Југословена? // Политика. 9.III.1989; А шта је Југословени? // Политика. 11.II.1990; и др.

[29] Boluña. Odgovor bez predrasuda // Vjesnik u srijedu. Zagreb. 6.VI.1967.

[30] Национална припадност. Попис 2011 // Сайт Република Србија. Републички завод за статистику. URL: http://webrzs.stat.gov.rs/WebSite/public/PublicationView.aspx?pKey=41&pLevel=1&pubType=2&pubKey=1454

[31] Popis stanovništva, domaćinstava i stanova u Crnoj Gori 2011. godine // Zavod za statistiku Crne Gore – Monstat. URL: http://www.monstat.org/userfiles/file/popis2011/saopstenje/saopstenje%281%29.pdf

[32] Stanovnistvo prema narodnosti – detaljna klasifikacija – popis 2011. URL: http://www.dzs.hr/Hrv/censuses/census2011/results/htm/H01_01_05/H01_01_05.html

[33] См., напр.: Kovačević Mate. Daytonske stranputice. Blokiranje Hrvata. Hrvatsko slovo, 21. prosinca 2007. S. 11.

[34] Lovrenović Ivan/ Bosanski Hrvati: esej o agoniji jedne evropsko-orijentalne mikrokulture, Durieux, Zagreb? 2002.

У определенных слоев хорватов вызывает недовольство, что в 2001 г. по настоянию международных посредников в БиГ был измен порядок выборов в органы власти. Если ранее, на основании конституций БиГ и Федерации БиГ, при выборах в Палату народов каждый народ выбирал своих кандидатов, т. е. бошняки выбирали бошняцких кандидатов, а хорваты – хорватских, то теперь бошняки могут голосовать за хорватских кандидатов и наоборот. Эти перемены привели к тому, что в качестве хорватских представителей смогли избираться кандидаты, которые не имеют поддержки у своего электората. Другими словами, Палата народов, призванная отстаивать интересы каждого из народов страны, превратилась в еще одну Палату представителей, выбираемую всем населением ФБиГ[35]. Ущемление своих прав видят хорваты и на локальном уровне. Для г. Мостар с преобладающим хорватским населением в 2004 г. Высоким представителем был утвержден особый устав (Статут), согласно которому в Городском вече ни один из народов не может иметь большинство. Таким образом, и хорватские избиратели, которых в городе в 4 раза больше, и бошняцкие имеют равное представительство в этом органе. Дискриминацию хорваты видят в том, что особый устав имеет только один город в БиГ, поэтому подобные правила не действуют в регионах, где живет мало хорватов[36].

Боснийские хорваты с ностальгией вспоминают о том, что во второй половине 1990-х гг. Хорватия на основании Соглашения об особых отношениях с хорватами БиГ и своей конституции, неоднократно оказывала своим собратьям в БиГ финансовую поддержку. В тот период хорватская часть Федерации БиГ имела лучшую социальную ситуацию, чем бошняцкая. По мнению хорватов, международные посредники слабо учитывают их интересы. Одним из показателей этого им кажется факт, что когда в 1996–1997 гг. хорваты, преимущественно те, которые ранее бежали из Средней Боснии, массово переселялись в местечки Дрвар, Гламоч и Грахово, занимая пустующие дома сербов, силы SFOR сочли это переселение незаконным и настояли на выселении хорватов из своих новых домов.

Разумеется, есть среди хорватов и сторонники централизации как надежного пути в объединенную Европу.

Язык в ракурсе идентичности

В Боснии и Герцеговине, как уже было сказано выше, официальные языки – боснийский (*босанский*), хорватский и сербский (хотя в конституции вопрос языка не прописан, но текст ее опубликован в трех вариантах).

В конституции РС (ст. 7) тоже официальными провозглашены три языка, но при этом в тексте на первом месте стоит язык сербского народа, а вторым назван *бошняцкий* (а не *босанский*. – *Примеч. мое*). Письменность на основе кириллицы и латиницы. На территории, где живут другие языковые группы, в служебном использовании и их языки и письменности[37].

В Федерации БиГ в настоящее время в официальном употреблении три языка и два алфавита. Коррективы были внесены в 2002 г. на основании поправок к Конституции. Первоначально же, согласно ч. 1 ст. 6 Конституции Федерации БиГ, принятой в 1994 г., официальными языками в Федерации были *босанский* и хорватский, письменность – латиница (о сербском речи не было). Дополнительные языки определялись как служебные каждой палатой Парламента Федерации, учитывая большинство голосов *бошняцких* делегатов и большинство голосов хорватских делегатов в Палате народов[38]. Эти языки могли использоваться также для коммуникации и в образовании[39].

Права национальных меньшинств на использование своих языков закрепил Закон БиГ о защите прав представителей национальных меньшинств от 2003 г. Позднее аналогичные законы были приняты в Федерации БиГ и в Республике Сербской. Они гарантировали право национальных меньшинств на использование своих языков при обращении в органы власти, в топографических и иных надписях при условии, что национальное меньшинство представляет в данной местности абсолютное или относительное большинство[40].

Вариативность названий языка подтверждает подробный анализ законодательных актов административных субъектов БиГ более низкого уровня, который был предпринят томским филологом Д.А. Катуниным. Он обратил внимание на различия в обозначении официальных языков в зависимости от преобладающего населения в той или иной административной единице – общине или населенном пункте. В преимущественно хорватских жупаниях (хорватское название кантонов) один из официальных языков законодательно именуется бошнячским, а в кантонах, где преобладают бошняки, – босанским. В статуте дистрикта Брчко также используется термин босанский. В Республике Сербской в большинстве документов язык номинируется как «язык сербского наро-

[35] Međunarodna zajednica i bosanskohercegovački Hrvati. Herceg-Bosna.org

[36] Ustavni Sud BiH proglasio statut Mostara neustavnim i naredio promjenu u roku 6 mjeseci. HercegBosna.org

[37] Ustav Republike Srpske. URL: http://skupstinabd.ba/ustavi/rs/ustav_hrvatski.pdf

[38] Ustav Federacije Bosne i Hercegovine. URL: http://eudocitizenship.eu/NationalElectoralLawsDB/docs/ustav_federacije_bosne_i_hercegovine.pdf

[39] Ustav Federacije Bosne i Hercegovine. URL: http://eudocitizenship.eu/NationalElectoralLawsDB/docs/ustav_federacije_bosne_i_hercegovine.pdf

[40] Zakon o zastiti prava pripadnika nacionalnih manjina Bosne I Hercegovine. Sarajevo, 2002. URL: http:///www.budimojprijatelj.com

да», «язык хорватского народа», «язык бошнячского народа»[41].

Можно констатировать, что в законодательстве БиГ отношение к троичности языка постепенно становится все более толерантным. Последующие редакции Конституций и статутов, которые первоначально не содержали положения о языке и алфавите, дополняются им. Вместе с тем по поводу названия языка/языков в боснийском обществе не первое десятилетие не утихает полемика. Название языка в БиГ – чисто политическая, а не лингвистическая проблема. На самом деле все население БиГ говорит на *штокавском* диалекте одного (?) языка, подобно жителям Сербии, Хорватии и Черногории. Как считают специалисты, грамматические различия в говорах региона незначительны, а лексические – редки. Государственные границы не формируют одновременно и языковые границы. По мнению хорватского лингвиста Мате Каповича, говор хорватов и сербов в БиГ имеет больше сходства между собой, чем с говором, распространенным в Хорватии и Сербии, да и там не везде говорят одинаково[42].

Но в постъюгославских государствах названия официальных языков соответствуют названиям государств. Поэтому логично, что и БиГ могла бы назвать свой язык по названию страны. Но сербы и хорваты, несмотря на то, что живут за пределами Сербии и Хорватии соответственно, не видят причин для переименования родных языков. Президент РС Милорад Додик утверждает, что термин *босанский* применительно к языку искусственен, но не возражает, чтобы бошняки называли свой язык *бошняцким* (*bošnjački*). Сараевские интеллектуалы в свое время сигнализировали общественности о том, что хорватский язык через СМИ внедряется в БиГ и даже назвали этот факт видом агрессии. Среди части хорватов эти заявления были восприняты как давление на них, с тем чтобы БиГ отказалась от хорватского языка.

Различия в языке имеют тенденцию к увеличению в процессе того, как сообщества устанавливают барьеры между собой, не заключают смешанные браки и учатся раздельно, придумывают новые слова, преследуя одну цель – сделать так, чтобы их язык как можно больше отличался от языка жителей соседнего села. Одни смотрят телевидение Сербии, другие – Хорватии. А третьи – подобно тому, как это происходит в других постъюгославских государствах, внедряют в язык архаизмы или локализмы из сельских диалектов (*hlopta* вместо общепринятого *lopta* – мяч, *hudovica* вместо *udovica* – вдова и др.). Вследствие того, что язык воспринимается как маркер идентичности, бошняки в последние годы форсируют распространение тюркизмов, которые после ухода Османской империи постепенно исчезали из употребления. Этому способствует и активный просмотр турецких сериалов, демонстрируемых местным телевидением. Бошняки, формирующиеся как этническая группа значительно позднее сербов и хорватов, стремятся сделать опорой для своего языка исламскую культуру и заимствования из турецкого, арабского и персидского языков.

Недавно опубликован словарь боснийского языка, который содержит 8300 тюркизмов[43]. Его автор и переводчик Фарук Ибрахимович утверждает, что, по крайней мере, половину из них можно услышать в повседневной жизни. Хорватские и сербские интеллектуалы высказывают мнение, что вряд ли стремление лидеров бошняков насытить свой язык тюркизмами будет способствовать тому, чтобы *боснийский* язык стал языком всех жителей БиГ. Пока же жители БиГ на вопрос о том, на каком языке они говорят, отвечают – на нашем ("naški"). Да и смогут ли простые обыватели разобраться в паутине языковых сходств и различий на своей земле? На филологическом факультете Сараевского университета на кафедре боснийского, хорватского и сербского изучается отдельно бошняцкая, боснийско-хорватская, хорватская и сербская литература. Одна небольшая страна, но четыре отечественных литературоведения.

Балканские языковые процессы как элемент национального вопроса

Для того чтобы лучше понять суть проблемы, обратимся к предшествующему опыту. Социолингвистические показатели демонстрируют важную роль лингвистической политики как компонента направления межэтнических отношений на Балканах. Здесь языковой вопрос был одним из ключевых при выработке концепции гармоничного сосуществования и в различные периоды решался он по-разному. Напомню, что еще задолго до возникновения первой Югославии, 28 мая 1850 г. в Вене крупнейшие сербские, хорватские и словенские ученые подписали так называемое *Литературное соглашение*. Его авторы выступали против смешения различных наречий и признавали наиболее целесообразным пользоваться только одним из них. Лингвистическая ситуация в первые годы существования Югославии отражала централистскую концепцию устройства страны. В 1954 г. на совещании в городе Нови Сад была принята резолюция, провозгласившая, что сербы, хорваты и черногорцы говорят на одном языке (хотя и имеющем две нормы произношения – экавскую и иекавскую и два алфавита – кириллицу и латиницу). Название языка сохраняло двучастность, но ставилась задача выработки единых правил правописания, которые после продолжительной работы были опубликованы в 1960 г.

[41] Катунин Д.А. Современное языковое законодательство Боснии и Герцеговины: становление и тенденции // Вестник Томского университета. Филология. Томск, 2009. № 1. С. 22–46.

[42] Kapović Mate. Uvod u indoeuropsku lingvistiku. Zagreb, Matica Hrvatska, 2008.

[43] Ibrahimović Faruk. Rječnik turcizama u bosanskom jeziku s tumačenjem I prijevodom na engleski jezik. Sarajevo, 2012.

Для лучшего понимания современной ситуации показательна эволюция вариантов названий языка, на котором говорят четыре южнославянских народа – хорваты, сербы, черногорцы и бошняки. В Конституциях республик 1946 г. в пределах этого лингвистического региона официальными были следующие языки: сербский и хорватский в Боснии и Герцеговине, сербский, хорватский и языки народностей в Сербии, хорватский или сербский в Хорватии, сербский в Черногории. С принятием Конституций 1963 г. язык стал называться сербо-хорватским в Конституциях Боснии и Герцеговины, Сербии, Черногории и хорватско-сербским в Конституции Хорватии. Согласно Конституциям 1974 г. в Сербии говорили на сербо-хорватском, в Боснии и Герцеговине на сербо-хорватском или хорватско-сербском. В Хорватии официально использовался «хорватский литературный язык – стандартная форма национального языка хорватов и сербов, живущих в Хорватии, который называется хорватским или сербским». Конституция Черногории вообще не упоминала официальный язык.

Следует отметить, что использование в политических целях, в том числе и для выяснения межэтнических отношений, различных лингвистических проблем постепенно стало традицией в СФРЮ. Так, в 1965 г. на съезде славистов в Сараево хорватские лингвисты выступили с критикой преобладания в языке населения БиГ сербской лексики за счет вытеснения хорватской. В 1966 г. от имени 140 хорватских интеллигентов и 18 хорватских научных и культурных центров была опубликована так называемая *«Декларация о названии и статусе хорватского литературного языка»*. В ней подчеркивалось отличие хорватского литературного языка от сербского, хотя исследования лингвистов говорят о том, что они сравнительно невелики. Недовольство хорватской интеллигенции вызывало стремление унифицировать литературный язык с преобладанием сербской лексики и норм произношения. Вскоре после появления Декларации 42 сербских писателя на своем годовом собрании подписали так называемые *Предложения для размышления* (опубликованы в газете «Борба» 3 апреля 1967 г.), в которых предложили считать Венское и Новисадское соглашения о языке утратившими силу и высказались за дальнейшее независимое друг от друга развитие сербского и хорватского языков. В то время стремление разделить языки было оценено как проявление национализма и подавлено политическими средствами.

Политизировались лингвистические вопросы и в других регионах Югославии. В частности, недовольство словенцев и македонцев вызывало то обстоятельство, что, несмотря на официальное равенство языков всех народов Югославии, сербско-хорватский, или хорватско-сербский язык, на котором говорило большинство населения, стал доминировать в официальном общении, в средствах массовой информации и т. д. Функции словенского и македонского языков сокращались не только на федеральном уровне, но и на территориях своих республик. У ряда словенцев, а вслед за ними и македонцев вызывало недовольство то, что названия государственных учреждений писались на двух языках, инструкции к товарам, титры фильмов и т. д. были на сербско-хорватском. Сербско-хорватский язык был обязательным предметом в школах на всей территории страны, тогда как словенский и македонский не изучались даже факультативно в сербско-хорватском лингвистическом ареале. В начале 1970-х гг. словенцы добились включения в школьные программы приграничных городов своего языка. Кроме того шла борьба за обеспечение конституционного равенства языков народов Югославии на государственном уровне.

Поправки к Конституции страны 60-х годов, а также Конституция 1974 г. еще раз урегулировали отношения между языками народов Югославии, сербско-хорватским, словенским и македонским, и провозгласили их равенство. Албанский и венгерский также сохраняли свои функции. В СФРЮ провозглашалось гарантированное Конституцией равноправие народов и народностей страны в самых различных его проявлениях, в том числе и в области языка и письменности (ст. 245, 246). Словенская Конституция 1974 г. обозначила словенский язык как служебный на своей территории (и в этнически смешанных регионах, населенных итальянцами и венграми) и лишила сербско-хорватский язык положения языка общения в республике. К сожалению, непонимание и конфликты между различными сторонами не только продолжались после 1974 г., но и обострялись.

В конце 1980-х гг. споры по этому вопросу вспыхнули с новой силой. Весной 1986 г. в Загребе состоялось совещание президиумов центральных партийных комитетов республик СФРЮ с участием языковедов. Была принята так называемая *Резолюция Загребского соглашения*, характеризовавшая языковую ситуацию в стране и намечавшая пути преодоления напряженности в этом вопросе. Однако переговоры на высшем уровне не помогли урегулировать ситуацию. Бурное обсуждение вызвала статья 1 Конституции Хорватии, гласившая, что в Хорватии находится в «употреблении хорватский литературный язык – стандартная форма народного языка хорватов и сербов в Хорватии, который называется хорватский или сербский». Дело дошло до того, что Конституционный суд СФРЮ в 1988 г. вынес заключение о ее неконституционности. Была предложена поправка, согласно которой в «СР Хорватии официально употребляется хорватский или сербский язык, стандартная форма народного языка хорватов и сербов в Хорватии, который называется и хорватским литературным языком, а также литературным языком сербов в Хорватии»[44]. После двухгодичного обсуждения двучленное название языка все-таки не было принято[45]. Произошедшее в Хорватии разделение сербско-хорватского (хорватско-сербского) языка на сербский и хорватский и официаль-

[44] Арсенић Р. Одложена одлука о називу језика // Политика. 22.06.1989.

[45] Там же.

ное признание лишь хорватского языка вызвало в то время негативную реакцию, особенно резкой она была в среде сербов, проживающих в Хорватии. В июле 1990 г. Сербская демократическая партия обратилась в Конституционный суд Югославии, а также в Скупщину СФРЮ, Союзное исполнительное Вече, Сабор СР Хорватии и его конституционную комиссию, выступая за единство сербского и хорватского языков и требуя изменить статью Конституции Хорватии, в которой зафиксировано, что «хорватский литературный язык является языком и сербов в Хорватии»[46].

В Черногории в 1990-е гг. вспыхнула борьба за чистоту национального языка, сопровождавшаяся известной долей агрессивности по отношению к другим. Иногда в подходе к языкам побеждала так называемая «объединительная» тенденция: был, например, поднят вопрос об «объединении южного албанского и северного албанского языков».

В средство выяснения отношений между народами превратились многие, казалось бы, чисто лингвистические проблемы. Такое явление наблюдалось, например, с письменностью на кириллице, которой пользуются сербы, черногорцы, македонцы, частично – бошняки. Следует отметить, что в последние десятилетия СФРЮ в сфере служебной переписки и документации в Сербии, так же как и в других республиках, написание латинским шрифтом было распространено довольно широко. В связи с этим и в периодической печати и в научной литературе появился целый ряд публикаций о письменности на латинице и кириллице. Здесь не место оценивать взгляды различных авторов, выступавших «за» и «против» использования той или иной письменности у народов, для которых кириллица была традиционной, в частности вопрос о том, какая из них больше соответствует фонетическим особенностям языка. Однако очевидно, что совершенно недопустимы те крайности, к которым нередко прибегают сторонники латиницы или кириллицы, когда первые, например, объявляют употребление кириллицы одним из проявлений великосербского национализма, а вторые призывают к полному отказу от латинской письменности и письму только на кириллице, считая ее определенным символом сербской культуры и не учитывая, что она, с некоторыми изменениями, распространена и среди других народов. При этом вопрос о целесообразности применения той или иной письменности, ее распространенности и т. п. вышел за рамки научной дискуссии и использовался как один из аргументов в политической борьбе. В частности, сербские националисты достаточно широко пропагандировали тезис об ущемлении права пользоваться письменностью на кириллице и подавлении ее латиницей как одном из показателей неравноправного положения в СФРЮ сербской культуры в целом[47].

В последние годы существования СФРЮ в периодической печати нередко появлялись сообщения, свидетельствовавшие о несоблюдении местными чиновниками положений Конституции о равноправии языков. В частности, на пограничных пунктах Словении с Австрией имелись случаи, когда служащие таможни, отделений банка, агентства «Компас» и др. отказывались принимать, или принимали после долгих и унизительных препирательств, в качестве уплаты таможенного сбора чеки только потому, что они были заполнены кириллицей, а не латиницей (в Словении пользуются письменностью на латинице). Такие поступки имели место по отношению к жителям Сербии, Македонии и др.[48]

В Хорватии и Словении были нередки случаи, когда в типографиях отказывались печатать продукцию на кириллице, хотя в республиках существовала полиграфическая база, позволявшая выпускать такую продукцию, причем достаточно высокого качества. В частности, была сорвана попытка напечатать плакаты на кириллице, приуроченные к созданию Сербского культурного общества «Саво Мркаль» в Кордуне и Бании (Хорватия)[49]. К концу 1980-х гг. выпуск печатных изданий на кириллице в этих республиках почти полностью прекратился. В ряде школ Хорватии учителя не хотели обучать детей письменности на кириллице, ссылаясь при этом на их нежелание. Учебники на кириллице не являлись обязательными даже в тех местностях, где в школах учились в основном сербские дети[50].

В хорватском городе Сплите и его окрестностях, где проживало около 40 тыс. сербов, практически невозможно было заказать на кириллице надпись на надгробном памятнике – ее или писали латиницей, или заказывали в Книне – в 100 км от Сплита[51]. Так проявлялось недружелюбное отношение к лицам другой национальности. Что касается этнических меньшинств (народностей по югославской терминологии), то их языки имели статус официальных или, в крайнем случае, равных на территориях распространения. С другой стороны, языковая политика общественного и индивидуального билингвизма поощрялась как необходимое условие общения, поскольку языки малочисленных этнических сообществ не могли быть включены во все сферы общения по демографическим

[46] Четник М. Вратити српски језик // Политика. 11.07.1990.

[47] Лукић Р. За и против ћирилице // Политика. 25.02.1989; Павловић П. Рачунари нису разлог за потискивање ћирилице // Политика. 19.08.1989; Пејин Ј. Ћирилица није заборављена, али се тихо потискује // Политика. 6.08.1989.

[48] Вујић М. Пожељна двојезичност // Политика. 7.01.1989; Цебаловић М. Устав СФРЈ не важи у Словенији!? // Политика. 15.04.1989; М.К. Словеначки царинници опет не признају ћирилицу // Политика. 18.05.1989; и др.

[49] Дмитровић Р. Срби у Хрватској више не пристају на неравноправност // Политика. 18.03.1990.

[50] Арсенић Р. Учење ћирилице зависи од воље наставника // Политика. 22.10.1989.

[51] Кашуба М.С., Мартынова М.Ю. Новая этнополитическая карта Балкан.

и экономическим причинам. Эта практика подвергалась сомнению в регионах концентрации больших этнических общин, относимых по югославской терминологии к народностям. В частности, наиболее активно этому сопротивлялись албанцы.

В постюгославских государствах названия официальных языков соответствуют названиям государств. Согласно ныне действующей конституции Сербии там на государственном уровне используется сербский язык и кириллическое написание и отмечается, что служебное использование языков национальных меньшинств определяется законом на основании конституции. В Хорватии официальный язык хорватский и латиница. В отдельных локальных единицах наряду с хорватским языком и латиницей может использоваться другой язык и другое написание, в том числе кириллица. В Черногории, где, кстати, в отличие от других постюгославских государств, отдающих в конституции приоритет титульному народу, по конституции «носителями суверенитета являются все, кто имеет черногорское гражданство», официальный язык – черногорский[52]. Кириллица и латиница равноправны. В служебном употреблении сербский, босанский, албанский и хорватский языки.

Таким образом на протяжении почти всего XX в. в бывшей Югославии государственный язык постепенно унифицировался под названием хорватско-сербский / сербско-хорватский язык. Сегодня из одного языка создано четыре: боснийский (бошняцкий), сербский, хорватский и черногорский.

Религия в контексте идентичности

Согласно переписи населения 1991 г., 40 % жителей БиГ исповедуют ислам, 31 – православие, 15 – католицизм, 14 % последователей других религий (более новые данные пока не опубликованы). Важно учитывать, что в БиГ, как в большей или меньшей степени на всем постюгославском пространстве, налицо исторический симбиоз этничности и конфессии. В случае с БиГ исторически сложилось так, что религия была и остается ключевой дефиницией, определяющей этническую дифференциацию населения. В этом отличие Балкан от некоторых других стран, где разграничительной линией был, например, язык. Как известно, босняки – мусульмане, сербы – православные, хорваты – католики. Более 90 % населения БиГ, по мнению экспертов, во время переписи населения, самоидентифицируются как последователи одной из трех доминирующих в БиГ конфессий – мусульманской, православной и католической. Впрочем, на сегодняшний день это не всегда показатель религиозности, но в значительной степени – приверженности своим корням и традициям. Вместе с тем очевиден и факт, что после распада Югославии, которая была светским государством, множество жителей новых государств повернулось к религии.

Фактор этномобилизации 1990-х гг. еще прочнее увязал религию с этничностью. А поскольку этничность в шкале ценностей поднялась на высочайшие позиции, она за собой потянула и всплеск религиозности. Новый политический истеблишмент использовал потенциал религии, а религиозные общины, находившиеся в положении маргиналов в предшествующей политической системе, получили основание для «обмена капиталом» с новой властью. В этот период все религиозные структуры и общины заняли значительно более высокие позиции, чем это было во времена СФРЮ. И это привело к сильнейшему влиянию религиозных институтов на политическую и общественную жизнь региона. Этномобилизация на Балканах, вероятно, не могла бы быть осуществлена столь успешно, если бы в ней не использовался религиозный фактор, религия как символ хранителя традиций и культуры народов. Значительное число жителей БиГ воспринимает религиозные символы как национальные, что не утратило актуальности и по сей день.

Межрелигиозные отношения в БиГ отражаются на состоянии общества в целом. Если где и актуально высказывание Ханса Кюнга, президента фонда «За глобальную этику», швейцарского теолога и католического священника, что «нет мира между народами без мира между религиями», так это в БиГ. Война 1990-х гг. на постюгославском пространстве в основе своей не была межрелигиозной, но конфликт так или иначе выражался в противостоянии последователей разных религий. Он нес в себе элементы религиозной символики, которыми совершенно очевидно стороны грубо злоупотребляли. Другой фактор, который необходимо учитывать, это симбиоз, начиная с 1990-х гг. и до сегодняшнего дня, религиозных объединений и политических партий, прежде всего этнонационалистических. Религия вернулась в общественную жизнь, политики стали использовать конфессиональный фактор для достижения своих целей, религиозные же деятели – использовать политику для освоения общественного пространства. Спустя 20 лет многие религиозные деятели по-прежнему сосредоточены на политике. Некоторые из них стоят на националистических позициях, но есть и те, кто призывает к диалогу.

Попыткой наладить межконфессиональный диалог стало создание в 1997 г. Межрелигиозного веча Боснии и Герцеговины. Этот орган видит свою задачу в том, чтобы «уменьшить предрассудки в обществе и пропагандировать важность межрелигиозного диалога и сотрудничества между религиозными общинами в БиГ; совершенствовать отношения церкви и религиозных общин с государством; связать Межрелигиозное вече БиГ с региональными и международными инициативами»[53]. В Межрелигиозном вече БиГ созда-

[52] Черногорский язык, ставший служебным в 2007 г., отличается от сербского двумя дополнительными буквами – мягкой š и мягкой ž. В результате черногорская азбука состоит из 32 букв.

[53] Интернет сайт Međureligijsko vijeće BiH. URL: http://www.mrv.ba/

но пять рабочих групп: правовая экспертная группа; группа по связям со СМИ; группа по образованию, группа по женским вопросам и молодежное объединение «Все вместе» («Svi zajedno»), объединяющее молодых людей разного вероисповедания.

За время существования веча были организованы десятки семинаров для детей, молодежи, женщин, священнослужителей, религиозных наставников, молодых теологов; проведен мониторинг и подготовлен экспертный доклад на тему «Состояние права на свободу веры в БиГ», инициирован ряд проектов и законов, нацеленных на повышение толерантности в обществе. Наиболее существенные достижения – проект закона о свободе вероисповедания и правовом положении религиозных организаций и верующих в БиГ, Глоссарий религиозных понятий, Книга об обычаях мусульман, православных, католиков и иудеев в БиГ, журнал «Религиозные возрения» (Religijski pogledi). По предложению веча в июне 2014 г. в этноселе Херцег в Меджугорье состоялся Первый конгресс верующих и была принята Декларация, провозгласившая целью Сети верующих при Межрелигиозном вече БиГ строительство гражданского общества через межрелигиозный диалог.

Несмотря на благородство помыслов инициаторов Межрелигиозного веча и взаимодействие высших слоев представителей всех религий в БиГ, приходится констатировать, что на более низких и локальных уровнях, когда декларации должны воплощаться в реалии, контакты между служителями культа минимальны. По словам профессора политических наук в Сараево Дино Обазовича, огромное число жителей БиГ имеет ошибочное представление о последователях иной веры, основанное на стереотипах[54]. По мнению эксперта, применительно к БиГ сложно говорить о светском государстве, но, с другой стороны, у верующих растет неприятие политизации религии. В БиГ присутствуют как десекуляризационные, так и секуляризационные тенденции. На индивидуальном уровне, как показывают исследования, религиозность не играет столь важной роли, как можно было ожидать, исходя из того, какое ей придается значение в политическом истеблишменте. Да и в общественной жизни усиливается светскость.

Но насколько религия устанавливает барьер, разделяет жителей БиГ, правда ли, что мусульмане и католики дискриминируются в РС, а православные – в Федерации БиГ? Почему, согласно недавно проведенному исследованию, 95 % жителей РС считает, что лучший сосед для них – серб и православный, да и в регионах, населенных хорватами и босняками, ситуация аналогична?

О силе креста и полумесяца в сегодняшней БиГ можно судить по разным признакам. Одним из наглядных показателей является отношение к сакральным объектам. После прекращения войны «борьба памятников» не закончилась. Общеизвестно, что в ходе боев были разрушены сотни мечетей и церквей. И это были не случайные попадания, противоборствующие стороны тем самым хотели продемонстрировать, кому принадлежит эта территория. До сих пор идут выяснения, чьих памятников пострадало больше. Многие из них восстанавливаются. Реконструкция церквей и мечетей идет стремительными темпами. Но, к сожалению, это не столько показатель духовных устремлений, сколько одно из проявлений национализма. О том, что ситуация постепенно исправляется, свидетельствует, например, тот факт, что с согласия властей Республики Сербской, полученного в 2001 г., восстанавливается мечеть Ферхадия в столице РС Баня-Луке (разрушена в 1993 г.). Приводятся данные о том, что всего с момента окончания войны в 1995 г. в БиГ были возведены 565 мечетей, из них 265 восстановлены[55]. Столь огромный объем работ стал возможным благодаря поддержке благотворительных организаций из стран Ближнего Востока. Отметим, что порой в облике обновленных мечетей проявляются элементы, больше свойственные архитектуре других мусульманских регионов. Это вызвано тем, что организации-доноры высказывают свои пожелания, которые боснийцам приходится учитывать. Международный фактор особенно силен в поддержке мусульман. Пример ответного шага – реконструкция церкви XIV в. монастыря Возучица, которую финансирует правительство Федерации БиГ и посольство ФРГ[56].

Образование как инструмент конструирования идентичности

Культурная память воссоздается на различных уровнях, распространяется через СМИ, памятники, библиотеки и т. д. Одним из наиболее действенных инструментов конструирования идентичности является образование. Оно имеет стратегическое значение, поскольку воспитывает будущие поколения. Чему учить и как учить, важно для любого государства, для постконфликтной БиГ же образование особо значимо, и в нем, как в зеркале, отражаются все проблемы общества.

Согласно Конституции БиГ, образовательная система формируется самостоятельно в каждой из автономных единиц: ФБиГ, РС, Брчко. При этом на уровне принятия решений и выработки программ как Федерация БиГ, так и РС исходят из стремления вы-

[54] Karabeg O. Zašto religije ne mire zavađene narode (интервью М. Вукомановича и Д. Обазовича с кор. Радио Свободная Европа 31.03.2013). URL: http://pescanik.net/2013/03/zasto-religije-ne-mire-zavadene-balkanske-narode/

[55] Забцевик А. Ислам в Боснии: десять лет после войны // Islam online. 25.04.2007. URL: http://www.islamonline.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=123:2009-05-20-11-51-31&catid=23:culture&Itemid=58

[56] Почела обнова манастира Возућица код Завидовића // Информативна служба митрополије Добробосанске. 14.03.2007. URL: http://www.mitropolijadabrobosanska.org/2007-3.html

полнить условия, необходимые для присоединения к Евросоюзу. Стратегические решения, принимаемые на государственном уровне, включают организацию координации вопросов стратегического значения и согласования общих стандартов, исходя из европейских образовательных принципов, представленных поддержанными международным сообществом проектами реформы образовательной системы.

Тем не менее многие факты дают основание считать, что в БиГ образование поделено по этническому, языковому и религиозному принципу. В первую очередь это касается таких предметов, как история, география, язык, музыкальная и художественная культура. Совершенно очевидно, что эти дисциплины используются как инструмент формирования коллективной идентичности. Образование политизировано, и сегрегация оправдывается страхом ассимиляции. Все группы хотят сохранить свой язык, культуру и традиции. Процесс обучения ведется по разным программам, причем учителя часто в зависимости от своих убеждений вносят коррективы даже по тем вопросам, по которым удалось достичь хотя бы минимального согласования.

В Федерации БиГ есть такой феномен, как «две школы под одной крышей», в детском коллективе хорваты и бошняки разделены и практически не общаются между собой. Сегрегацию усугубляет тот факт, что часть здания школы может быть благоустроена и отремонтирована, а другая выглядит бедно. Порой школы разделены и на три части. Особенно проблематично то, что представители разных этнических групп лишены взаимного контакта. Лишь в дистрикте Брчко, который не входит ни в одну из федеральных единиц, есть мультиэтничные школы, где вместе учатся дети из всех этнических групп.

Показателем укрепления позиций бошняков в стране служит, например, тот факт, что в самом начале 2014/2015 учебного года в ультимативном порядке в с. Бешпель (округ Яйце в БиГ) родители детей-бошняков выступили против их обучения в местной школе совместно с детьми-хорватами на том основании, что вот уже 15 лет образование ведется на хорватском языке и по хорватским программам. (Бошняков и хорватов в школе одинаковое количество.) Хорваты, комментируя этот факт, иронизировали, что их детей в других школах никто и не спрашивает, чему и как их учить[57].

Особую проблему представляет интерпретация событий недавнего прошлого, военных событий 1990-х гг. Последствия тех кровавых дней видны повсюду, но война не комментируется в школьных учебниках. Курс современной истории заканчивается фактом создания государства БиГ, а война лишь констатируется вскользь. В 2002 г. было принято решение исключить эту тему из учебных программ, поскольку стороны не смогли прийти к консенсусу об ее истолковании. Международное сообщество и министры образования сочли, что три разных подхода к причинам и следствиям противостояния нанесут урон стране. Можно сказать, что окончание войны не погасило до конца конфликт, который все еще существует в БиГ и очевиден в системе образования. Хотелось бы отметить, что Дейтонские соглашения устанавливают лишь право каждого гражданина на образование, но в них не говорится об образовании как инструменте достижения примирения сторон и воспитания толерантности. Пока достичь гармонии в образовательной сфере не удается.

О сложности проблемы, в частности, свидетельствует тот факт, что отнюдь не однозначную реакцию вызвала инициатива властей БиГ ввести религиозное образование для детей в светских образовательных учреждениях. Кто-то приветствовал это начинание, но кто-то усмотрел в этом факт дискриминации, другие – условие для сегрегации, были и те, кто сопротивлялся навязыванию религиозности. Дело в том, что в школах преподаются основы религии лишь для последователей наиболее распространенной в регионе конфессии: там, где живут босняки, – это ислам, в сербской среде – православие, у хорватов – католицизм. Религиозные меньшинства оказываются в наихудшем положении. С 2000 г. обсуждается возможность введения в школе такого предмета, как «Культура религий». Но попытка внедрить внеконфессиональное религиозное образование тоже потерпела фиаско. Когда в кантоне Сараево в 2011 г. тогдашний министр образования и науки Эмир Сулягич принял решение об исключении оценки по религиоведению при подсчете среднего балла ученика, это породило недовольство в обществе. Свои действия он объяснил стремлением устранить дискриминацию тех детей, которые не посещают данные уроки (в кантоне Сараево это было исламоведение). Кончилось тем, что министр подал в отставку[58]. Политика продемонстрировала свое бессилие перед религией, поскольку начинание вызвало критику лидеров всех конфессий.

В 2008 г. в Сараево было проведено анкетирование 500 родителей детей от 3 до 12 лет. Оно показало, что 66 % родителей в БиГ или 63,6 % в Сараево согласны, что надо преподавать религию в школе в каком-либо виде. Показательно, что только 8,3 % из них сами тоже посещали уроки по религии в школе. При этом значительно меньше тех, кто придерживается мнения, что религию нужно преподавать детям до 6 лет. Лишь 21 % родителей согласен с этим[59]. Ситуацию усложняет тот факт, что уроки по религии в школах и детских садах Сараево сводились, как уже было отмечено, к преподаванию ислама. Азы католицизма,

[57] Popovic A. Bosnjaci ne zele da njihova deca ide u skolu s hrvatima // Vecerni list. 19.09.2014.

[58] Aganovic A. Religijsko obrazovanje I diskriminacija // Ednakost. 17.07.2013. URL: http://jednakost.ba/site/arijana-aganovic-religijsko-obrazovanje-i-diskriminacija/

[59] Piše: Centar za istraživačko novinarstvo. Vrtići: čija je zadnja? 23.03.2009. URL: http://www.cin.ba/vrtici-cija-je-zadnja/

например, можно изучить в образовательных центрах при религиозных организациях. Директор одного из детских садов в г. Сараево приняла решение отменить елку по случаю Нового года и раздачу подарков Дедом Морозом. Хотя раньше новогодний праздник (или Рождество) отмечали в БиГ все, независимо от вероисповедания. Мама четырехлетней девочки Саня Жигич-Вучак рассказывает, что детям, которые посещают в детском саду занятия по исламу, раздают сладости, и она не может объяснить дочери, почему той нельзя в этом участвовать. По словам молодой женщины, в ней перемешаны все три национальности, она не покидала город во время войны, а из-за проблем с ребенком готова сменить место жительства. Решение властей кантона о финансировании преподавания религии (имеется в виду ислам) лишь подлило масла в огонь.

Но, как уже говорилось, в обществе отношение к преподаванию религии детям неоднозначно. Приведу несколько высказываний экспертов. По словам советника Министерства образования и науки кантона Сараево Сретко Жмутича, школы обязаны обеспечить преподавание религии представителям всех конфессий, но реально лишь мусульмане проявили интерес. Как считает эксперт, правильнее бы было сосредоточить преподавание религии в религиозных школах, тем более, что сеть этих учреждений достаточно распространена[60]. Профессор этики и философии на факультете политических наук в Сараево Азим Муйкич думает, что распределение детей по классам в зависимости от вероисповедания будет иметь ужасные последствия в будущем. Ребенок с ранних лет, в самом начале социализации, ощущает себя иным, другим, отверженным. Это создает предпосылки для воспитания нового доктринального поколения. Психолог Байрактаревич усматривает в этом сегрегацию и говорит, что не хочет объяснять своим детям, что их отличает друг от друга.

Народные традиции: уроки прошлого и перспективы на будущее

Обратимся к этнографическим данным. Зададимся вопросом, можно ли применительно к БиГ говорить о единой культуре и традиции, или здесь имеет место параллельное сосуществование трех разных традиционных культур? Сейчас сербы заселяют преимущественно северо-восточные районы, хорваты – южные, западные и северо-западные области, в то время как большинство бошняков проживает в центре страны. Но со времен Османской империи и в последующие времена смешанность проживания, особенно в городах была типична для региона. В недалеком прошлом, как показывают материалы переписей, многие поселения были смешанными. Так, по данным 1981 г. в БиГ лишь 13 общин на 80 % были моноэтничны; в населении 66 общин одна этническая группа составляла от 50 до 80 %, в 28 общинах доля ни одного народа не превышала 50 % населения[61]. На протяжении столетий представители разных народов жили по соседству, вместе работали, делили будни и праздники, ходили в гости и дружили семьями, вступали в брак. Да и говорили на одном языке, диалектные различия в местных говорах есть, но они региональные, не связаны с этнической принадлежностью. Веротерпимость и толерантность были естественны в таких условиях. Религиозность не была ортодоксальной.

Показательный пример – межэтнические браки. Степень их интенсивности есть продукт и следствие определенной социально-экономической и этнокультурной ситуации в стране. Следовательно, их исследование может служить одним из индикаторов межэтнических отношений в разных исторических, политических, социально-экономических ситуациях. Характерно, что в начале 1980-х гг., согласно анкетному опросу студентов Сараевского университета, 77,4 % опрошенных полагали, что национальность брачующихся второстепенна, 15,3 считали этот критерий важным, 6,2 – необходимым и 1,4 % не дали ответа[62]. И хотя уровень межэтнической брачности в БиГ был ниже общеюгославского и составлял в 1970–1980-х гг. приблизительно 12 %, во второй половине XX в. выбор супруга другой национальности был здесь обычным явлением[63]. Несмотря на рост этнического самоопределения, особенно у боснийских мусульман в силу официального предоставления им статуса конституционного народа, в тот период постепенно исчезали различия, отделявшие мусульман от соседнего христианского населения, в быт широко проникли европейский костюм, тип дома и утвари. Теперь Сараево – восточный город, по улицам которого ходят женщины в хиджабах, в витринах магазинов красуются восточные наряды, а лавочки торговцев полны традиционных для Востока товаров. Причем мусульманские традиции возрождаются в молодежной среде. Можно наблюдать маму средних лет в мини юбке с дочкой – девушкой в хиджабе. Очевидно, что всплеск роли этнического фактора в жизни общества привел к возрождению и актуализации традиционной культуры как маркера идентичности. Падение доли межэтнических браков с последнего десятилетия XX в. являлось отражением общего ухудшения межэтнических отношений в регионе.

[60] Piše: Centar za istraživačko novinarstvo. Vrtići: čija je zadnja? 23.03.2009. URL: http://www.cin.ba/vrtici-cija-je-zadnja/

[61] Подсчитано по: Посебна обрада становништва, домаћинстава и станова у 1981 година. Документација СЗС. Цит. по: Спасовски М., Живковић Д., Степић М. Этнички састав становништва Босне и Херцеговине. Београд. С. 96–104.

[62] Бромлей Ю.В., Кашуба М.С. Брак и семья у народов Югославии. М., 1982. С. 65.

[63] См. подробнее: Мартынова М.Ю. Балканский кризис: Народы и политика. М.: Старый сад, 1998. С. 96.

Это сейчас бошняки задумались, нужен ли их детям Дед Мороз. В недалеком прошлом наряду с праздниками, предписанными исламом, – рамаданом, курбан-байрамом, мевлудом и др. боснийские мусульмане соблюдали многие христианские обычаи. Например, Рождество было любимым праздником у всех жителей БиГ, в том числе и у мусульман. В этот день они не работали, принимали гостей или сами ходили в гости, подобно тому, как делают здесь христиане, зажигали рождественское полено – бадняк (бадњак). Этнографы 1960-х гг. отмечали, что в окрестностях села Високо мусульмане, как и православные устраивали ритуальные шествия волков (вукове). На Пасху христиане дарили своим приятелям – мусульманам крашеные яйца. Во времена Югославии местные мусульмане почитали и отмечали дни христианских святых Георгия, Ильи, Прокопия, Петра, Варфоломея, Ивана и др. Мусульмане, как и христиане, исполняли в эти дни различные магические обряды, связанные с древним культом плодородия. Так, например, на Спасов день крестьяне шли в горы и одаривали пастухов молоком, каймаком и лепешками, а те брызгали друг на друга молоком. Накануне дня святого Петра обходили стада с зажженными факелами. В дни святого Георгия и Дмитрия как христиане, так и мусульмане заключали обычно договоры и различные сделки[64]. Обычаи и обряды бошняков представляют собой сложное смешение древнеславянских, возможно дохристианских, христианских и мусульманских элементов. Характерно, что иногда в обрядах сохраняется христианская терминология, хотя содержание их изменилось. Так, например, церемония заключения брака, которую исполняет судья – кадия, называется венчанием, хотя собственно венца нет. За оформлением брака следует свадьба, в которой сочетаются как народные славянские обычаи, так и элементы исламских традиций[65]. Может быть, с точки зрения чистоты религии это и некое отступление от нормы, зато показательно в плане симбиоза культур и толерантности к иному.

Влияние турецкой культуры и проникновение тюркизмов в язык заметно выражено в ремесленном производстве и утвари (изделия из металла, вышивка золотом и шелком, ковроткачество и др.), пищевом рационе и др. Характерно, что в производственную сферу тюркизмы не проникли. Восточный облик до сегодняшнего дня сохраняет планировка многих городов и архитектура зданий (базары, ремесленные кварталы, махалля, высокие заборы и т. д.). Интерьер жилья тоже несет в себе восточные черты (деление дома на мужскую и женскую части, ковры, восточная посуда и т. д.). Исламские нормы проявляются в семейном укладе, семейных традициях, обычаях и обрядах.

Восточные традиции и религия, конечно, влияют на нормы этикета в Боснии и Герцеговине. В мусульманских районах страны соблюдаются многие традиционные для исламских государств правила приличия – при входе в дом принято снимать обувь; считается, что брать пищу, деньги и различные предметы следует правой рукой; ступни ног не должны быть направлены в чью-либо сторону и т. д. Нельзя обходить молящихся спереди, не положено есть на ходу или стоя, а также смотреть в лицо человека, который ест. Тем не менее бошняки несколько отличаются от своих единоверцев довольно демократичными нормами в одежде и в быту – женщины свободно носят наряды западного стиля (хотя многие покрывают голову, особенно в случаях религиозных мероприятий), некоторые бошняки даже употребляют алкоголь, который в исламе официально запрещен. Здороваясь, местные жители, независимо от вероисповедания, приветствуют друг друга рукопожатием (но во время рукопожатия не принято смотреть в глаза собеседнику).

Взаимовлияние культур проявляется во многих традициях региона. В частности, это заметно в кулинарных предпочтениях. Как и везде на Балканах, кухня жителей Боснии и Герцеговины сформировалась в результате смешения южнославянских, турецких, германских и средиземноморских гастрономических традиций. Основа местных блюд – мясо и овощи, причем если в мясных продуктах заметно турецкое влияние, то в отношении овощей и зелени боснийцы имеют много общего с соседями из средиземноморского региона. От славян унаследовано обилие молочных продуктов, в первую очередь сыра, и употребление в пищу хлеба и зерновых. Не только боснийская, но и сербская кухня впитала в себя многие восточные элементы. Сербские и боснийские блюда схожи, при этом в Боснии чаще используется для заправки растительное масло, тогда как в сербских районах предпочитают каймак – густые сливки, приготовленные по особой технологии (что интересно, каймак считается традиционным блюдом многих тюркоязычных народов, т. е. в этом отношении на Балканах сербы оказались более «отуреченными», чем бошняки). Кофе повсеместно любимый напиток. Правда, если раньше его называли кофе по-турецки, теперь это «сваренный», «наш» или «отечественный» кофе.

О том, какое значение придает общественность БиГ пестованию своего культурного достояния, свидетельствует тот факт, что в 2001 г. в Сараево был открыт Бошняцкий институт. Его основой стал одноименный институт, основанный в 1988 г. в Цюрихе энтузиастом Адилом Зулфикарпашичем, который эмигрировав из БиГ в 1946 г., на протяжении полувека собирал всевозможные материалы, связанные с его исторической родиной. Это один из крупнейших в стране культурных комплексов, стоимость его содержимого превышает 100 млн $. В комплексе зданий располагается библиотека, архив письменных источников, видио- и аудиоархив, коллекция живописи, кабинеты для научно-исследовательской работы, читальные залы, конференц-зал и другие помещения.

Еще один показательный пример: фонд «Bosnjaci», в сфере интересов которого поддержка образования, науки, культуры, экономики, финансовая и социаль-

[64] См., напр.: Југословнески муслимани // Народи Југославије. Београд, 1965. С. 214–215.

[65] Там же. С. 214.

ная поддержка бошняков, на 2014–1915 г. выделил 140 студенческих стипендий, из которых 50 профинансировано из Кувейта[66].

На федеральном канале телевидения БиГ несколько лет назад шли бурные дискуссии по поводу идентичности бошняков[67]. Они были спровоцированы тем фактом, что во время футбольного матча Турция – Хорватия на чемпионате Европы 2008 г. значительная часть бошняков болела за Турцию. Как писали СМИ, в городах с преобладающим бошняцким населением, как впрочем, и в г. Мостар, болельщики размахивали турецкими флагами и скандировали «Это Турция!»[68]. Правда, были и противоположные мнения. Например, министр культуры кантона Сараево, актер Эмир Хаджихафиизбегович утверждал, что это не правда и что большинство бошняков болело за хорватов[69]. Вместе с тем, как говорят, в БиГ не было зафиксировано ни одного общественного скандирования в поддержку хорватской команды. Турецкие флаги используются и во время других массовых событий, в частности на памятных мероприятиях, посвященных геноциду в Сребренице, были люди с турецкими флагами. Опять же, в других слоях бошняков это вызвало осуждение.

Многие топонимы БиГ связаны с историей османского периода. Например, в Сараево есть улица османского военачальника славянского происхождения Мехмед-паши Соколовича, а в Бихаче – улица османского султана Сулеймана Величавого и улица Мехмед-паши Бишчевича. Многие культурные учреждения и организации бошняков в БиГ носят имена, относящиеся к Османскому периоду. Например, бошняцкий ансамбль из Сараево назван в честь османского султана Мехмеда II Фатиха (Завоевателя), покорившего Константинополь, а затем Сербию, Герцеговину, Албанию и др.

Об определенном ренессансе Османского прошлого и внимании к турецкой составляющей своей культуры со стороны бошняков свидетельствуют и другие факты. Мустафа Церич, духовный вождь боснийских мусульман, во время посещения премьер-министра Турции заявил: «Турция – наша мать, так было и так будет» и «Мы турки по нашему историческому происхождению и идентичности, связанной с исламом, который нам принесли турки»[70]. Министр иностранных дел Турции Ахмед Давутаглы во время открытия Турецкого культурного центра в Сараево в 2009 г. под бурные аплодисменты присутствующих заявил, что «Сараево – турецкий город, а бошняки его и Боснии хозяева». Кроме того, на открытии конференции «Османское наследие и мусульманские общины на Балканах сегодня» турецкий министр дал оценку Османскому владычеству в БиГ, как исключительно позитивному явлению в ее истории, а ислам – ее аккультурацией. Он назвал его «Золотым веком Балкан»[71].

Жизнь в тени «конституционных» народов: национальные меньшинства

О роли этнического фактора в нациестроительстве БиГ свидетельствует тот факт, что представительство в органах управления страной зависит не от личностных качеств любого гражданина, но напрямую связано с его этнической идентичностью. При этом представители этнических меньшинств оказываются как бы в тени у трех «конституционных» народов. Прочих, правда, не так много – чуть более 4 % населения (табл. 3), но у них есть повод быть недовольными своим положением в государстве. Согласно принятому как на федеральном, так и на уровнях ФБиГ и РС в 2003 г. закону о защите прав представителей национальных меньшинств[72] этот статус имеют представители 17 этнических групп. Среди них – албанцы, венгры, евреи, итальянцы, македонцы, немцы, поляки, румыны, русские, русины, словаки, словенцы, турки, украинцы, цыгане, черногорцы, чехи. Закон защищает право этих групп на сохранение культуры, обычаев, традиций, языка, письменности, образования, религиозной свободы и др. Но в соответствии с Конституцией и законом о выборах как политические субъекты в БиГ прописаны три «конституционных» народа (меньшинства фигурируют как «остальные»). Вследствие того, что детально прописывается очередность занятия тех или иных постов представителями бошняков, сербов и хорватов, все прочие оказываются вне выдвижения на высшие государственные должности – на пост президента, на место в законодательных органах и на многие другие позиции в общинах и кантонах.

Это послужило причиной того, что Дерво Сейдич и Якоб Финци, представители цыганской и еврейской общин, обратившись в Европейский суд по правам человека в Страсбурге, выиграли дело. Суд 22.12.2009 г. обязал БиГ изменить конституционно-правовое устройство страны. Было доказано, что БиГ в настоящий момент является единственным государством, нарушающим Протокол № 12 Европейской конвен-

[66] Сайт фонда «Bosnjaci». URL: http://www.fondbosnjaci.co.ba/

[67] Jeli Turska mati Bosnjacima? // Lan wars. 30.11.2008. URL: http://www.lan-wars.com/content/view/2486/2/

[68] Mostarski muslimani porucuju: "Ovo je Turska" // Добавлено на YouTub 16.07.2009. http://www.youtube.com/watch?v=J4FjGGIgc3E

[69] Emir Hadzihafizbegovic: Odgovorno tvrdim da je vecina Bosnjaka navijala za Hrvate // Index. 24.06.2008. URL: http://www.index.hr/vijesti/clanak/emir-hadzihafizbegovic-odgovorno-tvrdim-da-je-vecina-bosnjaka-navijala-za-hrvatsku-protiv-turske/392403.aspx

[70] http://hr.wikipedia.org/wiki/Bo%C5%A1njaci

[71] Miloš Petar i Landeka Miroslav. Turski minister u Sarajevu: Obnovit ćemo otomanski imperij na Balkanu // Slobodna Dalmacija. 2710.2009. URL: http://www.slobodnadalmacija.hr/BiH/tabid/68/articleType/ArticleView/articleId/76213/Default.aspx

[72] Zakon o zaštiti prava pripadnika nacionalnih manjina. URL: http://bhric.ba/dokumenti/BHS%202%20Zakon%20o%20manjinama.pdf

ции о правах человека. Но решение до сих пор не реализовано. Представители Евросоюза упорно напоминают, что без корректировки законодательства БиГ не может претендовать на вступление в эту организацию.

Необходимо отметить, что в 2008 г. по решению Парламента БиГ было создано Вече национальных меньшинств БиГ как совещательный орган при Парламенте страны. Вече состоит из 12 членов. Председателем избран Наджад Йусич, цыган по национальности. Существует также Союз национальных меньшинств Республики Сербской и соответствующий орган в другой части страны – Федерации БиГ.

Активизации этих структур способствует тот факт, что Миссия ОБСЕ в БиГ одну из своих важнейших задач видит в увеличении влияния представителей меньшинств на процессы, происходящие в государстве, способствовании их более интенсивному политическому, экономическому и культурному включению в жизнь страны. Работа Миссии сфокусирована на создании платформы представительства интересов меньшинств, развитии сети их организаций, которые бы могли лоббировать потребности данной группы населения.

Особое внимание уделяется образовательным программам. Это направление деятельности Миссии стартовало в 2004 г., когда План действий в сфере образовательных потребностей цыган и представителей других национальных меньшинств БиГ, поддержанный и разработанный Миссией, был подписан всеми министрами образования страны. Миссия поддер-

Таблица 3

Этнический состав населения Боснии и Герцеговины по данным переписей 1961–1991 гг.[1]

	Всего				Структура в %			
	1961	1971	1981	1991	1961	1971	1981	1991
Всего	3 277 948	3 746 111	4 124 256	4 377 033	100,0	100,0	100,0	100,0
Самоопределились как								
Македонцы	2391	1773	1892	1596	0,1	0,1	0,1	0,1
Мусульмане[1)]	842 248	1 482 430	1 630 033	1 902 956	25,7	39,6	39,5	43,5
Словенцы	5939	4053	2755	2190	0,2	0,1	0,1	0,1
Сербы	1 406 057	1 393 148	1 320 738	1 366 104	42,9	37,2	32,0	31,2
Хорваты	711 665	772 491	758 140	760 852	21,7	20,6	18,4	17,4
Черногорцы	12 828	13 021	14 114	10 071	0,4	0,4	0,4	0,2
Югославы	275 883	43 796	326 316	242 682	8,4	1,2	7,9	5,6
Албанцы	3642	3764	4396	4925	0,1	0,1	0,1	0,1
Венгры	1415	1262	945	893	0,1	0,0	0,0	0,0
Евреи	381	708	343	426	0,0	0,0	0,0	0,0
Итальянцы	717	673	616	732	0,0	0,0	0,0	0,0
Немцы	347	300	460	470	0,0	0,0	0,0	0,0
Поляки	801	757	609	526	0,0	0,0	0,0	0,0
Румыны	113	189	302	162	0,0	0,0	0,0	0,0
Русины[2)]	6136	141	111	133	0,2	0,0	0,0	0,0
Русские	934	507	295	297	0,0	0,0	0,0	0,0
Словаки	272	279	350	297	0,0	0,0	0,0	0,0
Турки	1812	477	277	267	0,1	0,0	0,0	0,0
Украинцы[2)]	...	5333	4502	3929	...	0,2	0,1	0,1
Цыгане	588	1456	7251	8864	0,0	0,0	0,2	0,2
Чехи	1083	871	690	590	0,0	0,0	0,0	0,0
Остальные	811	602	946	17 592	0,0	0,0	0,0	0,4
Не указали национальность	...	8482	17 950	14 585	...	0,2	0,4	0,3
Региональная принадлежность	...	...	3649	224	...	...	0,1	0,0
Нет данных	1885	9598	26 576	35 670	0,1	0,3	0,7	0,8

1) В переписи 1961 г. мусульмане зафиксированы как «Мусульмане в этническом смысле», а в 1971 г. как «Мусульмане в смысле народности».

2) До переписи 1971 г. русины и украинцы учитывались вместе.

[1] Bosna i Hercegovina. Federacija Bosne i Hercegovine. Federalni zavod za statistiku (Bosna and Hercegovina. Federation of Bosna and Hercegovina. Institute for Statistics FB&H). URL: http://www.fzs.ba/Dem/Popis/NacStanB.htm

живает образовательные учреждения, внедряющие языки меньшинств в школьное образование. Кроме того, она рекомендует общеобразовательным школам шире внедрять специальные курсы о меньшинствах. При поддержке образовательной программы «Открытая Европа» (Open Europe Scholarship Scheme, OESS) в 2008–2009 гг. подготовлены учебные материалы и пособия об истории, культуре и традициях национальных меньшинств БиГ, а также методические разработки для учителей[73]. С 2010 г. Миссия начала реализацию проекта «Калейдоскоп», который направлен на то, чтобы помочь молодым людям «лучше понять» представителей национальных меньшинств как «часть повседневной жизни общества». В 2010 г. так называемый Пересмотренный план действий в сфере образовательных потребностей цыган был подписан Советом (Вечем) министров БиГ. Он ставит своей целью одинаковые возможности для качественного образования на всех его ступенях, с целью дальнейшей интеграции «маргинализованных» детей в общество[74].

В декабре 2014 г. была принята «Стратегическая платформа по решению вопросов национальных меньшинств БиГ»[75]. Она включает три части в соответствии с поставленными задачами: анализ положения национальных меньшинств в стране; подготовка документов Стратегической платформы; усовершенствование работы государственных органов по реализации этой платформы и обеспечению прав меньшинств.

Хотелось бы отметить, что политика активизации части населения БиГ, относящего себя к представителям тех или иных меньшинств, будет способствовать формированию и укреплению этнической составляющей их идентичности. Поспособствует это, надо думать, также и сохранению культурной сложности населения страны. Вероятно, подобные действия дадут понять «этнотриаде» БиГ – бошнякам, сербам и хорватам, что необходимо преследовать не только личные интересы, но и не забывать об интересах соседей. Но станут ли эти соседи родственниками? Насколько подобная политика будирования этнических амбиций одной части населения, пусть малочисленной, будет способствовать ослаблению тех же амбиций у трех преобладающих групп населения? При всех своих благих намерениях, сможет ли подобная политика стимулировать формирование единой боснийской гражданской нации?

Перспективы евроинтеграции: от дейтонской БиГ к брюссельской

Многие вопросы социальной политики БиГ, в том числе и те, которые влияют на идентичность ее населения, в значительной степени обусловлены, стремлением руководства БиГ к евроинтеграции. Вступление в ЕС является одним из главных внешнеполитических приоритетов БиГ. Определенный вектор здесь задает тот факт, что в Боснии и Герцеговине с момента окончания войны 1992–1995 г. и до сих пор действует миротворческая операция Евросоюза EUFOR Althea. Совет по выполнению Мирного соглашения и Верховный представитель ООН по Боснии и Герцеговине обладают официальным мандатом ООН. Фактически же Объединенные нации отдали дело управления БиГ в руки ЕС – Верховный представитель, который по своему статусу одновременно является Специальным представителем Евросоюза, имеет широчайшие права по управлению БиГ, вплоть до смещения и назначения официальных лиц. Все эти годы он вносит свои коррективы в жизнь страны.

С декабря 2010 г. граждане Боснии и Герцеговины получили право свободного передвижения по странам ЕС. С момента подписания Дейтонского мирного соглашения БиГ получает международную помощь, в том числе и в рамках программы SEED (Support for East European Democracy, «Поддержка демократии в Восточной Европе»). Но при этом состояние ее экономики является одним из самых депрессивных в Европе.

БиГ входит в официальную программу расширения ЕС, но в отличие от других стран Западных Балкан[76], она пока лишь на пути от потенциального к официальному кандидату на вступление в ЕС. Хотя Босния и Герцеговина подписала Соглашение о стабилизации и ассоциации с Евросоюзом 16 июня 2008 г., его вступлению в силу мешает мнение Брюсселя, что из всех претендентов на членство в ЕС среди западнобалканских государств у БиГ пока самый незначительный прогресс в приближении к европейским нормам. Ведь, как известно, для того, чтобы ЕС начал рассматривать заявку на членство того или иного государства, оно должно выполнить определенные условия, с тем чтобы «соответствовать европейским стандартам». Исходя из этого, БиГ необходимо воплотить программу реформ в первую очередь в сфере прав человека, демократии, а также политических и экономических свобод. Боснии и Герцеговине на пути в Евросоюз предстоит осуществить множество реформ – от конституционной до судебной. В частности, как уже говорилось, одно из условий Евросоюза – изменение законодательства, с тем чтобы оно позволило баллотироваться в органы власти всем жителям страны, а не только представителям трех этнических групп. Невыполнение этого требования подтолкнуло

[73] Valenta Leonard. Upoznajmo se! Nacionalne manjine u Bosni I Hercegovini. OSCE, 2009. URL: http://www.oscebih.org/documents/osce_bih_doc_20110228134 25011cro.pdf

[74] См. сайт ОБСЕ (URL: http://www.oscebih.org/Default.aspx?id=53&lang=HR).

[75] Strateska platforma za rjesavanje pitanja nacionalnih manjina u Bosni i Hercegovini. Sarajevo, 2014.

[76] Косово также пока не является официальным кандидатом. Хорватия уже стала членом ЕС в 2013 г.

ЕС к лишению в 2013 г. БиГ финансовой помощи от ЕС в 47 млн евро.

Экономические меры оказались хорошим стимулом. Несмотря на то, что представление о евростандартах не всеми игроками воспринимаются однозначно, в начале 2015 г., наконец, лидерам БиГ не без участия Запада удалось преодолеть длившиеся в течение нескольких лет споры относительно текста Соглашения о стабилизации и ассоциации между ЕС и БиГ. Президиум БиГ взял на себя письменное обязательство провести требуемые реформы (его подписали лидеры политических партий и утвердил парламент БиГ 23 февраля 2015 г. во время визита Верховного представителя ЕС Федерики Могерини в Сараево). После этого в марте 2015 г. министры иностранных дел стран – членов Европейского союза одобрили текст Соглашения, что открывает БиГ путь к вступлению в Евросоюз. Соглашение о стабилизации и ассоциации – такие договоры Евросоюз предлагал всем странам Западных Балкан – прямо предусматривает возможность членства в ЕС, в отличие от соглашений об ассоциации с рядом других стран, в частности с Украиной. Также это соглашение предусматривает зону почти полностью свободной торговли с Евросоюзом после вступления в силу.

Нельзя не отметить, что идея евроинтеграции БиГ имеет не только сторонников, но и противников как среди простых граждан, так и среди лидеров страны. В частности, перспектива ликвидации Республики Сербской в результате усиления центральной власти вызывает недовольство многих боснийских сербов. Милорад Додик, их лидер, видит в этом нарушение Дейтонских соглашений. Противостояние находящейся у власти в Республике Сербской коалиции (СНСД) во главе с Милорадом Додиком и оппозиционного Союза за перемены, лидером которого является Младен Иванич, сербский член Президиума БиГ, один из инициаторов Соглашения, на данном этапе окончилось победой последнего. Однако о полном консенсусе говорить рано. С другой стороны, премьер Сербии Александр Вучич советует конфликтующим сторонам придерживаться «проевропейского курса», подобно тому, как это делает Сербия. Нельзя сбрасывать со счетов и тот факт, что последнее время евроинтеграцию БиГ все чаще рассматривают на фоне украинского кризиса. Успех присоединения Крыма к России и другие украинские события вселяют надежду на отделение других регионов мира. Кроме того, политологи полагают, что по мере ухудшения отношений России и Запада Россия, вероятно, будет усиливать свое влияние на Балканах.

Президент Республики Хорватии Колинда Грабар-Китарович сразу же после ее избрания на высокий пост (февраль 2015 г.) высказалась о готовности помочь БиГ на ее пути в Евросоюз. Эта европейски ориентированная и прекрасно образованная женщина-политик (ранее она занимала должность министра иностранных дел и европейской интеграции Хорватии, в начале карьеры была директором североамериканского департамента МИД, работала дипломатическим советником и заместителем посла в посольстве Хорватии в Канаде), оценивая европейские инициативы, касающиеся БиГ, отметила, что они имеют один недостаток: не говорят о конститутивном равноправии хорватов в БиГ[77]. В предвыборной риторике она даже обмолвилась о том, что поддержала бы третью административную единицу в БиГ – хорватскую, но затем уточнила, что высказывание вырвано из контекста и что она готова поддержать любой договор легитимных представителей всех народов БиГ.

Подводя итоги, зададимся вопросом, возможна ли политическая эмансипация БиГ и как скоро республика перестанет нуждаться в международных посредниках? Будет ли она самостоятельна в своих решениях? Еще раз подчеркну, что БиГ имеет многовековые традиции сосуществования на ее территории населения, имеющего отличия в культуре и исповедующего разные религии. Они умели жить вместе, но в конце XX в. БиГ столкнулась с проблемами фрагментации в различных сегментах общественной жизни, абсолютизацией этнических и религиозных различий, административным делением. При выборе стратегий дальнейшего развития страны обстоятельства вынуждают учитывать постконфликтную ситуацию, множественность культурной и исторической идентичности граждан, наличие разных традиций и религий, как доминирующих, так и малочисленных. Однако мирный процесс идет и порождает надежду на возрождение этой древней земли, на «мир между ее народами» и восстановление того богатейшего культурно-исторического наследия, которым всегда славился этот Балканский регион. Диалог сторон уже начат и, думаю, консенсус в конце концов будет найден. Может быть, не следует форсировать события и, в частности, внешним силам навязывать свою волю, хотя бы и руководствуясь благими намерениями. Правильнее не загонять проблему внутрь, оставляя огонь неприятия сторон тлеть, а продолжить переговоры. Они и идут в боснийском обществе на всех уровнях.

[77] См., напр.: GRABAR – KITAROVIĆ: Njemačko-britanska inicijativa za BiH ima ozbiljan nedostatak. Ne govori ni riječi o ravnopravnosti Hrvata // Poskok.info. Portal for social decontamination. Published 22 jan. 2015 URL: http://poskok.info/wp/?p=129375

Д.М. Бондаренко

ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫЙ МИР: ФОРМИРОВАНИЕ НАЦИЙ И ИСТОРИЧЕСКОЕ ПРОШЛОЕ

Постколониальные страны: историческое своеобразие и формирование наций

Постколониальные общества Азии и Африки – уникальное явление всемирной истории. Их появление на свет в середине XX в. не явилось результатом многовековых внутренних социальных процессов, но было непосредственно обусловлено образованием, недолгим (по историческим меркам) существованием и распадом колониальных империй европейских стран. Границы колоний отражали, прежде всего, соотношение сил между державами-метрополиями в том или ином регионе, но не предшествующий ход его собственной политической, социальной, экономической и культурной истории. В пределах той или иной колонии за редкими исключениями насильно объединялось множество народов, зачастую с очень отличающимися друг от друга культурами. И в то же время не менее часто границы колониальных владений разделяли один народ или рвали исторически сложившиеся региональные системы экономических и культурных связей. Точно так же колонизаторами, с одной стороны, принудительно объединялись народы, ранее не образовывавшие региональных политико-экономических систем, находившиеся на разных уровнях социокультурной сложности, которые иногда даже не ведали о существовании друг друга или были историческими врагами. С другой стороны, народы и общества, связанные единством исторических судеб или сложившимися торговыми связями, зачастую оказывались разделенными колониальными границами. Эти характеристики дополнялись стадиальной и цивилизационной гетерогенностью колониальных социумов. Насажденные европейцами в различных сферах элементы капитализма не синтезировались с комплексом докапиталистических черт местных обществ. Так же мало пересекались автохтонные и возникшие в результате деятельности колонизаторов секторы общественной жизни, в которых доминировали принципиально разные системы ценностей.

Искусственные поликультурность и полисоциумность, стадиальная и цивилизационная гетерогенность оставались определяющими характеристиками большинства колониальных обществ на всем протяжении их существования и вместе с колониальными границами были унаследованы обществами постколониальными. Постколониальные государства есть наследие колониализма в том отношении, что когда колонизаторы уходили, мир уже был «глобальным». Собственно, он и стал таковым благодаря освоению мира европейцами, начиная с эпохи Великих географических открытий – «подвигу Запада», по выражению Ф. Броделя[1]. Суверенное же национальное государство – та форма политической организации, которая позволяет сегодня той или иной общности являться полноценным субъектом международного права, т. к. в его основе лежит идея о таком государстве как базовой единице международных отношений, мировой политики. Таким образом, альтернативы провозглашению суверенных национальных государств у постколониальных стран попросту не было.

При этом в постколониальных условиях порожденные колониализмом проблемы приобрели новые измерения, в частности, связанные с необходимостью замещения колониальных государств суверенными национальными государствами. И, соответственно, с задачей максимально быстрого формирования национального – социокультурного, системоценностного – единства граждан, при котором в их иерархии идентичностей и самоидентификаций принадлежность к общности сограждан занимает более высокое место, чем членство в какой бы то ни было общности, охватывающей лишь их часть (региональной, конфессиональной и т. д.). В Европе нации как форма культурного единства гражданских обществ и национальные государства как форма их политической организации вызревали в течение веков вследствие постепенной реализации внутренних предпосылок к этому. В итоге в пределах национальных государств установилось соответствие культурных и политических границ[2], а в результате сложения гражданского общества был преодолен разрыв между ним и государством[3]. В боль-

[1] Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 1. Структуры повседневности. М.: Прогресс, 1986. С. 428–440.

[2] Gellner E. Nations and Nationalism. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983.

[3] Breuilly J. Nationalism and the State. Manchester: Manchester University Press, 1993; Breuilly J. Nationalism and the State // Nations and Nationalism: A Reader / eds.

шинстве же постколониальных стран Азии и Африки, образовавшихся как во многом случайный и разнородный конгломерат культур и социумов, внутренняя социокультурная динамика местных обществ не вела к формированию наций и национальных государств, феноменов по природе своей европейских. Немало постколониальных государств все еще нащупывают путь к обретению внутренней органичности, социокультурной, национальной цельности.

Таким образом, специфика общества и государства в постколониальных странах является следствием особого пути их формирования. Начав складываться в своем нынешнем виде в колониальный период, а потому воспроизводя форму политических институтов и правовые нормы Запада Нового времени, постколониальное государство не могло автоматически усвоить присущего им содержания, вложенного гражданским обществом, самостоятельно сложившимся в Европе, но не в Азии и Африке[4]. Наиважнейшей особенностью процесса формирования наций в постколониальных странах является изначально ведущая роль в нем не общества, а государства. Поскольку в афро-азиатских странах гражданское общество в колониальный период не сложилось, его самоорганизация в нацию сразу после получения колониями независимости не была возможна, а потому интегрирующую роль могло взять на себя только государство. Таким образом, в постколониальных странах строительство наций было инициировано и направлялось внешней по отношению к обществу, вставшей над ним силой. Этим определяется своеобразие не только процесса, но и результатов на сегодняшний день формирования постколониальных наций, в частности сохраняющийся существенный разрыв между обществом и государством, недостаточная сила влияния первого на второе. При этом постколониальное государство оказалось гораздо более устойчивым и способным адаптироваться к переменам на глобальном, региональном и национальном уровнях, чем казалось исследователям еще десятилетие назад[5]. Несмотря на то, что складывание институтов гражданского общества и повышение их роли в последние десятилетия – несомненный факт общественно-политической жизни многих афро-азиатских стран, центральная роль в них государства, его первичность по отношению к социальным и экономическим институтам, т. е. способность не просто обслуживать и направлять, но и формировать их, а вместе с ними – и саму систему общественных отношений, как правило, сохраняется. Лишенные внутренних предпосылок для становления в нынешних границах и при этом имеющие новоевропейскую по происхождению политическую систему, постколониальные страны все еще могут оставаться жизнеспособными только при большой (в сравнении с либеральным Западом) роли государства; в том числе при сохранении его «конструктивистской» роли в строительстве наций. Проблема этих стран заключается не в том, что в них государство имеет более важное, определяющее значение, нежели на Западе. Суть проблемы в том, что постколониальные государства зачастую оказываются недостаточно эффективными с точки зрения их собственной исторической и социокультурной логики[6].

Историческое прошлое играет большую роль в образовании постколониальных наций, и роль эта двояка. С одной стороны, реальные исторические факты и процессы объективно способствуют или препятствуют формированию наций, могут воздействовать на направления их развития в наши дни. С другой стороны, историческая память – не «дословная цитата», не «слепок» и не «фотография» подлинной истории: с каждым поколением вновь и вновь пропускаемое через фильтр общественного сознания, прошлое причудливо преломляется и даже нередко искажается в нем. Историческая память была одним из полей идеологических битв между апологетами колониализма и активистами национально-освободительных движений[7]. В постколониальный же период обращение к историческому прошлому значимо для конструирования идентичностей[8], и при этом государство имеет особенно большие возможности для манипулирования исторической памятью во имя достижения тех или иных целей, в том числе – ради формирования национального единства.

Рассматриваемые примеры: отношение танзанийских и замбийских студентов к согражданам европейского и южноазиатского происхождения

В настоящей главе будет рассмотрена роль исторического фактора в формировании наций в современных Танзании и Замбии – двух соседних африканских

P. Spencer, H. Wollman. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005. P. 61–73.

[4] Бондаренко Д.М. «Универсальная» концепция прав человека и «африканская специфика» // Культурные аспекты и правоприменительная практика в области прав человека в Африке / ред. А.Л. Рябинин. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. С. 26–32.

[5] Nugent P. States and Social Contracts in Africa: Time, Space and the Art of the Possible // Africa: Power and Powerlessness / eds. H. Horáková, P. Nugent, P. Skalník. Berlin: LIT for Metropolitan University Prague, 2011. P. 22–43; Young C. The Postcolonial State in Africa. Fifty Years of Independence, 1960–2010. Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 2012.

[6] Chabal P., Skalník P. (eds.) Africanists on Africa. Current Issues. Berlin: LIT for The University of Hradec Králové, 2010.

[7] См., например: Werbner R.P. Smoke from the Barrel of a Gun: Postwars of the Dead, Memory and Reinscription in Zimbabwe // Memory and the Postcolony: African Anthropology and the Critique of Power / ed. R.P. Werbner. London; N.Y.: Zed Books, 1998. P. 71–102.

[8] См., например: Lentz C. Ethnicity and the Making of History in Northern Ghana. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

государствах, в прошлом – владениях Великобритании. В основу анализа положены результаты полевого исследования, проведенного под руководством автора в 2003, 2005 и 2010 гг. среди студентов различных факультетов крупнейших, бесспорно лучших и самых престижных вузов обеих стран – Университета Дар-эс-Салама в Танзании (опрошено 167 человек) и Университета Замбии в Лусаке (146 респондентов). Кроме того, были взяты формализованные интервью у преподавателей университетов, активистов студенческих организаций, недавних выпускников и т. п. – 21 в Дар-эс-Саламе и 15 в Лусаке. Основанием для концентрации внимания именно на студенчестве служит понимание того, что высокообразованная молодежь, тем более учащиеся главного вуза страны, – социально наиболее перспективная часть общества. При этом достаточно высокая степень общей образованности населения – необходимое условие построения нации, а роль высокообразованных людей в этом процессе в постколониальных странах особенно важна[9]. Как сказал один из наших респондентов, «если люди становятся образованными, они могут активно участвовать в жизни страны и справиться с любыми проблемами, они могут преодолеть бедность и изменить жизнь в ней».

Роль исторического прошлого (и манипуляций памятью о нем в наше время) в становлении наций в Танзании и Замбии отчетливо проявляется при рассмотрении отношения образующих подавляющее большинство населения представителей многочисленных автохтонных народов (в обеих странах с колониальных времен именуемых *tribes* – «племенами»), к согражданам неафриканского происхождения, само появление которых явилось следствием истории этих стран и чьи общины, составляя менее 1 % населения в каждой из них, тем не менее, весьма заметны в экономической и общественной жизни. В частности, нас интересовало отношение танзанийских и замбийских студентов к «европейцам» и «индийцам». Видят ли они и хотят ли видеть своих соотечественников с совершенно иными внешним обликом, культурными характеристиками и историей, со специфическим положением в современном обществе частью танзанийской и замбийской наций? В какую категорию включают их: «мы» или «они», «свои» или «чужие»?[10] В связи с этим, безусловно, необходимо проанализировать не только воздействие на взгляды студентов места расовых меньшинств в современном обществе, но и то, как коллективная память о доколониальном и колониальном прошлом, его образ в сознании молодых людей, родившихся и выросших уже в независимых государствах, влияет на их отношение к диаспорам, которые сформировались во время колониализма и благодаря нему[11]. При этом сразу отметим, что, хотя «европейцы» могут быть англичанами, греками, сербами и т. д., а «индийцы» – людьми различной религиозной, кастовой принадлежности, выходцами не только из различных регионов современной Республики Индия, но и из Пакистана, Бангладеш, Шри-Ланки, африканцы, как правило, воспринимают их именно как «европейцев» и «индийцев», т. е. игнорируют внутреннюю неоднородность этих общин[12].

[9] Nkulu K.L. Serving the Common Good. A Postcolonial African Perspective on Higher Education. N.Y. etc.: Lang, 2005.

[10] Этот вопрос актуален в связи с взаимоотношениями бантусского большинства населения не только с иммигрантскими общинами, но и с некоторыми автохтонными небантусскими меньшинствами, наделенными весьма специфическим культурным обликом, такими как нилотские или койсанские народы в Танзании. Однако рассмотрение этого круга проблем выходит за тематические рамки данной работы.

[11] По этой причине нами не рассматривается отношение студентов к неафриканским меньшинствам либо сложившимся в доколониальные времена (как оманское ядро арабской общины в Танзании [см.: Prins A.H.J. The Swahili-speaking peoples of Zanzibar and the East African Coast: Arabs, Shirazi and Swahili. London: International African Institute, 1967; *Lodhi A.Y.* The Arabs in Zanzibar (From the Sultanate to the People's Republic) // Journal of Muslim Minority Affairs. 1986. Vol. 7, No. 2. P. 404–418; Коротаев А.В., Халтурина Д.А. Арабы в Танзании // Межрасовые и межэтнические отношения в современной Танзании. Труды Российской комплексной экспедиции в Объединенной Республике Танзания (сезон 2005 г.) / ред. А.В. Коротаев, Е.Б. Деминцева. М.: ЛЕНАНД, 2008. С. 8–27), либо формирующимся в наши дни, как китайская диаспора в обеих странах (Hsu E. Zanzibar and Its Chinese Communities // Population, Space, and Place. 2007. Vol. 13, No 2. P. 113–124; Rosenberg A.L. Mwenye? Muhindi? Mwafrika? Creative Encounters with Afro-Asians in Tanzania, Zambia and Kenya // Patterns of Prejudice. 2013. Vol. 47, No. 4–5. P. 483–501).

[12] Об истории и современном положении этих общин см., например: Dotson F., Dotson L.O. The Indian Minority of Zambia, Rhodesia, and Malawi. New Haven, CT: Yale University Press. 1968; Don Nanjira D.D.C. The Status of Aliens in East Africa: Asians and Europeans in Tanzania, Uganda and Kenya. N.Y.: Praeger, 1976; Nagar R. The South Asian Diaspora in Tanzania: A History Retold // Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East: A Journal of Politics, Culture, Economy. 1996. Vol. 16, No. 2. P. 1–19; Voigt-Graf C. Asian Communities in Tanzania: A Journey through Past and Present Times. Hamburg: Institute of African Affairs, 1998; Macmillan H., Shapiro F. Zion in Africa: The Jews of Zambia. London: Tauris, 1999; Lobo L. They Came to Africa: 200 Years of the Indian Presence in Tanzania. Dar es Salaam: Sustainable Village, 2000; Phiri B.J. A History of Indians in Eastern Province of Zambia. Lusaka: The Author, 2000; Phiri B.J. Zambians of Indian Origin: A History of Their Struggle for Survival in a New Homeland. Cape Town: CASAS, 2001; Львова Э.С. Инонациональные христианские общины Дар-эс-Салама // Мусульмане и христиане в современной Танзании: Труды участников российской экспедиции / ред. А.Д. Саватеев. М.: Институт Африки РАН, 2005. С. 90–115; Haig J.M. From Kings Cross to Kew: Following the History of Zambia's Indian

Необходимо подчеркнуть, что в целом отношение как танзанийских, так и замбийских студентов к их европейским и южноазиатским соотечественникам можно охарактеризовать как толерантное. Однако также очевидно, что некоторые из них не воспринимают представителей меньшинств как сограждан, которые, несмотря на культурные различия, разделяют с ними фундаментальные национальные ценности и живут во благо той же страны: среди танзанийских студентов, заявивших о своем негативном отношении к европейцам – 4,1 %, к индийцам – 13,5; среди их замбийских коллег – соответственно 0,7 и 3,5 %[13]. Отметим, что, с одной стороны, отношение студентов к двум общинам не вполне одинаковое (оно лучше к европейцам, чем к индийцам в обоих случаях), а с другой стороны, мнение о каждой из общин позитивнее среди замбийских студентов.

Выводы, изложенные в предыдущем абзаце, аналогичны сделанным ранее относительно восприятия инорасовых общин танзанийцами всех образовательных уровней. То есть различия между людьми с разным уровнем образования проявляются не в их общем – в целом на данный момент толерантном – отношении к меньшинствам. Однако во время полевой работы в Танзании в 2003 и 2005 гг. среди представителей всех слоев общества обратил на себя внимание, пусть и не меняющий общей картины, но все же примечательный факт: афротанзанийцы с более высоким образовательным уровнем реже занимают безоговорочно благожелательную позицию, т. е. реже предпочитают вариант ответа «отношение всецело положительное»[14]. Очевидно, за тенденцией некоторого понижения позитивности отношения к инорасовым меньшинствам образованных афротанзанийцев стоит бóльшая характерность для них культурного национализма, предполагающего, в свою очередь, бóльшую сформированность национального самосознания.

Почему к «европейцам» относятся лучше, чем к «индийцам»?

В ходе того же исследования 2003 и 2005 гг. на примере танзанийцев самых разных социальных слоев нами детально изучался и вопрос о том, почему африканцы относятся к европейцам лучше, чем к индийцам; при этом особое внимание уделялось социокультурным факторам[15]. На основе многочисленных интервью с людьми различного происхождения и социального положения нами было показано, что в глазах африканцев европейцы имеют заведомо высокий, престижный статус, символизируя материальные, а для некоторых – и интеллектуальные, духовные, социальные ценности современного мира. Например, священник Греческой православной церкви рассказывал: «Если европеец едет в деревню, общение с местными жителями не станет для него проблемой: они будут приглашать его в свои дома, прикасаться к его рукам. Для них европейцы – это те, кто имеет деньги, и общение с европейцами доставляет им удовольствие. В городе же ситуация иная. Здесь они (африканцы. – *Д.Б.*) пытаются использовать вас (европейца. – *Д.Б.*) – ваши связи, деньги. Они просят вас помочь переехать в Европу, найти белую жену, они хотят вести с вами бизнес». По словам индийского респондента, «африканцы относятся к европейцам гораздо лучше, чем к арабам и индийцам. Они хотели бы, чтобы их видели в компании европейцев: это престижно». Другой индиец утверждал: «Вазунгу («белые» на языке суахили. – *Д.Б.*) не испытывают на себе того расизма, который испытываю я. Почему-то местные очень уважают вазунгу. Или они боятся их?» Жалобы на то, что к европейцам африканцы относятся намного лучше, чем к индийцам, – постоянный лейтмотив в ответах последних на просьбу сравнить положение двух общин.

К тому же в Африке индийцы (как и арабы) представляют собой преимущественно торговое меньшинство[16], а такие общины, как свидетельствует всемирная

Community through British Imperial Archives // History in Africa. 2007. Vol. 34, No. 1. P. 55–66; Twaddle M. East African Asians through a Hundred Years // South Asians Overseas: Migration and Ethnicity / eds. C. Clarke, C. Peach, S. Vertovec. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 149–166; Burton E. "...What Tribe Should We Call Him?" The Indian Diaspora, the State and the Nation in Tanzania since ca. 1850 // Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien. 2013. Vol. 13, No. 25. P. 1–28; Adam M. (ed.) Indian Africa: Minorities of Indian-Pakistani Origin in Eastern Africa. Dar es Salaam: Mkuki na Nyota, 2015. О так называемых «цветных» – численно небольшой категории жителей Замбии, сформировавшейся в колониальный период в результате связей мужчин-англичан и женщин-африканок, см.: Milner-Thornton J. Absent White Fathers: Coloured Identity in Zambia // Burdened by Race. Coloured Identities in Southern Africa / ed. M. Adhikari. Cape Town: UCT Press, 2009. P. 185–207; Milner-Thornton J. The Long Shadow of the British Empire: The Ongoing Legacies of Race and Class in Zambia. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2012; Milner-Thornton J. "Rider of Two Horses": Euarafricans in Zambia // Global Mixed Race / eds. R.C. King-O'Riain, S. Small, M. Mahtani, M. Song, P. Spickard. N.Y.: New York University Press, 2014. P. 16–43.

[13] У этой проблемы есть и оборотная сторона: особенности поведения и самоощущения представителей инорасовых меньшинств, однако это, безусловно, особая тема.

[14] Бондаренко Д.М. Образование и толерантность в современной Танзании: этнорасовый и конфессиональный аспекты // Межрасовые и межэтнические отношения в современной Танзании. Труды Российской комплексной экспедиции в Объединенной Республике Танзания (сезон 2005 г.) / ред. А.В. Коротаев, Е.Б. Деминцева. М.: ЛЕНАНД, 2008. С. 96–100.

[15] Там же.

[16] Об истории формирования, факторах успеха и особенностях существования восточноафриканских индий-

история, редко где и когда пользовались симпатией основной части населения[17]. «Роль торговых меньшинств как козлов отпущения – частое следствие сочетания их экономического успеха с социокультурными особенностями (например, эндогамией)»[18]. Как сказала нам респондент-индианка, «конечно, существует некоторое напряжение (между афро- и индотанзанийцами. – *Д.Б.*), т. к., несомненно, [афро]танзанийцы должны испытывать к индийцам чувства, в чем-то схожие с теми, которые индийцы испытывали к англичанам, когда они пришли в Индию и прибрали к рукам весь бизнес. Поскольку индийцы преуспевают, за пределами Индии их часто не любят. Хотя в Танзании индийцы живут так долго и внесли такой большой вклад в ее развитие в различных областях, они все равно страдают от неприятия африканцами. И отношение, которое существует у танзанийцев к индийцам, было бы точно таким же в любой другой стране, независимо от того, кто был бы на месте индийцев и африканцев». Другая индианка добавляет: «Они (африканцы. – *Д.Б.*) уверены, что индийский бизнесмен пойдет на любой нечестный поступок ради своих двух пенсов. ...Видите ли, индийцы пришли сюда и сколотили большие состояния, потому что они использовали возможности, которые другие – танзанийцы... – в силу каких-то причин... не смогли [использовать]. Но ясно, что у индийцев есть деньги. Деньги воздвигают барьер (между богатыми и бедными. – *Д.Б.*) и заставляют (богатых. – *Д.Б.*) чувствовать свое превосходство. Я знаю многих (индийцев. – *Д.Б.*), которые попросту презирают их (афротанзанийцев. – *Д.Б.*) за то, что они африканцы».

Наконец, многие респонденты открыто заявляли, что европейцы лучше индийцев (и арабов), потому что, как они уверяли, в отличие от азиатов, европейцы не проявляют снобизма, открыты для общения и готовы помогать африканцам: так они осмысляют культурную специфику двух диаспор, в частности традиционную замкнутость индийской общины и относительную открытость европейской[19]. Вот некоторые из многих типичных высказываний наших собеседников на сей счет. Малообразованный танзаниец обозначил эту разницу просто, но четко: «Арабы и индийцы не любят делиться. Они не любят жить вместе с остальными и вступать в брак с другими. ...Единственные, кто делятся, это африканцы и европейцы. Да, европейцы любят делиться, потому что они помогают нам». Студентка Университета Дар-эс-Салама сказала о соотечественниках-индийцах: «Они грубые, они не относятся к танзанийцам хорошо. Они относятся к тебе хорошо, только если ты начальник или можешь помочь им. Они настолько себе на уме! Они смотрят на танзанийцев сверху вниз, они плохо относятся к людям, работающим на них». О европейцах же, сравнивая их с индийцами, эта девушка отозвалась так: «Большинство из них – хорошие люди. У них нет такого плохого отношения (к африканцам. – *Д.Б.*) или они его не показывают. Они проявляют интерес к коренным жителям». Пожилой профессор также сравнил меньшинства: «Европейцы ощущают, что живут в чужих краях, но они стараются интегрироваться и жить жизнью коренного населения. С арабами также нетрудно общаться: они живут, как африканцы, вступают в брак (с коренными жителями. – *Д.Б.*) и заводят детей; они легко вливаются в наше общество, с ними нет проблем. Индийцы же ведут себя иначе: они живут обособленно в отдельных районах городов, соблюдают только свои традиции и не интегрируются в африканское общество. ...Африканцы не любят их, потому что они выделяются из толпы».

«Индийцы не участвуют в строительстве нации», – примечательной с точки зрения темы нашей работы фразой резюмировала директор Национальной библиотеки Танзании. Следует отметить, что с первых лет независимости представление о том, что индийцы – эксплуататоры, препятствующие построению нации как общества равноправных сограждан, косвенно внедрялось в сознание танзанийцев государством, в частности посредством создания их негативного образа в подконтрольных ему средствах массовой информации; гораздо более негативного, чем образ колонизаторов-британцев[20].

Разумеется, разные люди высказывают разные, порой прямо противоположные, мнения. Например, вопреки только что приведенному взгляду, молодая танзанийка, врач, сказала: «Я думаю, что индийцы... – благо для общества, потому что есть вещи, сделать которые без них было бы затруднительно. Например, у многих индийцев есть деньги, поэтому они ведут крупный бизнес, который помогает стране». Тем не менее сам набор черт, позитивных и негативных, приписываемых европейцам и индийцам в двух странах, схож. Так, в замбийских интервью местные европейцы характеризуются как «бескультурные», «бессердечные», «гордые», «деловые», «дискриминирующие», «дружелюбные», «законопослушные», «закрытые», «подчиняющие», «понимающие», «прогрессивные», «сегрегирующие», «созидающие», «состоятельные»,

---

цев как именно торгового меньшинства см.: Oonk G. Settled Strangers: Asian Business Elites in East Africa, 1800–2000. New Delhi: SAGE Publications, 2013.

[17] Между прочим, отмеченное выше игнорирование (зачастую по незнанию) африканцами факта внутренней диверсифицированности диаспор наглядно проявляется и в данном случае: не все компоненты «индийской» общины вовлечены в торговлю в равной мере; в частности, в ней мало задействованы гоанцы и пенджабцы.

[18] Burton E. "...What Tribe Should We Call Him?" The Indian Diaspora, the State and the Nation in Tanzania since ca. 1850 // Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien. 2013. Vol. 13, No. 25. P. 6.

[19] Бондаренко Д.М. Образование и толерантность в современной Танзании: этнорасовый и конфессиональный аспекты. С. 115–117.

[20] Burton E. "...What Tribe Should We Call Him?" P. 20–21, 23.

«трудолюбивые», «умные», «уживчивые», «хорошие», «щедрые», «эгоистичные», «эксплуатирующие»; выходцы же из Южной Азии описываются как «бессердечные», «богатые», «деловые» (очень частая характеристика), «дружелюбные», «закрытые», «корпоративные», «надменные», «неискренние», «необщительные», «подлые», «полезные», «расисты», «скупые» (еще одна частая характеристика), «толерантные», «торгаши», «трудолюбивые», «хорошие», «эксплуатирующие». Нетрудно заметить, что многие черты, как положительные, так и отрицательные, приписываются обоим меньшинствам. В то же время индийцам приписывается больше негативных свойств, они упомянуты бóльшим числом респондентов и, что особенно важно, такие позитивные характеристики, символизирующие базовые ценности современного мира, как «законопослушные», «прогрессивные», «созидающие», «умные» приписываются только европейцам. В общем и целом есть основания утверждать, что в глазах африканцев европейцы выглядят лучше, нежели индийцы. Такое отношение к индийской диаспоре, с естественными вариациями, типично практически для всех стран Африки, в которых проживает индийское меньшинство[21].

Почему замбийские студенты толерантнее танзанийских?

Теперь попытаемся дать объяснение факту, имеющему самое прямое отношение к проблематике данной главы и, насколько известно автору, до него никем не выявленному: большей культурно-расовой и социокультурной толерантности замбийских студентов в сравнении с танзанийскими, что проявилось в их лучшем отношении и к европейцам, и к южноазиатам. По моему мнению, которое и будет аргументировано ниже, в основе этого факта лежат существенные различия в действительной истории двух стран, в исторической памяти и в том, как она используется в государственной идеологии и практике.

Помимо отношения к меньшинствам как таковым, мы пытались выяснить мнения респондентов о культурах двух диаспор. Анализ ответов на вопрос: «Каково Ваше отношение к культуре танзанийских (замбийских) европейцев?» приводит к тому же выводу: наиболее образованные и культурно развитые молодые замбийцы воспринимают культуру соотечественников-европейцев позитивнее своих танзанийских коллег (2,2 % против 9 % негативных оценок, 80,4 % против 55,8 % позитивных). Лучше, чем танзанийцы, относятся замбийцы и к культуре индийцев (34,1 и 66,2 % положительных отзывов соответственно), притом что в обеих странах отношение к европейской культуре толерантнее, чем к индийской.

Можно предположить, что в наибольшей мере подлинное отношение респондентов к расовым меньшинствам проявилось в их ответах на сугубо личный вопрос: «Как бы Вы отреагировали на вступление Вашего ребенка в брак с танзанийским (замбийским) европейцем или индийцем?» В данный момент этот вопрос не актуален для наших респондентов в силу их молодости, однако полученные ответы все равно могут считаться симптоматичными. Вполне предсказуемо большинство респондентов в обеих странах желало бы видеть своих будущих детей состоящими в браках с людьми африканского происхождения. В то же время бóльшая часть не исключает и браков с европейцами или индийцами.

Примечательно, что по поводу возможности браков с европейцами данные по обеим выборкам очень схожи: среди танзанийцев против 6,9 %, за – 43,1 %, «зависит от конкретного человека» (в действительности именно этот ответ – самый разумный и толерантный) – 50 %; среди замбийцев соответственно 5,8, 43,9 и 50,4. В то же время следует обратить внимание и на то, что число негативных ответов на этот вопрос превышает число нетолерантных ответов на общий вопрос об отношении к европейцам: 4,1 % среди танзанийцев и всего лишь 0,7 % среди замбийцев. Очевидно, причина этого – в распространенной и среди африканцев, и среди европейцев уверенности в том, что, хотя «другие» отнюдь не плохи, даже хороши, «они» и «мы» все же слишком разные, чтобы быть счастливыми в смешанном браке (по сути дела, упомянутое выше предпочтение браков с людьми своего происхождения – обратная сторона той же медали).

По поводу же перспективы браков с индийцами между ответами замбийских и танзанийских студентов, напротив, обнаруживается довольно существенная разница: среди первых относящихся к ней положительно больше (34,3 % против 31,3 %), а отрицательно – меньше (16,8 % против 21,5 %). Впечатляюща и разница в ответах в пользу европейцев, прослеживающаяся в обеих выборках: разрыв между негативными ответами на вопросы о браках с индийцами и отношении к ним гораздо больше, чем в аналогичной ситуации в связи с европейцами (21,5 % против 13,5 % для танзанийцев и 16,8 % против 3,5 % для замбийцев). Этот разрыв достаточно велик, чтобы заставить нас предположить, что реакция респондентов на вопрос о перспективах браков их детей с индийцами, будучи столь эмоциональной, отражает действительно лучшее отношение африканцев к европейцам, чем к индийцам. При этом отметим, что среди замбийских студентов процент возражающих против таких браков ниже, а тех, кто за них, выше, чем среди студентов Университета Дар-эс-Салама.

Еще один личный вопрос в анкете касался наличия у респондентов друзей разного происхождения, в том числе европейцев и южноазиатов. Картина,

[21] Ср., например: Bharati A. The Asians in East Africa: Jayhind and Uhuru. Chicago: Nelson-Hall, 1972. P. 149 ff.; Дятлов В.И. «Образ азиата» в Тропической Африке: некоторые механизмы формирования стереотипа // Восток. 1994. № 4. С. 61–71; Brown J.M. Global South Asians: Introducing the Modern Diaspora. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 112–148; Усов В.А. Индия и Африка на рубеже тысячелетий. Прошлое, настоящее, будущее. М.: Институт Африки РАН, 2010. С. 171–181.

вырисовывающаяся при анализе ответов на него, парадоксальна: в то время как все данные, рассмотренные выше, говорили о лучшем отношении к расовым меньшинствам замбийцев, танзанийцы чаще утверждают, что имеют друзей среди европейцев и индийцев (при этом и у замбийских, и у танзанийских студентов больше друзей среди первых, чем среди вторых). Рассуждая логически, следует полагать, что если данные верны, то, с одной стороны, существует несоответствие между отношениями африканцев с реальными представителями диаспор и их обобщенным видением последних, а с другой – что в Танзании общины мигрантов лучше интегрированы в автохтонную социокультурную среду.

Но согласились ли бы с последним предположением сами дар-эс-саламские и лусакские студенты? Нет: именно среди танзанийских студентов больше тех, кто охарактеризовал европейцев и индийцев как плохо интегрированных в местное общество. Автор вынужден признаться, что у него нет четкого объяснения этих данных; он может только допустить, что танзанийские респонденты менее ответственно отнеслись к понятию «друг». В то же время отметим, что больше респондентов (примерно на 10 % в каждой из стран) считает хорошо интегрированными европейцев, а не индийцев. К этому также можно добавить, что, хотя среди членов иммигрантских общин были респонденты, в ходе интервью признававшиеся, что не воспринимают в полной мере Танзанию или Замбию как родную страну, в целом расовые меньшинства оценивают степень своей интегрированности в местный социум выше, чем представители большинства, включая студентов вузов[22].

Показательно сравнение мнений студентов о степени интегрированности давно сложившихся инорасовых диаспор и общин недавних мигрантов из других африканских государств (Бурунди, ДРК, Малави, Руанды и т. д.). По утверждению многих наших респондентов, мигранты-африканцы создают или способствуют обострению серьезнейших социальных проблем: безработицы, преступности и т. д. Однако, явно игнорируя и это обстоятельство, и, что особенно важно, давность пребывания в их странах европейцев и южноазиатов, но основываясь на большей социокультурной близости мигрантов-африканцев, студенты-замбийцы посчитали последних и представителей инорасовых диаспор интегрированными в местное общество практически в равной мере, а танзанийцы даже отдали предпочтение выходцам из соседних стран.

Наконец, что думают наши респонденты о национальной культуре: можно ли вести речь о «танзанийской культуре» и «замбийской культуре», разделяемых всеми гражданами соответствующих стран, включая европейское и южноазиатское меньшинства? С таким взглядом оказались согласны 34,8 % танзанийских студентов и 21,3 % замбийских; 20,3 и 19,9 % респондентов в соответствующих странах полагают, что единые танзанийская и замбийская культуры существуют, но включают в себя только элементы культур автохтонных народов; 44,9 и 58,9 % уверены, что единых культур в Танзании и Замбии не сложилось, что они – не более чем конгломераты культур отдельных народов. С точки зрения интересующих нас аспектов проблемы, картина вновь может показаться парадоксальной: хотя, как отмечалось выше, на личном уровне замбийские студенты относятся к мигрантам и их потомкам лучше, чем танзанийские (но имеют меньше друзей среди них), чаще считают их хорошо интегрированными в местный социум, они также более склонны видеть в представителях неафриканских меньшинств людей заведомо иных, даже чуждых культур. Однако важно отметить, что более высокий процент положительных ответов на вопрос о существовании единой национальной культуры среди танзанийских респондентов – отражение меньшей доли среди них тех, кто считает, что в стране существуют лишь культуры отдельных народов, а не доли выбравших наименее благоприятный для неафриканских меньшинств вариант ответа, согласно которому их культуры противостоят единым автохтонным культурам. Иначе говоря, включение или не включение неафриканских мигрантов в танзанийскую или замбийскую нацию определяется факторами более общими, нежели связанные непосредственно с взаимодействием и взаимовосприятием африканских и неафриканских по происхождению граждан двух государств. Среди танзанийцев гораздо меньше тех, кто полагает, что в стране не существует культуры, объединяющей даже автохтонные народы, т. е. отрицает существование национальной культуры в каком бы то ни было виде. На этом фоне ситуация с европейской и южноазиатской диаспорами может обоснованно рассматриваться как особый случай более общей проблемы: формирования наций как гражданских сообществ, основанных на единой – национальной – культуре, прежде всего – разделяемой согражданами системе ценностей и национальной мифологии.

Таким образом, именно фундаментальная для постколониальных стран проблема национального единства становится логичным и верным контекстом последующего анализа отношения танзанийских и замбийских студентов к европейским и южноазиатским меньшинствам. В самом деле, все социокультурное «пространство» нашего анализа, от появления мигрантов из Европы и Южной Азии на территории современных Танзании и Замбии до существования в них университетов и студентов, до проблемы становления наций в политических образованиях, некогда созданных искусственно и насильно, напрямую связано с эпохой колониализма. Однако, как станет ясно в дальнейшем, для понимания современной ситуации не менее важно и принятие во внимание особенностей доколониального наследия народов двух суверенных уже полвека государств.

[22] Бондаренко Д.М. Образование и толерантность в современной Танзании: этнорасовый и конфессиональный аспекты. С. 118–119. Прим. 3; Burton E. "...What Tribe Should We Call Him?" P. 24.

Историческое прошлое как важнейший фактор восприятия студентами неафриканских меньшинств

В первую очередь необходимо отметить наиболее фундаментальное обстоятельство: в противоположность Замбии, в Танзании социокультурная основа, сегодня единая для подавляющего большинства населения, начала формироваться задолго до установления колониального режима (сначала, с 1885 г., германского, а в 1919–1961/63 гг. – британского). Эта основа – культура суахили с ее письменным языком, ныне – единственным официальным языком страны[23]. Благодаря этому в Танзании рост национального самосознания может проявляться преимущественно (хотя, конечно, не исключительно) на уровне не отдельных народов, а почти всего ее автохтонного населения. То, что культура и язык относительно небольшого даже сегодня прибрежного народа суахили начали широко распространяться вглубь материковой части страны только в XIX в., причем не без участия европейцев[24], – несомненный исторический факт. К тому же это не всецело местная культура: она образовалась в результате глубокого синтеза местной культуры с арабской, принесенной в средние века переселенцами с Аравийского полуострова[25]. Однако в наши дни огромная часть афротанзанийцев, независимо от происхождения и религиозной принадлежности, с гордостью причисляет себя к носителям этой культуры, воспринимая ее как автохтонную – африканскую, и не связанную с колониальным наследием, как объединяющую людей различных местных «племен» в танзанийскую нацию поверх (но не вместо) их локальных «племенных» идентичностей[26]. В самом деле, африканцы, как правило, знают происхождение (не только «племенное», но и региональное) своих друзей, соседей и коллег, на что обычно обращали внимание те из наших европейских и индийских собеседников в обеих странах, кто утверждал, что танзанийская или замбийская нация – фикция. Но знать – не обязательно означает ставить во главу угла; как сказал танзанийский профессор, «мы (афротанзанийцы. – *Д.Б.*), в известном смысле, этнически слепы. ... Если ты хочешь потерять уважение людей, повторяй каждый раз: "Из какой ты этнической группы или региона?" В конце концов кто-нибудь решится спросить тебя: "Ну, а какая разница?"» Для афротанзанийцев культура суахили, включая язык – исток и основа танзанийской нации, таким образом, по их убеждению, не обязанной самим своим появлением европейцам и европейскому колониализму. Принадлежность к суахилийской культурно-языковой общности является залогом и в целом мирных отношений между различными бантусскими народами Танзании[27], хотя некоторые наши респонденты старшего возраста, сравнивая нынешнюю ситуацию с той, что была в первые десятилетия независимости, утверждали, что сегодня отношения между представителями различных локальных культур ухудшаются вследствие экономических и политических причин. В ходе нашего исследования 2005 г. 76,6 % из 994 респондентов, принадлежавших к самым разным социальным группам и народам, указали суахили как свой родной язык, притом что лишь шесть человек (0,6 %) определили как «суахили» свою «племенную» принадлежность.

Вот несколько из множества типичных высказываний на этот счет танзанийцев различного возраста и уровня образования: «Танзанийская нация существует, и она едина, потому что мы все говорим на одном

[23] См.: Prins A.H.J. The Swahili-speaking peoples of Zanzibar and the East African Coast: Arabs, Shirazi and Swahili. London: International African Institute, 1967; Mazrui A.M., Shariff I.N. The Swahili: Idiom and Identity of an African People. Trenton, NJ: Africa World Press, 1994; Middleton J. The World of the Swahili: An African Mercantile Civilization. New Haven, CT: Yale University Press, 1994; Horton M., Middleton J. The Swahili: The Social Landscape of a Mercantile Society. Oxford – Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2000; Knappert J. Swahili Culture. Vols. 1–2. Lewiston, ME: Edwin Mellen Press, 2005.

[24] В частности, христианские миссионеры часто проповедовали на суахили, и этот язык стал языком преподавания в миссионерских школах во всей Танганьике (Громова Н.В. Настоящее и будущее языка суахили в Восточной и Тропической Африке (этнолингвистическая ситуация) // Изучение истории Африки в России и за рубежом: этапы, тенденции, перспективы / ред. А.С. Балезин. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2012. С. 256).

[25] См., например: Жуков А.А. Культура, язык и литература суахили (доколониальный период). Л.: Изд-во ЛГУ, 1983; Hurreiz S.H. Origins, Foundation and Evolution of Swahili Culture // Distinctive Characteristics and Common Features of African Cultural Areas South of the Sahara / ed. B.A. Ogot. Paris: UNESCO, 1985. P. 101–123; Allen J. de V. Swahili Origins: Swahili Culture and the Shungwaya Phenomenon. Oxford: James Currey, 1993; Whiteley W.H. Swahili: The Rise of a National Language. Aldershot: Gregg Revivals, 1993; Horton M., Middleton J. The Swahili: The Social Landscape of a Mercantile Society. Oxford – Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2000; Middleton J. African Merchants of the Indian Ocean: Swahili of the East African Coast. Long Grove, IL: Waveland Press, 2004.

[26] Бондаренко Д.М. Образование и толерантность в современной Танзании: этнорасовый и конфессиональный аспекты; Иванченко О.В. Танзания: самосознание национальное и этническое // Азия и Африка сегодня. 2013. № 6. С. 53–59.

[27] Герасимов А.В. Взаимоотношения между этническими группами афротанзанийцев материковой части Танзании (Танганьика) // Межрасовые и межэтнические отношения в современной Танзании. Труды Российской комплексной экспедиции в Объединенной Республике Танзания (сезон 2005 г.) / ред. А.В.Коротаев, Е.Б. Деминцева. М.: ЛЕНАНД. 2008. С. 57–83.

и том же языке – суахили. В Танзании более 120 племен, но язык суахили объединяет нас всех ...» (рабочий тридцати с небольшим лет); «Да, есть танзанийская нация. Суахили – это не этничность. Неважно, является ли танзаниец по происхождению гого или лугуру, или кем-то еще, мы объединены тем, что все говорим на языке суахили» (шофер среднего возраста); «Быть танзанийцем означает уметь говорить на суахили» (студент колледжа); «Я уверен, что единая танзанийская нация существует, потому что у нас есть общий язык – суахили» (пожилой лингвист); «Мы все говорим на суахили, мы все – братья и сестры» (англиканский священник примерно 45 лет). Хотя в действительности, как рассказывали некоторые информанты и мы могли убедиться сами, в среде социальной элиты престижным первым языком общения может быть английский[28], многочисленные интервью подтверждают правоту Н.В. Громовой, утверждающей, что в целом «...этнолингвистическая ситуация в Танзании характеризуется заметным преобладанием языка суахили и его использованием во всех ключевых функциях коммуникативной сферы. Языки относительно крупных этносов, таких как сукума, ньямвези, хайя и некоторых других, сохраняющих компактность проживания, находятся не в столь угрожающем положении как языки мелких этносов, которые могут исчезнуть в недалеком будущем под влиянием мобильности и динамики современного языка суахили»[29].

Языком суахили свободно владеют не только афротанзанийцы, но и почти все потомки мигрантов извне Африки, хотя первым языком он является для немногих из них[30]. Как показывают наши интервью, долгая жизнь среди африканцев изменила некоторые привычки и обычаи мигрантов[31]. Кроме того, опять же судя по интервью, жизнь заставила их осознать истинность афоризма о необходимости жить по римским обычаям, если уж живешь в Риме. Наконец, несколько европейцев и индийцев отметили, что в последнее время их общины стали более открытыми для различных форм общения и сотрудничества с коренными африканцами. Среди индийцев даже появились сторонники идеи «дедеаспоризации» – отказа от «индийской» идентичности в пользу «афроиндийской» и максимальной интеграции в танзанийскую социокультурную общность[32]. Однако наша собеседница, переехавшая из Индии в Танзанию недавно и потому обладающая свежим взглядом на ситуацию, нашла бы поддержку у большинства и африканцев, и неафриканцев в своей оценке, в частности «индийской» и «танзанийской», т. е. суахилийской, культур: «Индийская культура такова и танзанийская культура такова, что, даже если они и смешиваются до определенной степени, они не могут смешаться полностью, потому что это две разные цивилизации, каждая – с долгой историей. Они (индо- и афротанзанийцы. – *Д.Б.*) живут, они работают вместе – они вместе и они продолжат быть вместе, но я не думаю, что их обычаи могут когда-либо смешаться до такой степени, что образуется единая культура».

Культура суахили служит не только основой для формирования, но и средством конструирования танзанийской нации: официальная идеология, базирующаяся на «теории уджамаа» – разработанной первым президентом страны Дж. Ньерере разновидности «общинного социализма»[33], в немалой степени поспособствовала утверждению в сознании граждан представления о танзанийской нации не как о наследии колониализма (что, как отмечалось выше, в определенной степени так и есть, притом, что именно в колониальный период язык и культура суахили распространились и утвердились во всей Танганьике): «*Нация*, которая в теории уджамаа является носителем национальной культуры, передаваемой через язык суахили, в действительности есть *государство*. Таким образом, государственная идеология и национальная культура становятся синонимами; это неоправданная синонимия, которая позволяет путать "объективную" культуру суахили (историческую культуру прибрежных

[28] См. также: Ochieng D. The Revival of the Status of English in Tanzania // English Today. 2015. Vol. 31, No. 2. P. 29–30.

[29] Громова Н.В. Язык суахили в современной Танзании: значение, роль, перспективы // Межрасовые и межэтнические отношения в современной Танзании. Труды Российской комплексной экспедиции в Объединенной Республике Танзания (сезон 2005 г.). С. 92; Yoneda N. "Swahilization" of Ethnic Languages in Tanzania: The Case of Matengo // African Study Monographs. 2010. Vol. 31, No. 3. P. 139–148.

[30] В основном – для оманских арабов, старейшей неавтохтонной общины в стране, наиболее охотно смешивающейся с афротанзанийским большинством; более того, к сегодняшнему дню среди них осталось очень мало людей, свободно владеющих арабским языком. В среде потомков переселенцев из Южной Азии процесс утраты этнических языков также имеет место, но их вытесняет английский язык (Oonk G. "We Lost Our Gift of Expression": Loss of the Mother Tongue among Indians in East Africa, 1880–2000 // Global Indian Diasporas. Exploring Trajectories of Migration and Theory / ed. Oonk G. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007. P. 67–88); суахили же для большинства индийцев имеет значение как официальный язык страны и как язык бытового общения с афротанзанийцами.

[31] См. также: Oonk G. The Changing Culture of the Hindu Lohana Community in East Africa // Contemporary South Asia. 2004. Vol. 13, No. 1. P. 7–23.

[32] Oonk G. Global Indian Diasporas. Exploring Trajectories of Migration and Theory // Global Indian Diasporas. Exploring Trajectories of Migration and Theory / ed. G. Oonk. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007. P. 9–30; Oonk G. "We Lost Our Gift of Expression": Loss of the Mother Tongue among Indians in East Africa, 1880–2000 // Ibid. P. 67–88. См. также: Adam M. (ed.) Indian Africa: Minorities of Indian-Pakistani Origin in Eastern Africa. Dar es Salaam: Mkuki na Nyota, 2015.

[33] «Уджамаа» (*ujamaa*) и означает «община» на языке суахили.

обществ) и "субъективную" политическую культуру суахили (т. е. [культуру] современной Танзании)...»[34]

Внедрению в сознание граждан страны убежденности в давнем самостоятельном сложении танзанийской нации способствует и напрямую связанная с государственной идеологией языковая политика, направленная на усиление позиций суахили как официального языка[35]. Дж. Ньерере утверждал отношение к суахили как к единственному национальному языку с момента обретения страной независимости, и соответствующий статус был законодательно закреплен за ним в 1967 г. (хотя одновременно Дж. Ньерере настаивал на сохранении английского языка в школьной программе и общественной сфере)[36]. Действительно, «когда речь идет о преднамеренных попытках продвижения как в формальных, так и в неформальных сферах жизни и о создании подлинно национального и официального языка, распространение суахили среди населения Танзании после получения независимости постоянно упоминается как пример замечательно успешного спланированного внедрения африканского национального языка в полиэтничной среде. Ныне, в результате огромных усилий, прилагавшихся с 1960-х гг., суахили распространен в Танзании чрезвычайно широко и используется в сферах образования, государственного управления и межэтнического общения по всей стране»[37]

В то время как Танзания представляет собой счастливое исключение из правила, Замбия, как и большинство постколониальных государств Африки, не имеет такой «объективной» – хотя бы отчасти доколониальной – основы национального единства. Ни одна из местных культур не в состоянии играть эту роль; интеграция очень различающихся между собой, прежде зачастую никак не связанных друг с другом (или связанных слабо, или конфликтовавших) народов современной Замбии началась только в колониальный период и благодаря колониализму. Таким образом, исторической и культурной основой формирования замбийской нации не может служить ничто иное, кроме колониального социокультурного наследия, включая английский язык. Некоторые замбийцы отмечали в интервью, что народы Замбии «имеют сходства в культурах и традициях», «говорят на схожих языках» и т. п., но, конечно, никто из них не мог утверждать, что они принадлежат к одной и той же автохтонной культуре в том смысле, в каком афротанзанийцы причисляют себя к носителям культуры суахили. Не вызывает сомнений, что именно существование культуры суахили в Танзании и отсутствие аналогичной ей в Замбии обусловило описанную выше разницу в проценте респондентов в двух странах, убежденных в наличии единой национальной культуры и считающих, что существуют лишь отдельные культуры разных народов, несмотря на попытки замбийского государства начиная с 1990-х гг. представить многоязычие (и, следовательно, поликультурность) не как препятствие, но, напротив, как фактор, способствующий строительству нации[38].

---

[34] Blommaert J. Ujamaa and Creation of the New Waswahili // Living through Languages: An African Tribute to René Dirven / ed. van der Walt C. Stellenbosch: SUN Press, 2006. P. 18.

[35] Blommaert J. Situating Language Rights: English and Swahili in Tanzania Revisited // Journal of Sociolinguistics. 2005. Vol. 9, No. 3. P. 390–417; Blommaert J. State Ideology and Language in Tanzania. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013; Topan F. Tanzania: The Development of Swahili as a National and Official Language // Language and National Identity in Africa / ed. A. Simpson. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 252–266; Kanana F.E. Examining African Languages as Tools for National Development: The Case of Kiswahili // The Journal of Pan African Studies. 2013. Vol. 6, No. 6. P. 41–68; Kioko A.N. Development of National Language Policies in East Africa: The Interplay of Opportunity, Equity and Identity // The Cape Town Language and Development Conference: Looking beyond 2015 / ed. H. McIlwraith. London: British Council, 2014. P. 22.

[36] См.: Овчинников В.Е. Мвалиму Джулиус Камбараге Ньерере (1922–1999): учитель, политик, поэт // Джулиус Ньерере: гуманист, политик, мыслитель / ред. Ю.Н. Винокуров. М.: Институт Африки РАН, 2002. С. 58–61; Legère K. Formal and Informal Development of the Swahili Language: Focus on Tanzania // Selected Proceedings of the 36th Annual Conference on African Linguistics / eds. O.F. Arasanyin, M.A. Pemberton. Somerville, MA: Cascadilla Proceedings Project, 2006. P. 176; Swilla I.N. Languages of Instruction in Tanzania: Contradictions between Ideology, Policy and Implementation // African Study Monographs. 2009. Vol. 30, No. 1. P. 3–4; Громова Н.В. Вклад Дж. Ньерере в формирование языковой политики Танзании // Джулиус Камбараге Ньерере – первый президент свободной Танзании. С. 51–52; Хамиси А.М. Ньерере и суахили: вклад Джулиуса Ньерере в развитие языка суахили // Джулиус Камбараге Ньерере – первый президент свободной Танзании. С. 46–47. В танзанийском обществе и сегодня ведутся жаркие дискуссии между сторонниками тотального внедрения суахили в целях укрепления национального самосознания и восстановления роли английского языка во имя успешной интеграции страны и ее граждан в глобальное мировое сообщество (Sa E. Language Policy for Education and Development in Tanzania. 2007. URL: http://www.swarthmore.edu/sites/default/files/assets/documents/linguistics/2007_sa_eleuthera.pdf (accessed December 11, 2015); Kioko A.N. Development of National Language Policies in East Africa: The Interplay of Opportunity, Equity and Identity // The Cape Town Language and Development Conference: Looking beyond 2015 / ed. McIlwraith H. London: British Council, 2014. P. 22, 25, 28).

[37] Simpson A. Introduction // Language and National Identity in Africa / ed. Simpson A. Oxford: Oxford University Press. 2008. P. 10. См. также: Kioko A.N. Development of National Language Policies in East Africa: The Interplay of Opportunity, Equity and Identity.

[38] Marten L., Kula N.C. Zambia: "One Zambia, One Nation,

Более того, с точки зрения перспектив национального строительства Замбия в сравнении с Танзанией имеет как минимум еще один сдерживающий фактор. В доколониальные времена на территории Танганьики (континентальной части Танзании), за исключением королевства Шамбаа (Шамбала)[39], не сложились централизованные экспансионистские политические образования, которые в постколониальном независимом государстве могли бы стать центрами трибалистского националистического регионализма или сепаратизма и пробуждать у соседних народов историческую память об их угнетении предками нынешних сограждан[40]. Некоторые наши респонденты отмечали отсутствие трибализма как признак существования танзанийской нации наряду с языком и культурой суахили. В то же время на территории Замбии в доколониальный период возвысились как минимум четыре мощные политии (народов бемба, лози, лунда и чева[41]), и в связи с этим показателен ответ студентки на вопрос «Что необходимо сделать в сфере отношений между народами Вашей страны?»: «Улучшить их путем избавления от комплекса неполноценности, который отдельные люди из некоторых народов испытывают по отношению к другим народам, например к бемба и лози». Если танзанийское законодательство не признает власть вождей, то Конституция Замбии 1996 г. провозгласила создание Палаты вождей, которая, как прямо заявил в беседе с нами один из ее членов, старается оказывать влияние на все сферы общественной и политической жизни страны и на региональном, и на общегосударственном уровне, пусть официально ее прерогативы ограничиваются так называемыми «традиционными вопросами». Деревенские и окружные вожди также являются весьма влиятельными фигурами на своих уровнях компетенции (например, как нам удалось выяснить в ходе полевого исследования, их невозможно обойти добывающим компаниям, даже крупным зарубежным, желающим разрабатывать недра на подвластных им землях).

Итак, если в Танзании национальное единство имеет основу в доколониальной культурной истории автохтонных народов (и мысль об этом внедряется в сознание граждан официальной идеологией), то в Замбии такая основа была создана (разумеется, непроизвольно) только колониальным режимом. Студенты университетов в своем большинстве относятся к той части общества, которая исповедует гражданские ценности и привержена идее национального единства. Не может ли более позитивное восприятие замбийскими студентами меньшинств, образовавшихся благодаря колониализму, быть объяснено как проекция их менее негативного отношения к колониальному прошлому, поскольку, в противоположность танзанийским студентам, они рассматривают его в том числе как время начала формирования своей нации?

Наши данные подтверждают эту гипотезу. Прежде всего, отметим, что среди замбийских респондентов оказалось гораздо больше тех, кто считает, что именно в колониальный период были заложены основы национального единства и прогресса их страны (42,6 %; среди танзанийских студентов – лишь 24,5 %). В Замбии этот ответ практически столь же популярен, что и ответ «колониализм нанес вред народам страны» (43,4 %), тогда как в Танзании уступает ему более чем в два раза (24,5 % против 52,8 %). Многие замбийские собеседники прямо говорили, что их нация сформировалась (или начала формироваться) в колониальные времена, а получение страной независимости явилось кульминационным моментом ее истории (типичное высказывание: нация «сформировалась после того, как в 1911 г. Северо-Западная и Северо-Восточная Родезия были объединены и образовали Северную Родезию, которая была провозглашена независимой Замбией в 1964 г. С тех пор замбийская нация сохраняется, даже несмотря на то, что у нас [в стране. – *Д. Б.*] – 72 народа»[42]). В полную противоположность танзанийским информантам, в Замбии никто из тех, у кого были взяты интервью, не относил формирование нации к доколониальному периоду; напротив,

Many Languages" // Language and National Identity in Africa / ed. A. Simpson. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 291–313.

[39] Winans E.V. Shambala, the Constitution of a Traditional State. Berkeley, CA: University of California Press, 1962; Feierman S. The Shambaa Kingdom: A History. Madison: University of Wisconsin Press, 1974.

[40] Проблема Занзибара, наследника работоргового Занзибарского султаната, созданного и управлявшегося оманскими арабами, а ныне, наряду с Танганьикой, составной части Объединенной Республики Танзании, совершенно иная по своей сути, хотя, естественно, ситуация в островной части государства оказывает сильное прямое воздействие на процесс национального строительства в стране в целом (см., в частности: Peter C.M., Othman H. Zanzibar and the Union Question. Zanzibar: Zanzibar Legal Services Centre, 2006; Деминцева Е.Б. Межэтнические отношения на Занзибаре // Межрасовые и межэтнические отношения в современной Танзании. Труды Российской комплексной экспедиции в Объединенной Республике Танзания (сезон 2005 г.). С. 45–56; Mwakikagile G. The Union of Tanganyika and Zanzibar: Product of the Cold War? Pretoria: New Africa Press, 2008; Shivji I.G. Pan-Africanism or Pragmatism: Lessons of the Tanganyika-Zanzibar Union. Dar es Salaam: Mkuki na Nyota Publishers, 2008).

[41] Langworthy H.W. Zambia before 1890: Aspects of Precolonial History. London: Longman, 1972; Roberts A. A History of the Bemba: Political Growth and Change in North-Eastern Zambia before 1900. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1973; Banda L.E.C. The Chewa Kingdom. Lusaka: Desert Enterprise Limited, 2002; Macola G. The Kingdom of Kazembe: History and Politics in North-Eastern Zambia and Katanga to 1950. Münster: LIT, 2002; Mainga M. Bulozi under the Luyana Kings: Political Evolution and State Formation in Precolonial Zambia. Oxford: African Books Collective, 2010.

[42] 72 – официальное число местных «племен», образующих расовое большинство населения Замбии.

несколько человек утверждали, что даже в наши дни замбийской нации не существует, а есть лишь конгломерат более семидесяти «племенных» культур.

Далее, наглядно подтверждается предположение о том, что чем положительнее мнение людей о колониализме, тем более они толерантны в отношении соотечественников европейского и южноазиатского происхождения. В частности, среди респондентов в обеих странах, видящих истоки их прогресса в колониальном периоде, 91,3 % заявили о своем хорошем или очень хорошем отношении к европейцам, тогда как о плохом – ни один человек! Но еще более важно отчетливое нарастание толерантности в отношении к общинам неафриканских мигрантов по мере понижения степени негативности оценки колониального периода: среди считающих колониализм, прежде всего, злом к европейцам относятся положительно 79,4 % респондентов, к индийцам – 68,4, а среди видящих в колониализме истоки национального единства и прогресса – 91,3 и 75,8 % соответственно. Наша гипотеза о том, что более толерантное восприятие меньшинств, порожденных колониализмом, замбийскими студентами связано с менее негативной оценкой ими колониализма как явления, породившего их нацию, представляется еще более убедительной, если обратить внимание на то, что и в Замбии, и в Танзании процент толерантно относящихся к выходцам из Европы и Южной Азии среди студентов, считающих, что колониализм дал толчок сложению наций, существенно выше среднего по выборкам. Однако также необходимо отметить, что взаимозависимость между восприятием колониального прошлого и неафриканских диаспор неполная: как особо подчеркивалось выше, большинство наших респондентов в своих ответах демонстрировали толерантное отношение к обеим диаспорам, т. е. их позитивная оценка превалирует и среди тех, кто считает колониализм несомненным злом.

В то же время мы ожидали меньшей толерантности от респондентов, наиболее приверженных традиционной культуре и ее ценностям. Как индикаторы «степени традиционализма» нами рассматривались ответы на следующие вопросы анкеты: «Допускаете ли Вы, что женщина может иметь право ослушаться мужа?», «Сколько детей, по Вашему мнению, оптимально для семьи?», «Знаете ли Вы народные песни и сказки?», «Считаете ли Вы необходимым совершение обрядов культа предков, по крайней мере, в важных случаях?» и «К кому Вы обратитесь в первую очередь в случае болезни: к профессиональному врачу или народному целителю?». Как нетрудно было предвидеть, среди наших респондентов действительно оказались традиционалистски-ориентированные молодые интеллектуалы, но не очень много: 20,8 % заполнивших анкеты (29,4 % танзанийцев и 11 % замбийцев) убеждены, что женщина не вправе ослушаться мужа ни при каких обстоятельствах, 32,7 (26,4 % в Танзании и 39,9 % в Замбии) хорошо знают фольклор своего народа, 32,2 (44,5 % респондентов в Танзании и 18,2 % в Замбии) считает необходимым совершать подношения духам предков, 28,3 (31,4 % танзанийских респондентов и 24,8 % замбийских) готовы отправиться на прием к знахарю. Исключение составляет одна из базовых и наиболее фундаментальных ценностей всех африканских культур – стремление иметь много детей: только 22,1 % молодых образованных танзанийцев и замбийцев (30,8 и 15,6 % соответственно) считают оптимальным количеством детей в семье не более двух.

Таким образом, в среднем около трети молодых интеллектуалов в двух странах могут считаться более или менее традиционалистски-ориентированными, но стоит обратить внимание на то, что в Танзании их доля оказалась заметно большей, чем в Замбии (вопрос об оптимальном количестве детей, как отмечалось выше, представляет собой особый случай). Является ли традиционализм предиктором меньшей толерантности в отношении неафриканских мигрантов – людей принципиально иных культур? Если посмотреть, в частности, на то, как распределилось отношение к европейцам и южноазиатам респондентов в обоих государствах, по-разному воспринимающих культ предков – основу традиционного африканского мировоззрения[43], то станет видно, что среди студентов, не приверженных традиции, больше тех, чье отношение к неафриканским мигрантам положительное: 86,3 % против 80,9 % в случае с европейцами и 72,2 % против 62,8 % в связи с индийцами. Таким образом, традиционализм является не сильным, но все же реальным предиктором отношения представителей коренного населения к неафриканским меньшинствам. Очевидно, это говорит о том, что в постколониальном обществе традиционализм как верность ценностям локальной народной культуры не может быть легко обращен в типичный для национальных государств культурный национализм, проповедующий единство сограждан независимо от происхождения, «корней» на основе общеразделяемых ценностей.

[43] См., например: Fortes M. Some Reflections on Ancestor Worship in Africa // African Systems of Thought: Studies Presented and Discussed at the Third International African Seminar in Salisbury, December, 1960 / eds. M. Fortes, G. Dieterlen. London: Oxford University Press for International African Institute, 1966. P. 122–142; Бондаренко Д.М. Культ предков как центральный элемент традиционных религиозно-мифологических систем Тропической Африки // Африка: общества, культуры, языки (проблемы теории и методологии) / ред. И.В. Следзевский, Д.М. Бондаренко. М.: Институт Африки РАН, 1996. С. 81–95; Кара-Мурза А.А. Культ предков // Традиционные и синкретические религии Африки / ред. Ан.А. Громыко. М.: Наука, 1986. С. 104–116; Grinker R.R., Lubkemann S.C., Steiner C.B. (eds.) Perspectives on Africa: A Reader in Culture, History, and Representation. Malden, MA – Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. P. 283–322.

Формирование отношения студентов к неафриканским меньшинствам: прочие возможные факторы

Мы также предположили, что на восприятие респондентами соотечественников неафриканского происхождения могли повлиять еще два фактора: вероисповедание и степень религиозности. Религиозный состав населения Танзании и Замбии принципиально различен. В Танзании примерно по 40 % граждан – мусульмане и христиане[44] (но последних намного больше среди представителей высокообразованных слоев общества[45]; характерно, что среди наших респондентов оказались 124 христианина и только 43 мусульманина), остальные же в основном язычники (их крайне мало в высокообразованной среде, и в нашей выборке они оказались не представленными). В Замбии же, безусловно, доминируют христиане (в выборке – 98,5 % респондентов). В то же время, как показали наши исследования 2003 и 2005 г. в различных средах танзанийского общества, от социальной группы людей с хорошим светским образованием следует ожидать менее высокого уровня религиозности (и, соответственно, более высокого – секулярности) по сравнению с представителями менее просвещенных слоев общества[46]. При этом секулярность не следует путать с атеизмом: лишь один (!) из более чем 2000 человек, опрошенных в Танзании в ходе трех полевых сезонов, охарактеризовал себя как атеиста. К тому же степень секулярности даже наиболее высокообразованных африканцев в целом не столь высока, как среди современных европейских или американских интеллектуалов. Для африканцев религия остается значимым аспектом мировоззрения, фактором самоидентификации, определения отношения к другим людям и общественно-политических взглядов, но ее роль не решающая и, вероятно, может в дальнейшем понизиться до определенного уровня в связи с развитием системы образования, а также распространением «глобальных» масс-медиа.

Тем не менее наши исследования также позволили обнаружить, что нарастание секулярности, прямо связанное с развитием системы образования (которое не только светское само по себе, но и открывает более широкий доступ к современным, также в основном секулярным, средствам массовой информации), ведет к повышению уровня религиозной и понижению – культурной и расовой толерантности, поскольку секуляризация делает религиозные сходства и различия менее важными для индивида, перенося центр тяжести в вопросах самоидентификации и идентификации окружающих с трансцендентных и универсалистских ценностей монотеистических религий на земные и локальные социокультурные ценности[47]. В связи с этим можно вспомнить о том, сколь неразрывно были взаимосвязаны процессы секуляризации, подъема национального самосознания и развития высшего (университетского) образования в Европе Нового времени. Несомненно, что доля тех, кто убежден в существовании единой национальной культуры, оказалась существенно большей среди танзанийских студентов, чем среди замбийских, именно потому, что в Танзании есть обладающая давней письменной традицией культура суахили, общая для большинства людей различной религиозной принадлежности и происхождения. Этот фактор оказался важнее, чем гораздо большее, нежели в Замбии, религиозное многообразие и общества в целом, и студенчества в частности.

Также показательно, что в обеих странах среди респондентов, считающих, что построение политических организаций на религиозной или этнической основе допустимо, большая часть отдает предпочтение второму варианту (27,2 % против 19,4 % в Танзании, 35,3 % против 30,1 % в Замбии). Стоит отметить и то, что, хотя оба этих принципа отвергаются большинством и танзанийских, и замбийских студентов, все же это большинство не столь подавляющее в Замбии (67,3 %) по сравнению с Танзанией (76,7), где, как уже подчеркивалось, фундамент национального единства объективно слабее.

Первая гипотеза относительно религии как возможного фактора межрасовой толерантности/ксенофобии в Танзании и Замбии, которую мы проверим, – о том, что разница в отношении африканских студентов к европейскому и южноазиатскому меньшинствам может частично объясняться различиями в религиозном составе населения двух стран. Танзанийские и замбийские европейцы почти исключительно – христиане различных деноминаций, «индийцы» же представляют собой конгломерат практически всех религиозных групп, распространенных в Южной Азии, при некотором превалировании мусульман, впрочем, справедливо не позволяющем африканцам

[44] Официальной открытой статистики по этому вопросу не существует, поскольку в подчеркнуто светском государстве, каковым, в силу замысла его основателя – первого президента страны Джулиуса Ньерере, Танзания стала изначально, вопрос о религиозной принадлежности не включается ни в одну анкету, в том числе в бланк для переписи населения страны.

[45] О причинах и следствиях этого см.: Бондаренко Д.М. Исламо-христианские отношения, образование и политика в современной Танзании // Азия и Африка сегодня. 2004. № 9. С. 27–35; Bondarenko D.M. The "Fruit of Enlightenment": Education, Politics, and Muslim-Christian Relations in Contemporary Tanzania // Islam and Muslim-Christian Relations. 2004. Vol. 15, No. 4. P. 443–468.

[46] Бондаренко Д.М. Образование и толерантность в современной Танзании: этнорасовый и конфессиональный аспекты; Бондаренко Д.М. Образование и толерантность в Танзании (по материалам Российской антропологической экспедиции 2003 и 2005 гг.) // Джулиус Камбараге Ньерере – первый президент свободной Танзании. С. 56–62.

[47] Бондаренко Д.М. Образование и толерантность в современной Танзании: этнорасовый и конфессиональный аспекты.

идентифицировать эту общину в целом как мусульманскую и формировать свое отношение к ней на основе признака религии. Относятся ли замбийские студенты в целом к европейцам лучше, чем студенты танзанийские, поскольку первые почти все – христиане, а среди вторых заметную часть (в нашей выборке – 25,7 %) составляют мусульмане?

Нет; высказанная выше гипотеза не находит подтверждения при анализе собранного материала. Во-первых, не только среди танзанийских студентов в целом, но и среди танзанийских студентов-христиан уровень толерантности в отношении европейцев оказался ниже, чем в Замбии (2,9 % против 0,7 % отрицательных оценок), во-вторых, хотя среди христиан значительно меньше тех, кто относится к европейцам «очень плохо» или «плохо», и больше относящихся к ним «безразлично» или «хорошо», среди мусульман оказалось гораздо больше респондентов, охарактеризовавших свое отношение к европейцам как «очень хорошее» (35,1 % против 26,2 % христиан). Неместное происхождение как таковое определяет и положение неафриканских диаспор в обществе, и их восприятие расовым большинством в намного большей степени, чем религиозная принадлежность[48].

Высокий уровень образования способствует культурной интеграции танзанийских мусульман и христиан и преодолению тенденции к обособлению, характерной для приверженцев ислама[49]. То, что гипотеза о прямой связи между религиозной принадлежностью и отношением к европейцам оказалась ложной, свидетельствует не только о непервостепенной важности религии как маркера идентичности в Танзании[50], но и о роли секуляризации (даже относительной и далеко не полной) в определении отношений между согражданами африканского и неафриканского происхождения. Еще более важно то, что студенты университетов – это люди, получающие образование, европейское по форме (системе) и происхождению, основанное на секулярных ценностях европейской цивилизации Нового времени, ориентирующее на систему ценностей гражданского общества, и именно получение такого образования предопределяет будущий высокий общественный статус наших респондентов, что они отлично сознают. Показательны собранные ранее данные по афротанзанийцам, вовлеченным в сферы деятельности, само появление и современное развитие которых в Африке связано с европейским влиянием, в частности по врачам и преподавателям школ и вузов: 85,7 % врачей и 72,9 % преподавателей обозначили свое отношение к европейцам как «хорошее» или «очень хорошее», тогда как к арабам, – соответственно 66,6 и 47,9 %, а к индийцам – 64,2 и 41,7 %.

Возможно, понимание того, что современное светское образование было принесено в Африку европейцами, также способствует менее одностороннему восприятию студентами колониального прошлого, частью наследия которого является само проживание европейцев и индийцев в современных африканских государствах. Не только практически все христиане, но и несколько высокообразованных мусульман отмечали, что развитие изначально европейского светского образования является несомненным благом для страны и ее народа. Один из таких мусульман, профессор, резюмировал: «Те, кто принес нам ислам, принес нам медресе для заучивания Корана. Те, кто принес Библию, принес нам также светскую школу». Даже пожилой оманский араб, нещадно критиковавший молодежь за интерес к западной массовой культуре, на вопрос: «Принесли ли все же европейцы в Африку хоть что-нибудь хорошее?», ответил не задумываясь: «Образование». Это понимание может являться и дополнительным фактором, обусловливающим лучшее отношение высокообразованных людей к европейцам, чем к индийцам; дополнительным потому, что оно лучше не только в высокообразованных, но во всех социальных слоях танзанийского общества[51], и я не вижу причин, которые могут заставить сомневаться в аналогичности ситуации в Замбии.

Теперь попытаемся выявить связь между относительной секулярностью/религиозностью сознания наших респондентов и толерантностью/ксенофобностью их культурно-расовых установок. Для этого мы сопоставим ответы на вопрос: «Как часто Вы молитесь?» (включенный в анкету как индикатор религиозности/секулярности, т. к. имелось в виду, молятся ли респонденты в соответствии с догматами своих религий или нет) с ответами на вопрос об отношении к европейцам и южноазиатам. Можно констатировать, что секуляризация (в известном смысле означающая европеизацию, особенно в Африке), сопряженная с ростом уровня образования, играет противоречивую роль в определении отношения африканцев к неафриканским меньшинствам: в силу описанных выше причин способствуя их лучшему отношению к евро-

[48] См.: Bondarenko D.M. Interreligious Tolerance in Contemporary Tanzania: The Gender Aspect of Christian-Muslim Mutual Attitudes // Мужчина и женщина. Эволюция отношений / ред. Н.А. Ксенофонтова, А.А. Казанков. М.: Институт Африки РАН, 2007. С. 254–257.

[49] Bondarenko D.M. The "Fruit of Enlightenment": Education, Politics, and Muslim-Christian Relations in Contemporary Tanzania. P. 452–453.

[50] Ibid. P. 459; Бондаренко Д.М. Исламо-христианские отношения в свете проблемы образования // Мусульмане и христиане в современной Танзании: Труды участников российской экспедиции / ред. А.Д. Саватеев. М.: Институт Африки РАН, 2005. С. 69–70.

[51] Бондаренко Д.М. Образование и толерантность в современной Танзании: этнорасовый и конфессиональный аспекты // Межрасовые и межэтнические отношения в современной Танзании. Труды Российской комплексной экспедиции в Объединенной Республике Танзания (сезон 2005 г.). С. 94–121; Халтурина Д.А., Коротаев А.В. Индотанзанийцы // Межрасовые и межэтнические отношения в современной Танзании. Труды Российской комплексной экспедиции в Объединенной Республике Танзания (сезон 2005 г.). С. 28–43; также см. выше.

пейцам, она одновременно приводит к некоторому понижению степени общей культурной и расовой толерантности в высокообразованных слоях общества. Менее секуляризованные респонденты оказались более толерантными в отношении инорасовых диаспор. Так, о «плохом» или «очень плохом» отношении к европейцам заявили только 0,7 % замбийских и танзанийских студентов, молящихся в соответствии с заповедями своих религий, а к индийцам – 4,9, тогда как среди студентов, не следующих религиозным предписаниям столь строго, – 3,6 и 14,4 %.

Далее посмотрим, оказывает ли существенное влияние на отношение наших респондентов к инорасовым меньшинствам принадлежность к тому или иному народу. Мы разделили респондентов на три категории: представителей крупнейших народов каждой из стран – насчитывающих более миллиона человек в Танзании (сукума, гого, хайя, ньямвези, ха, ньякьюса и хехе[52]) и более полумиллиона в Замбии (бемба, тонга, ньянджа, лози, нгони, нсенга и тумбука), представителей всех остальных народов и лиц смешанного происхождения. Не относятся ли представители крупнейших народов к согражданам неафриканского происхождения более высокомерно? Или, может быть, выходцы из меньших по численности народов относятся к мигрантам более ревниво? Однако ни одно из этих предположений не подтверждается результатами исследования: принадлежность к какому-либо народу не влияет на отношение студентов к диаспорам. Например, в Танзании к европейцам хорошо или очень хорошо относятся 78,3 % представителей крупнейших и 78,4 – остальных народов; не выявляется какой-либо тенденции и в других случаях.

Еще один фактор, который, как кажется, мог бы повлиять на отношение африканцев к неафриканским мигрантам, это место рождения, поскольку оно, как правило, является и местом социализации. Возможности для общения с европейцами и индийцами существенно различаются в больших городах, где представители этих меньшинств сконцентрированы почти всецело, и в маленьких городах и деревнях, где они практически не проживают. Также в силу многих причин жизнь в крупных населенных пунктах предоставляет лучшие возможности для интеллектуального и культурного развития, формирования более широкого взгляда на мир. Хотя в момент исследования все наши респонденты являлись жителями крупнейших, столичных[53] городов своих государств, их мировоззрение формировалось там, где они взрослели и где прошла до той поры бóльшая часть их жизни. К тому же в Африке люди крайне редко рвут сильные и многообразные связи, в том числе духовные, с родными краями, даже если переселяются далеко от них. Так, 79,7 % наших танзанийских и 93,5 % замбийских респондентов, имеющих родственников за пределами Дар-эс-Салама и Лусаки, общаются с ними не реже нескольких раз в год. Однако собранные данные не позволяют утверждать, что уроженцы крупных городов толерантнее студентов, приехавших из небольших населенных пунктов; не прослеживается и какой-либо иной тенденции в связи с местом рождения респондентов. Например, среди танзанийских студентов «хорошо» или «очень хорошо» относятся к индийцам 51,3 % уроженцев Дар-эс-Салама, 50 – других крупных городов, 57,2 приехавших из малых городов и 58,1 прибывших из деревень. А сведения об отношении замбийских студентов к европейцам распределились следующим образом: «хорошо» или «очень хорошо» относятся к ним 95,4 студентов, родившихся в Лусаке, 83,4 приехавших на учебу из других крупных городов, 91,5 родившихся в небольших городах и 92,3 уроженцев деревень.

Последний фактор, который мы рассмотрим, – экономический. Не секрет, что в целом европейская и южноазиатская общины богаче автохтонного населения, что иногда не только становится их отличительной чертой в глазах последнего (см. выше), но и вызывает обвинения в эксплуатации, нечестном обращении с коренными африканцами, презрительном отношении к ним. Например, во взятых нами интервью, помимо положительных, встречаются и такие высказывания: европейцы «всегда отделяют себя от африканцев», «они эксплуатируют замбийцев и обогащают свои страны», индийцы же «придают слишком большое значение своим этническим и расовым отличиям от замбийских африканцев», «дистанцируются от черных танзанийцев», «большинство из них любит самоизолироваться» от коренных африканцев и «не сотрудничает с африканцами в своей социально-экономической деятельности», они «не заботятся о своих [африканских] работниках, мало платят им», «плохо обращаются со своими работниками»[54]. «Рассказы о плохом отношении индийских работодателей к африканским работникам правдивы», – признает индийская бизнесвумен и продолжает: «Я не буду пытаться утверждать, что индиец так не поступает, – не буду. Я только попрошу вас помнить одну вещь: они (индийцы. – *Д. Б.*) пришли на место, которое было чужим. Почему танзанийцы не держатся крепче за свое собственное место?» (т. е. почему афротанзанийцы не в состоянии сами развивать бизнес в своей стране?). В то же время слова другого индийского информанта отражают обратную сторону медали: «Мой дом – Танзания, и я в душе принял ее как свой дом. Но меня не очень-то принимают другие люди, и у меня много проблем. Даже когда я веду машину, иногда слышу, как кто-то говорит: "Эй, ты, мухинди («индиец» на суахили. – *Д.Б.*), что ты здесь делаешь?", хотя я не сделал

[52] Маконде более многочисленны, чем хехе, но их не оказалось среди наших респондентов.

[53] В Танзании де-факто (официальная столица – город Додома), а в Замбии и де-юре.

[54] Также см., например: Heilman B. Who are the Indigenous Tanzanians? Competing Conceptions of Tanzanian Citizenship in the Business Community // Africa Today. 1998. Vol. 45, № 3–4. P. 369–387; Халтурина Д.А., Коротаев А.В. Индотанзанийцы.

ему ничего плохого. Они просто кричат: "Вы, азиаты! Вы, индийцы!"» Неудивительно, что во время предвыборных кампаний и в Танзании, и в Замбии политики-популисты охотно разыгрывают карту «нечестности» мигрантов[55]. Несколько наших собеседников неафриканского происхождения также вспоминали подобные инциденты, причем некоторые при этом подчеркивали, что в действительности в их общинах патриотические чувства очень сильны. Словом, можно предположить, что у более бедных африканцев сложилось худшее мнение о европейских и южноазиатских соотечественниках[56].

Но так ли это? Танзанийская выборка не дает для подобного вывода никаких оснований. К европейцам лучше всех относятся респонденты, охарактеризовавшие свое материальное положение как «плохое» (83,8 %), а хуже всех – те, кто считает его «нормальным» (71,4 %; среди тех, кто доволен своим уровнем благосостояния – 80,4 %). К индийцам же вновь наименее расположены представители «среднего слоя» студентов (50,8 %), тогда как «бедные» и «богатые» студенты о них лучшего мнения, причем в практически равной степени – 63,3 и 63,8 % соответственно. Что же касается замбийской выборки, то ее анализ, действительно, позволяет предположить, что наиболее нуждающиеся студенты относительно менее толерантны. В частности, показатели «хорошего» и «очень хорошего» отношения замбийских студентов в зависимости от их финансового положения («бедные», «середняки» и «состоятельные») к европейцам, – соответственно, 69,2, 95,9 и 93,8 %, а к индийцам – 66,6, 79,7 и 89,4 %. Однако из наших замбийских респондентов «бедными» признали себя лишь 15 человек (в Танзании – 31), а этого, особенно с учетом разброса мнений между ними, недостаточно для того, чтобы делать статистически достоверные выводы.

* * *

Итак, нами рассмотрен ряд разнообразных факторов, которые, как предполагалось, могут быть задействованы в формировании отношения к европейской и южноазиатской диаспорам студентов крупнейших университетов Танзании и Замбии, представляющих автохтонное большинство населения этих стран. Не все факторы оказались значимыми; это касается вероисповедания – христианского или мусульманского, принадлежности к много- либо малочисленной народности, места рождения и, возможно, материального положения. Роль секуляризации оказалась важной и при этом амбивалентной. Существенные же факторы, однозначно ведущие к повышению уровня толерантности, – менее негативная оценка роли колониализма и меньшая приверженность традиционным ценностям и культуре; учет обоих этих факторов важен для объяснения более высокой степени культурно-расовой толерантности замбийских студентов в сравнении со студентами танзанийскими. Однако первостепенное значение, по нашему убеждению, имеет существование с доколониальных времен культуры и языка суахили как основы национальной интеграции автохтонных народов при почти полном отсутствии сильных централизованных политий в Танзании и лишенность Замбии таких благоприятных предпосылок вплоть до периода колониализма. И без того чрезвычайно важные, эти факты становятся еще более значимыми благодаря апелляции к ним и манипулированию исторической памятью о них государствами, и в идеологии, и в практике (в частности, в языковой политике) пытающимися опереться на доставшееся каждому из них историческое наследие в целях конструирования танзанийской и замбийской наций.

Таковы исторически взаимосвязанные причины того, что в процессе сложения постколониальных наций афротанзанийцы могут ощущать свое единство более остро и, следовательно, исключать из своего круга, из категории «мы» своих не африканских по происхождению сограждан чаще и жестче, нежели афрозамбийцы. Различия в историко-культурных основаниях, усиленные разницей в исторической памяти о доколониальном и колониальном прошлом, служат основой до некоторой степени несовпадения (на статистическом уровне) взглядов студентов двух стран на порожденные колониализмом неафриканские меньшинства, несмотря на то, что положение этих меньшинств в современных танзанийском и замбийском обществах практически одинаково, оставаясь очень своеобразным и в известном смысле двойственным.

Постколониальные нации: что впереди?

Итак, вследствие лучших исторических предпосылок на сегодняшний день Танзания ближе, чем Замбия (и вообще большинство стран субсахарской Африки) подошла к сложению нации как общности сограждан, приверженных единым базовым ценностям, обладающих единой культурой и идентичностью поверх локальных и частных культур и идентичностей с их системами ценностей, и для которых лояльность одному для всех них национальному государству первична по отношению к региональным, религиозным и прочим различиям. Об этом парадоксальным образом свидетельствует и сравнение отношения афротанзанийцев и афрозамбийцев к согражданам, представляющим расовые меньшинства. Но это сравнение наталкивает на мысль о возможном существовании еще одного парадокса. Его суть становится понятной при проведении аналогии между социокультурной и экономической историей постколониальных государств. В первые десятилетия независимости многие из них стремились воплотить в жизнь так называемую «модель догоняющего развития», т. е. ставили задачу индустриализа-

[55] Patel N. A Quest for Identity: The Asian Minority in Africa. Fribourg: Institut du Fédéralisme, 2007. P. 16; Burton E. "... What Tribe Should We Call Him?" P. 23–24.

[56] Поясним, что нас интересовало не «объективное», а «субъективное» финансовое состояние респондентов, т. е. не каковы размеры их доходов, а как они их воспринимают: оценивают ли они свое материальное положение как «очень хорошее», «хорошее», «нормальное» или «плохое».

ции страны, создания экономической системы, подобной существовавшей в развитых странах. Эта модель не оправдала себя: пока постколониальные страны пытались индустриализироваться, Первый мир уже переходил в постиндустриальное состояние, и разрыв между ним и Третьим миром только увеличивался. Так же в постколониальных государствах ставилась и продолжает ставиться задача строительства наций по образцу европейских наций Нового времени, несмотря на колоссальные трудности такого строительства, связанные в том числе с отличиями от европейских афро-азиатских традиционных политических культур, социальных институтов, систем ценностей и т. д. Однако в самом Западном мире сегодня уже вынуждены пытаться отойти от концепции нации, утвердившейся к концу XVIII в. благодаря в первую очередь Великой французской революции[57], и искать пути решения совершенно иной задачи – поддержания единства граждан государства при сохранении привнесенного мигрантами со всего света культурного многообразия. Не единая культурная, системоценностная идентичность, доминирующая над идентичностями локальными и частными, но равноправное сосуществование множества культурных идентичностей акцентируется ныне как новая базовая национальная ценность, как источник национального развития в современных условиях интенсивной глобализации. Соответственно, глобализация – социокультурная, политическая, экономическая – ставит под сомнение будущее и национального государства как формы политической организации, и концепции суверенитета как основы его легитимности. Не надо забывать, что национальное государство – явление историческое, т. е. возникающее в определенных исторических условиях и исчезающее с их изменением. В той форме, в которой национальное государство известно поныне, оно сложилось в Европе и Северной Америке в Новое время и пережило пору своего расцвета в XIX–XX вв., будучи адекватно реалиям мира промышленного капитализма и культурного национализма. Однако на грани XX и XXI вв. в мире доминируют иные тенденции и процессы – связанные с глобализацией и постиндустриализмом. Не удивительно, что и новоевропейская концепция суверенитета как основного атрибута национального государства, утверждающая отдельное национальное государство в статусе главного субъекта международных отношений, также переживает очевидный кризис[58]. Создание Европейского союза в 1993 г. стало первой попыткой (с до сих пор еще не вполне ясным исходом) наделить высшим суверенитетом транснациональные политические институты (а не создать объединение суверенных государств, подобное Африканскому союзу, Лиге Арабских государств, Организации Объединенных Наций и т. д.). Вероятно, в постиндустриальном и постсовременном глобальном мире нас ждет появление на свет и постнационального государства, одним из оснований которого будет отказ от национального суверенитета (но не политической независимости) как главного атрибута государства в пользу трансгосударственных институтов управления. Параллельно будет формироваться и глобальная транснациональная культура, не упраздняющая, но объединяющая культуры национальные. Культурный национализм же утрачивает конгруэнтность патриотизму: как национальный патриотизм, он превозносит преданность согражданам как людям одной культуры, системы ценностей, тогда как ныне согражданство не подразумевает такого единства априори, а потому все более превращается в сугубо правовую категорию, постепенно лишаясь культурного и национального наполнения. Если некогда нации возникали в результате приведения в соответствие культурных и политических идентичностей, то ныне они снова могут не совпадать: сегодня быть членом нации означает в том числе способность проявлять толерантность к инокультурным согражданам.

В такой ситуации не является ли более перспективным положение не Танзании, а Замбии (и постколониальных стран, подобных ей, коих большинство)? Тем более что в Замбии основной водораздел пролегает между культурами составляющих абсолютное большинство населения автохтонных народов, различия между которыми не столь разительны, как между культурами коренного населения и многих общин мигрантов – двух основных «культурных акторов» в современных странах Запада. Доля же в населении Замбии носителей совершенно иных культур, в том числе «европейцев» и «индийцев», несопоставима с процентом мигрантов с других континентов в западноевропейских обществах. На сегодняшний день поставленный нами вопрос не имеет достоверного ответа, в том числе ввиду неясности перспектив мультикультурализма на Западе, по-прежнему играющем ведущую роль в глобальных социокультурных процессах.

[57] См., например: Dann O., Dinwiddy J.R. (eds.) Nationalism in the Age of the French Revolution. London; Ronceverte, WV: Hambledon Press, 1988; Bell D.A. The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism, 1680–1800. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001; Keitner C.I. The Paradoxes of Nationalism. The French Revolution and Its Meaning for Contemporary Nation Building. Albany, NY: State University of New York Press, 2007.

[58] Turner T. Shifting the Frame from Nation-state to Global Market. Class and Social Consciousness in the Advanced Capitalist Countries // Globalization: Critical Issues / ed. Chun A. London: Berghahn Books, 2004. P. 94–97; Kapferer B., Bertelsen B.E. (eds.) Crisis of the State. War and Social Upheaval. N.Y.; Oxford: Berghahn Books, 2012. P. 29–94, 163–304.

Н.В. Мохов

АЛЖИРСКОЕ ГОСУДАРСТВО-НАЦИЯ: ОТ ХРУПКОГО «МОНОЛИТА» К КОНФЛИКТНОМУ МНОГООБРАЗИЮ

Освобождение от колониальной опеки в 1940–1960-е гг. поставило перед молодыми государствами новые вызовы: как обеспечить контроль над доставшейся территорией, создать условия для социально-экономического развития, стать жизнеспособным субъектом мировой политики и экономики. Общей парадигмой решения этих практических и неотложных задач стало строительство наций-государств по образу и подобию европейских, которые служили примером и источником заимствований в таких областях, как государственные институты, социально-экономические структуры, системы образования, принуждения и культуры. Элиты новых государств пробовали и выбирали разные решения для одинаковых проблем, которые вытекали из главной задачи – формирования национального сообщества: массы граждан, объединенных общей национальной культурой, лояльных общему государству и осознающих себя одним народом. Основные проблемы на пути строительства такого сообщества были связаны с этническим, конфессиональным и языковым многообразием жителей новой страны, колоссальными различиями в уровне образования (между немногими представителями автохтонной элиты и остальными) и разрушением за годы колонизации традиционных социальных структур.

Цель настоящего исследования состоит в рассмотрении опыта алжирских элит (прежде всего, политической элиты) в решении этой задачи. В первой части сделана попытка проанализировать условия и факторы, повлиявшие на выбор элементов идентичности алжирской нации (языка и других параметров национальной культуры), а также рассмотреть основные аспекты энергичной и многогранной политики правящей элиты по формированию этой нации. Во второй части рассматриваются процессы, проистекавшие в алжирском обществе в последние 25 лет и оказавшие непосредственное влияние на трансформацию национальной культуры и усложнение проблематики культуры алжирского общества в целом. Хронологическое разделение (первая часть – 1962–1988 гг., вторая – 1989–2014 гг.), обусловленное целью исследования, не является жестким.

I. Формирование национального сообщества современного Алжира

Алжирское государство провозгласило независимость 5 июля 1962 г., специально выждав два дня после ее признания Францией, чтобы завершить период колониализма день в день спустя 132 года после его начала. Почти восьмилетняя вооруженная и политическая борьба завершилась. Однако перед молодой алжирской элитой стояли не менее тяжелые задачи создания современной государственной структуры, законодательства, развития экономики и транспортной инфраструктуры, а также формирования национальной культуры и идентичности[1].

В задачи исследования не входит оценка последствий французской колонизации для Алжира. 132 года французского правления оказали комплексное влияние на алжирскую территорию и население – наряду с безусловными негативными последствиями нельзя отрицать и положительные результаты (в частности, создание современной городской инфраструктуры, портов и аэропортов, промышленных предприятий, административной, правовой и образовательной систем). Тем не менее после национально-освободительной войны страна пребывала в плачевном состоянии. В ходе боевых действий были разрушены жилые строения, автомобильные и железные дороги. Часть лесных массивов была сожжена напалмом. После ухода французской армии в ряде регионов Алжира остались минные поля (сохранившиеся до сих пор).

Систематические переселения сельского населения, проводившиеся французской армией с целью поиска и уничтожения отрядов алжирских повстанцев,

[1] В настоящей работе термины «идентичность» и «самосознание» используются как синонимы в соответствии с определением академика РАН В.А. Тишкова: «Солидарность и повседневная лояльность, т. е. чувство принадлежности к одному народу и признание государства своим составляют основу того, что называют национальными самосознанием или идентичностью» (цит. по: Тишков В.А. Российский народ: история и смысл национального самосознания. М.: Наука, 2013. С. 22).

также негативно сказались на социальной ситуации в Алжире. Принудительная миграция «вырывала» многочисленных сельских жителей из традиционных условий проживания, в которые многие так и не вернулись после окончания войны. В расчете на улучшение своего материального положения переселенцы направлялись в города (центры промышленности и торговли), на которые легла в послевоенный период значительная миграционная нагрузка.

Еще одним фактором, осложнявшим социально-экономическую ситуацию, стал массовый отъезд из страны европейцев[2]. Если в 1954 г. европейское сообщество Алжира насчитывало около 1 млн человек, то к концу декабря 1962 г. из них осталось около 30 тыс.[3] Основными причинами отъезда были опасения «расправы» или «мести» со стороны мусульман и нежелание находиться в положении меньшинства в «мусульманском» государстве.

Среди наиболее очевидных негативных последствий массового оттока европейцев можно отметить практически полное исчезновение административных служб и чрезвычайно ограниченные возможности для их воссоздания, ибо кадровой основой алжирской администрации до независимости были именно европейцы. Подавляющее большинство квалифицированных специалистов также были европейцами, а потому с их отъездом независимый Алжир лишился большого числа инженеров, преподавателей, врачей, технических специалистов и основной массы предпринимателей. Вследствие послевоенной разрухи и утечки кадров большинство алжирских промышленных предприятий не работали, отмечались резкий рост цен, нехватка продовольствия и распространение бандитизма. О тяжелом социально-экономическом положении свидетельствовали следующие показатели: в 1962–1963 гг. из 2000 строительных предприятий закрылись 1400; 58 % производственных мощностей в текстильной промышленности не использовались; сахарная промышленность почти полностью остановилась. В первые годы после независимости безработица составляла около 72–74 %. В первой половине 1962 г. лишь 10 % мусульманских детей ходили в школу[4].

Наиболее эффективной алжирской организацией в первые послевоенные годы была Армия национального освобождения (АНО), которая под политическим руководством Фронта национального освобождения (ФНО) сформировалась и окрепла за годы антифранцузской борьбы. Однако за это время в структуре органов ФНО–АНО образовалось несколько групп лидеров, каждая из которых претендовала на власть в новом независимом государстве. Политические кланы использовали разнообразные ресурсы: руководящее положение в военных или политических органах управления, контроль над боевыми подразделениями, особый статус «исторической фигуры» алжирского национализма (этим статусом обладали оставшиеся в живых основатели ФНО) и поддержка внешних сил. В результате двухмесячной внутриалжирской кровопролитной борьбы власть в новом государстве захватила группа во главе с Ахмедом Бен Беллой и Хуари Бумедьеном[5]. Первый стал председателем правительства, а затем и президентом Алжирской Народной Демократической Республики (АНДР), второй – министром обороны, а затем и заместителем председателя правительства. Личное соперничество двух политиков привело к тому, что Бумедьен, опираясь на лояльность национальных вооруженных сил, 19 июня 1965 г. совершил государственный переворот и арестовал Бен Беллу (после отстранения от власти Бен

[2] Под терминами «европейцы» и «европейское сообщество» подразумеваются полноправные французские граждане – европейцы-христиане и иудеи (получили равные права с христианами в 1870 г.). Остальное население колониального Алжира составляло мусульманское сообщество, включавшее несколько этносов. Разделение жителей Алжира по религиозному признаку было установлено колониальной администрацией. В колониальном Алжире мусульмане имели существенно меньше прав и возможностей, чем европейцы.

[3] Stora Benjamin, Akram Ellyas. Les 100 portes du Maghreb. Alger, Editions Dahlab, 1999. P. 259; Документальный фильм: «La Guerre d'Algérie». Batty Peter. 1984.

[4] Nouschi André. L'Algérie amère 1914–1994. P., Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1995. P. 243; Stora Benjamin. Algérie. Histoire contemporaine 1830–1988. Alger, Casbah Editions, 2004. P. 230, 246.

[5] Ахмед Бен Белла (1918–2012 гг.) – один из девяти основателей ФНО. По праву считался одним из лидеров алжирского национализма, хотя с 1956 г. до конца войны просидел во французской тюрьме. Учитывая его роль в антифранцузской борьбе до 1954 г. и в создании ФНО, союз с Бен Беллой был необходим малоизвестному Бумедьену для захвата власти в 1962 г. После путча 1965 г. Бен Белла провел 15 лет в заключении и ссылке на территории Алжира. Третий президент страны Ш. Бенджедид освободил Бен Беллу в 1980 г. В 1990 г. после политической либерализации он вернулся в алжирскую политику – создал партию, участвовал в выборах и урегулировании внутриполитических проблем. Однако в 1990–2000-е гг. ему не удалось занять в алжирской политике значимое место.

Хуари Бумедьен (настоящее имя – Мухаммед Бухаруба) (1932–1978 гг.). Согласно некоторым источникам, он родился между 1925 и 1932 гг. Бумедьен учился в Каирском университете Аль-Азхар на преподавателя арабского языка. В начале 1955 г. прибыл в Оранию для участия в боевых действиях АНО против французов. В 1957 г. стал командиром вилаи № 5 (Орания), штаб которой находился в марокканском приграничном городе Уджда. Вокруг Бумедьена сформировалась группа лояльных ему людей, которые сыграли немаловажную роль в политике независимого Алжира. По месту формирования этого военно-политического клана он получил название «группы Уджды».

Белла находился под арестом и позднее в ссылке без суда вплоть до 1980 г.).

Бен Белла и Бумедьен заложили основы авторитарной политической системы, которая просуществовала в Алжире до 1989 г. Смена глав государства (захват власти Бумедьеном в 1965 г. и после его смерти мирный приход к власти нового президента Шадли Бенджедида в 1979 г.) изменяли только стиль управления, но не суть централизованной и закрытой политической системы. Власть концентрировалась в руках верхушки государственного аппарата, который опирался на единственную разрешенную партию ФНО и Национальную народную армию (ННА), ставшую преемницей АНО. ФНО обеспечивал правящей группе историческую и электоральную легитимность (выборы проводились по спискам партии, и их результаты были предсказуемы). Армия была главной опорой алжирского режима, не только служа залогом региональной стабильности, но и обеспечивая внутреннюю устойчивость политического строя. Разделения властей не существовало: административный аппарат, законодательная и судебная власти контролировались правящей группой.

Политический режим, сложившийся в Алжире после обретения независимости, был оправдан целым комплексом исторических обстоятельств (это отчасти объясняет его долголетие). В первые десятилетия существования страны приоритеты состояли в создании работоспособных органов государственного управления и административно-правовой системы, решении многочисленных социально-экономических проблем и выстраивании отношений с соседями (другими словами, необходимо было построить современное государство, интегрированное в систему международных отношений).

Одна из ключевых задач молодой алжирской элиты состояла в обеспечении контроля над обширной национальной территорией и интеграции проживавших на ней различных групп населения (10,9 млн человек в 1965 г.[6]). Опираясь на обширный международный опыт, руководители страны для решения этой задачи проводили комплексную политику по формированию современной нации, объединенной вокруг общей национальной идентичности и культуры.

Исторические события и факторы, определившие основные элементы национальной идентичности Алжира

Сложность и неоднозначность выбора параметров национальной идентичности были связаны с гетерогенностью проживавшего в Алжире населения. В 1962 г. здесь еще оставалось несколько десятков тысяч европейцев, которые по тем или иным причинам – возраст, привычка, нехватка материальных средств – не уезжали. У кого-то не было в метрополии родственников, которые могли бы на время их приютить, кто-то не хотел расставаться с благоприятным средиземноморским климатом, кто-то руководствовался идеологическими соображениями (коммунисты, которые помогали ФНО в борьбе) или надеждой на возможную интеграцию в новое алжирское общество.

В мусульманском сообществе было немало внутренних этнических и языковых различий. В первую очередь оно делилось на две крупные части – арабов и берберов, причем некоторые не считали, что это две взаимоисключающие идентичности (человек мог признавать себя арабом и бербером одновременно). Если рассматривать исторические корни населения Алжира (как и всего Магриба), то нет оснований говорить о многочисленных арабских племенах, которые пришли бы с Аравийского полуострова и расселились в Магрибе. Не отрицая наличия таких переселений в определенном масштабе, правильнее говорить о значительном культурном влиянии арабов, которое с конца VII в. начали испытывать берберские племена, проживавшие в Магрибе. Инструментами, упростившими распространение этого влияния, стали ислам, Коран и арабский язык (язык Корана). По этим причинам арабов Алжира точнее называть арабоязычным или арабизированным населением (в работе термины будут использоваться как синонимы), т. е. населением, принявшим арабскую культуру[7]. Арабоязычное большинство Алжира не было однородным. Как между севером и югом, так и между востоком, центром и западом страны сохранялись порой существенные культурные различия[8] (например, различия диалектов).

Берберы также не представляли собой однородного этнокультурного образования. Среди них выделялись, по меньшей мере, шесть основных групп: кабилы (проживали в обширном регионе к востоку от столицы), шауия (регион расселения – Аурес, на востоке страны), мозабиты (проживали на севере Сахары в регионе Мзаб), туареги (юг алжирской Сахары), зенеты (Адрар, Тимимун) и шенуа (в районе города Шершель, на севере страны)[9]. Между этими группами отмечались существенные различия: они говорили на разных диалектах (называемых берберскими), их традиционные социальные структуры также не были одинаковыми. В частности, для туарегов были

[6] Nouschi A. Op. cit. P. 202.

[7] Prenant André, Semmoud Bouziane. Maghreb et Moyen-Orient, espaces et sociétés. P., Ellipses, 1997. P. 11; Lacoste Yves. Le Grand Maghreb, un vaste ensemble géopolitique// L'Etat du Maghreb. Sous la direction de Camille et Yves Lacoste. P., La Découverte, 1991. P. 22.

[8] Ben Saada Mohamed Tahar. Le régime politique algérien. Alger, Entreprise Nationale du Livre, 1992. P. 116–117.

[9] Ouazani Cherif. Le paradoxe berbère // Jeune Afrique. 25.11.2009. URL: http://www.jeuneafrique.com/Articles/Dossier/ARTJAJA2549p024–028.xml0/algerie-rebellion-constitution-histoirele-paradoxe-berbere.html

характерны матриархальная социальная структура и кастовая система организации племени (под названием *асеркам*), принципиально отличавшаяся от общинного демократизма кабилов[10]. Берберские диалекты имели свои названия, но для их собирательного обозначения использовался термин «*тамазигт*».

Ряд культурных отличий был связан с традиционными видами деятельности, которые, в свою очередь, были обусловлены географическими особенностями (климат и ландшафт), а также самобытной историей каждой берберской народности. В частности, если кабилы[11], как и часть шауия, были оседлыми земледельцами (в силу расселения в плодородных долинах), то другая часть шауия вела полукочевой образ жизни, занимаясь главным образом разведением коз и баранов.

Вследствие гонений в XI в. со стороны последователей ортодоксального суннитского ислама мозабиты-ибадиты были вынуждены из соображений безопасности обосноваться в гористой и неприступной местности. Проживание в столь тяжелых географических условиях (ни рельеф, ни климат не благоприятствовали земледелию) способствовало формированию сильной социальной сплоченности мозабитов, что было связано с необходимостью экономного распределения воды и создания ирригационной системы.

Если в некоторых регионах берберское население имело достаточно выраженное самосознание (например, в Кабилии или Сахаре), то во многих регионах многовековая история совместного проживания и миграции привела к смешению арабов с берберами и невозможности четкой идентификации двух этнических групп. Если часть алжирского населения относит себя к арабам либо берберам, то другая часть не причисляет себя однозначно ни к тем, ни к другим.

По мнению ряда исследователей, нет оснований также утверждать, что язык является однозначным разделяющим признаком. Берберские языки лучше сохранились в горных районах, куда труднее было проникнуть захватчикам и чужой культуре. В других же регионах можно говорить о принятии берберами за многовековую историю арабского языка и культуры в силу объективной необходимости социальной интеграции[12]. По этим причинам среди современных берберских интеллектуалов нет единого мнения относительно доли арабов и берберов в алжирском обществе. Одни считают, что берберы составляют меньшинство населения Алжира, другие считают их большинством.

Но языковое разнообразие алжирского общества не исчерпывалось дихотомией арабский – берберский. Использовавшиеся алжирцами языки и диалекты можно разделить на четыре группы:

- классический (коранический) арабский язык (использовался мало, в основном в письменной форме);
- французский язык (преподавался в школах, использовался в администрации и деловых контактах);
- диалектальный арабский язык (родной язык основной массы алжирцев, широко использовался в повседневном общении, от региона к региону диалекты различались);
- берберские диалекты (родные диалекты для бербероязычных меньшинств, использовались главным образом в устной речи).

Из этих языков и диалектов устоявшуюся письменную форму имели только французский (имел в общественном восприятии негативный оттенок языка колонизатора) и классический арабский (использовался в основном в религиозной сфере).

Согласно результатам переписи 1966 г. для 81,5 % алжирцев родным языком был арабский (включая его разные диалекты), для 17,9 – берберские диалекты, для 0,4 – французский и для 0,2 – другие языки. Перепись показала крайне низкий уровень грамотности населения (74,6 % населения в возрасте 10 лет и старше были неграмотными), при этом 5,5 % были грамотными только на арабском языке, 10,6 – на арабском и французском языках, 8,9 – только на французском языке и 0,4 – на других языках[13].

Гетерогенность мусульманского сообщества Алжира выражалась в различиях в исповедании ислама. Практически все алжирские мусульмане – сунниты (за исключением мозабитов-ибадитов[14], доля которых составляла около 0,4 % населения[15]). Однако, как и в других мусульманских странах, ортодоксальный ислам улемов[16], преобладавший в городах, существовал

[10] Лот Анри. Туареги Ахаггара. М.: Наука, 1989. С. 26–27; Ben Saada M.T. Op. cit. P. 112–113.

[11] Термин «кабилы» произошел от арабского слова «*кабиля*», что означает «племя». К началу французской колонизации подавляющее большинство кабилов исповедовали ислам. Кабилы не без гордости называют себя «*имазиген*» (или «амазиг»), что означает на кабильском «свободные люди». Это самоназвание емко отражает их менталитет, непокорность и стремление к независимости, неоднократно проявлявшееся в разные исторические периоды.

[12] Layachi Azzedine. Ethnicité et politique en Algérie. Entre l'inclusion et le particularisme berbère // NAQD «Penser le politique». Alger, Automne / Hiver. 2004. P. 39, 38.

[13] Grandguillaume Gilbert. Country case study on language of instruction and the quality of basic education: policy of arabization in primary and secondary education in Algeria. Paper commissioned for the EFA Global Monitoring Report 2005, The Quality Imperative. P. 15. URL: http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001466/146650e.pdf

[14] Ибадиты – приверженцы одной из мусульманских сект, встречаются в современном Омане, ряде государств Северной Африки и некоторых других арабских странах.

[15] Prenant A., Semmoud B. Op. cit. P. 23.

[16] Улемы – знатоки богословия, историко-религиозного предания и этико-правовых норм ислама, как теоретики, так и практические деятели в области традиционных форм образования, судопроизводства на основе *шариата* и исполнения обрядов (см.: Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 239–240).

наряду с «народным» исламом марабутских религиозных братств, или *завий*[17], распространенным среди сельского населения. «Народный» ислам деревни, как правило, был связан с местным святым, которому придавались исключительные или сверхчеловеческие качества (например, целительские способности). Марабут, место его захоронения или *завия* играли роль посредника между земным и божественным. Практики этого ислама различались от региона к региону. Улемы же выступали за «унификацию» ислама и установление единой религиозной доктрины, в которой не оставалось бы места для духовного посредничества.

Алжирская политическая элита для создания национального сообщества из столь пестрого по происхождению, языку и культуре населения должна была ответить на два основных вызова. Во-первых, определить место европейцев в новой алжирской нации. Во-вторых, сформулировать национальную идентичность, которая учитывала бы гетерогенность мусульманского населения и, прежде всего, наличие берберских меньшинств. Потенциальные риски для национальной интеграции мусульман находились в Кабилии. Именно там берберы обладали наиболее выраженным самосознанием. В ходе войны за независимость между кабилами и арабами в руководстве ФНО периодически возникали трения, порой доходившие до открытых конфликтов. В первые годы после обретения независимости именно в своем родном регионе находили поддержку алжирские политики – кабилы, которые проиграли борьбу за власть Бен Белле и Бумедьену[18].

В этих непростых условиях правящая группа Алжира сделала выбор в пользу арабо-мусульманской национальной идентичности. В риторике режима речь шла не о создании и распространении арабо-мусульманской идентичности алжирского народа (что соответствовало бы действительности), а о ее «возвращении» после искоренения в колониальный период. Причем и ислам, и арабизм понимались властями под современным углом зрения. То есть «возвращение» арабо-мусульманской идентичности должно было обязательно сопровождаться ее современным осмыслением. Подобный подход был связан с установкой на модернизацию страны, которая предполагала создание современных государственных институтов, построение современной экономики на основе системы планирования (создание промышленности, развитие транспортной инфраструктуры, проведение аграрной реформы, национализация финансовых учреждений и установление монополии внешней торговли), а также проведение современной социальной и культурной политики. Два последних направления предусматривали развитие общенациональной системы образования, «алжиризацию учебных программ – их адаптацию к реалиям страны», «постепенную арабизацию образования на научной основе», полную ликвидацию безграмотности, обеспечение женщинам равных прав с мужчинами, повышение уровня жизни, улучшение жилищных условий, развитие медицинского сектора[19].

Таким образом, в понимании алжирской элиты модернизация Алжира означала целенаправленное создание современного индустриального общества европейского типа (с большей ориентацией на восточноевропейские или социалистические общества). Ибо ориентирами современности, в направлении которой политическая элита намеревалась развивать Алжир, служили европейские политические, экономические и социальные институты, жизненные практики и стандарты[20]. При этом, учитывая долгий период ко-

---

[17] Марабут (*франц.* marabout, от *араб.* мурабит – живущий в рибате (монастыре)), в странах Северной Африки: 1) мусульманский святой, а также вождь или основатель религиозного братства, дервишского ордена; 2) в более широком смысле – мусульманский монах, член религиозного братства, то же, что дервиш (см.: Большая советская энциклопедия. Научное издательство «Большая Российская энциклопедия», 2002). *Завия* – комплекс строений, состоявший из мавзолея местного святого, небольшой мечети, жилых помещений и комнат для религиозного обучения желающих. В социальном плане *завия* представляет собой типичный пример локального религиозного братства, в котором изучается ислам и суфийские учения. Суннитские городские улемы традиционно критиковали *завии* и их учения (см.: Ислам: Энциклопедический словарь. С. 72).

[18] Наиболее заметными личностями кабильского происхождения были Абан Рамдан (конфликтовал с Бен Беллой и другими националистами, в 1957 г. был убит своими алжирскими коллегами), Хосин Айт Ахмед (один из девяти основателей ФНО, осенью 1963 г. создал оппозиционную партию Фронт социалистических сил и вместе с полковником аль-Хаджем организовал в Кабилии вооруженное сопротивление центральной власти, продолжая партизанскую войну вплоть до ареста осенью 1964 г.; впоследствии бежал за границу) и Белькасем Крим (один из девяти основателей ФНО, вице-премьер последнего состава Временного правительства Алжирской республики).

[19] Цитируется по Триполийской программе. Триполийская программа была единогласно принята на съезде Национального совета алжирской революции (представительный орган военного времени), который состоялся 25 мая – 7 июня 1962 г. в ливийском городе Триполи. Программа была разработана комиссией алжирских специалистов во главе с А. Бен Беллой. Она содержала доктрину и основы политики будущего алжирского государства. Здесь и далее Триполийская программа цитируется по электронной версии с официального сайта Администрации президента АНДР: http://www.el-mouradia.dz/francais/symbole/textes/symbolefr.htm

[20] Одним из наглядных признаков развития по пути европейской современности стало сохранение практически всего французского законодательства, действовавшего в Алжире в колониальную эпоху, за исключением

лониальной истории, значительную роль французского языка в алжирском обществе, географическую близость бывшей метрополии, «современность» независимого Алжира и ориентиры развития сохраняли французское влияние.

Идеей сочетания модернизации с национальной идентичностью проникнут весь дискурс правящей элиты. Сразу после освобождения из французской тюрьмы, прибыв в Тунис, Бен Белла трижды произнес на арабском языке: «Мы – арабы! Мы – мусульмане!»[21] Однако тема обновления дополняет идентичность в другой красноречивой фразе Бен Беллы: «Мы верующие, но это не мешает нам быть революционерами»[22]. Ислам и арабизм как основные элементы алжирской идентичности получили официальное закрепление в политико-идеологических документах режима. Конституция 1963 г. признала ислам источником «основной духовной силы» нации и государственной религией (преамбула и статья 4)[23]. Эта интерпретация ислама дополнялась тезисом о необходимости его обновления: «Алжирская революция должна вернуть исламу его настоящее лицо – лицо прогресса»[24]. Арабский язык стал единственным «национальным и официальным языком государства» (статья 5). В статье 2 конституции АНДР отмечалось, что Алжир «является неотъемлемой частью арабского Магриба, арабского мира и Африки». В Алжирской хартии утверждалось, что «алжирский народ является арабо-мусульманским народом». Таким образом, в понимании алжирской политической элиты речь шла не только об арабском языке, но и об арабских этнокультурных качествах алжирцев или, как минимум, о глубоком укоренении в алжирском социуме арабской культуры.

Исходя из такого понимания национальной идентичности, алжирские европейцы «исключались» из алжирской нации (с точки зрения полноты их правового и морального членства в ней). В политико-идеологических документах режима отмечалась их негативная роль в развитии страны. Они назывались «французами Алжира», «французским меньшинством», «иностранным меньшинством», «европейским населением», «владевшим страной классом»[25]. «Низшее» положение европейцев было закреплено в законе № 63–96 от 27.03.1963 об алжирском гражданстве[26], в котором определялся порядок получения гражданства различными категориями населения страны. Согласно закону алжирское «гражданство по происхождению» (в терминологии закона), т. е. автоматически, получали лишь те, у кого «не менее двух поколений предков по отцовской линии родились в Алжире и пользовались на его территории правами мусульман» (статья 34). Автоматическое получение гражданства алжирскими европейцами не предусматривалось. Желающие должны были подать соответствующее заявление в течение трех лет начиная с 1 июля 1962 г. Одним из оснований для положительного решения могло служить участие в национально-освободительной войне (тем не менее требовалось согласие министерства юстиции). Другую возможность предоставляли обязательства АНДР по алжиро-французским соглашениям, подписанным для прекращения войны. В этом случае претенденты на гражданство должны были соответствовать установленным условиям (главным критерием был срок проживания на алжирской территории). Во всех случаях алжирское правительство оставляло за собой право отказать в просьбе о получении гражданства лицам, совершившим «преступления против нации после 18 марта 1962 г.» (статья 10). Имелись в виду прежде всего европейцы, принявшие участие в террористической деятельности Организации секретной армии (далее – ОАС[27]) против мусульман.

Желающих остаться в АНДР европейцев было совсем немного. Большинство европейцев-коммунистов, воевавших на стороне ФНО и готовых участвовать в развитии независимого Алжира, не смогли признать арабо-мусульманский характер нового алжирского общества и найти в нем свое место. Не желая оставаться в стране в качестве членов «европейского меньшинства» (с учетом презрительного значения этого термина в новых условиях), они были вынуждены уехать. Следуя их примеру, многие из руководителей компартии, поначалу оставшиеся в Алжире, покинули его в 1960-е гг. Одним из редких исключений стал Андре Кастель, принявший ислам и оставшийся жить в стране[28]. Его пример, как и отъезды других ев-

---

отдельных норм колониального характера (сохранение действовавших норм введено законом № 62–157 от 31.12.1962). Этот закон был отменен лишь в июле 1973 г. после многолетней нормотворческой деятельности алжирского государства, однако «модернизационная» специфика законодательства сохранилась.

[21] Цит. по: Nouschi A. Op. cit. P. 246.

[22] Цит. по: Ланда Р.Г. История Алжира. XX век. М.: Институт востоковедения РАН, 1999. С. 154.

[23] Здесь и далее конституция 1963 г. цитируется по электронной версии с официального сайта Администрации президента АНДР: http://www.el-mouradia.dz/francais/symbole/textes/symbolefr.htm

[24] Цитируется по Алжирской хартии. Алжирская хартия является одним из политико-идеологических документов АНДР. Она была принята в апреле 1964 г. на съезде ФНО, который прошел в г. Алжире. Здесь и далее Алжирская хартия цитируется по электронной версии с официального сайта Администрации президента АНДР: http://www.el-mouradia.dz/francais/symbole/textes/symbolefr.htm

[25] Там же.

[26] Loi No 63–96 du 27.03.1963 portant code de la nationalité algérienne. URL: http://www.joradp.dz/JO6283/1963/018/F_Pag.htm

[27] От *фр.* OAS – Organisation de l'armée secrète.

[28] Sivan Emmanuel. Communisme et nationalisme en Algérie 1920–1962. P., Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1976. P. 255–256.

ропейцев, изначально желавших остаться, свидетельствует о том, что путь к интеграции и полноправному членству в новом обществе лежал через принятие арабо-мусульманской идентичности, получившей государственный и национальный статус.

Учитывая обстоятельства послевоенной ситуации, «исключение» алжирских европейцев из нового национального сообщества выглядит логичным и даже, наверное, неизбежным. Террористические акты ФНО против европейского населения Алжира в годы войны (взрывы бомб в кафе, клубах, на дискотеках, атаки на фермеров), жесткие действия французских сил (массовые аресты, систематическое использование пыток, казни без суда), а также террористическая деятельность ОАС на завершающем этапе войны значительно усилили атмосферу недоверия и враждебности между европейским и мусульманским сообществами[29]. Социальным последствием боевых действий и обоюдного насилия стала поляризация сообществ и разрыв связей между ними. Словно две «нации» уже разделились по этно-конфессиональному признаку, не дожидаясь политического признания независимости Алжира. В подобных условиях едва ли европейцы могли представить себе продолжение благополучной жизни в новом Алжире.

Арабо-мусульманская идентичность служила лишь частичным и «огрубленным» ответом на второй вызов, связанный с гетерогенностью мусульманского населения и наличием берберских анклавов. Учитывая стремление правящей элиты избежать распада алжирского государства, социальная разнородность оценивалась ею однозначно негативно, как проявление «регионализма», «племенного сознания», «антинациональных пережитков»[30], которые предстояло искоренять ради создания единой нации. Для решения этой проблемы нужно было придать единой национальной идентичности осязаемые черты, а затем сделать из нее основу культуры национального сообщества. Таким образом, «моделирование» национальной идентичности правящей элитой следует рассматривать в контексте консолидации ее власти и борьбы с «регионализмом». Вместе с тем первостепенное значение для формриования нации имеет восприятие рядовыми гражданами национальной идентичности, формулируемой и предлагаемой элитами. Именно от этого одобрения «снизу» зависит жизнеспособность и устойчивость идеи национальной идентичности, которая всегда является результатом труда интеллектуалов и политиков.

Официальный «конструкт» национальной идентичности в немалой степени соответствовал самоидентификации общества, за исключением берберов. Последние, впрочем, не выражали активных протестов до конца 1970-х гг. в силу невысокой грамотности населения, слабо выраженного самосознания и наличия многочисленных более насущных проблем послевоенного времени. Акции протеста городских жителей и крестьянские бунты в первые годы независимости были связаны, прежде всего, с требованиями улучшения социально-экономической ситуации и создания административных служб, способных решать повседневные проблемы. Социальное недовольство на раннем этапе развития алжирского общества не имело мотивов, связанных с культурой и идентичностью.

Исламский элемент национальной идентичности находил очень широкий отклик в мусульманском сообществе. При всех различиях понимания и практики ислама в разных регионах и разными социальными слоями он представлял собой стержень культуры алжирских мусульман. Для подавляющего большинства из них ислам был совокупностью регулирующих (в той или иной степени) повседневную жизнь норм, комплексом ритуальных практик, традиций, обычаев, ценностей, более или менее конкретным воплощением коллективного сознания. В этом качестве ислам играл роль ключевого фактора социальной культуры и являлся эффективным объединителем мусульман, универсальным и решающим критерием, четко определявшим границы «своего» сообщества, отделяя его от европейцев[31]. С позиции основной массы мусульман, раньше страной правили «чужие», зато теперь пришло время «своих». И «чужие» должны были уехать «к себе». Тем более, по разумению мусульман, им было куда ехать – у них была «своя» страна. То есть на уровне самоидентификации большинства алжирского населения, если алжирская национальная идентичность могла не быть однозначно арабской (а быть, например, арабо-берберской), то она вряд ли могла «включить» европейцев.

Государственная политика формирования алжирского национального сообщества

Главными механизмами государственной политики, направленной на строительство нации, были распространение арабо-мусульманской культуры и модернизация страны. Средства распространения культуры были типичными для современного государства: национальные системы образования и коммуникации, а также культурная политика. Под системой коммуникации понимается совокупность средств, обеспечивающих взаимодействие и координи-

[29] Документальный фильм: «La Guerre d'Algérie». Batty Peter, 1984.

[30] Триполийская программа.

[31] Преподаватель социологии Анри Сансон (европеец-христианин), живший в Алжире, отмечал особое значение ислама для самосознания мусульман. По его оценке, ислам был «общей основой» самосознания мусульман (см.: Sanson Henri. Expérience de "L'Autre et l'image de soi" en Algérie entre 1923 et 2002 // Cahiers de la Méditerranée "L'Autre et l'image de soi". Vol 66. Nice, 2003. URL: http://cdlm.revues.org/document.html?id=111)

нацию человеческой деятельности: утверждение и использование национального языка, деятельность национальных СМИ и существование национального законодательства, регулирующего жизнь в масштабе всей страны.

Система образования

Роль современной системы образования с продолжительным циклом обучения в процессе формирования национального самосознания очевидна. Дети – выходцы из разных регионов страны, из различных локальных социокультурных сообществ (носители разных культур) обучаются в школе на основе общих программ (унификация программ была результатом государственной политики), изучают общие языки (арабский и французский) и усваивают национальную культуру.

Провозгласив систему образования «абсолютным приоритетом», государство выделяло на ее развитие значительные финансовые средства. В операционной части бюджета[32] расходы на образование составляли 16,29 % в 1965 г., 20,41 в 1967, 29,34 в 1968, 22,24 в 1973 и 18,43 в 1978 г. Несмотря на некоторое сокращение доли расходов на образование после 1968 г., в абсолютном выражении финансирование текущих расходов по этой статье увеличивалось каждый год[33].

Потребности молодого государства в форсированном создании современной системы образования обусловили повышенный спрос на преподавателей. Для решения острой проблемы их нехватки правительство расширяло найм местных преподавателей и приглашало иностранных. Определенную часть иностранных преподавателей составляли европейцы (в основном французы). Другую часть – выходцы с Ближнего Востока (в основном из Египта, Сирии и Ирака), которые должны были играть важную роль в реализации политики арабизации школы. Так, в 1965 г. в алжирских школах работали 36 239 преподавателей (из них 11 588 иностранцев), в 1970 г. их было уже 54 659 человек (из них 11 952 иностранца), а в 1977 г. – 103 714 человек (из них 8350 иностранцев)[34].

Ускоренное строительство новых школ и привлечение большого числа преподавателей способствовали резкому расширению возможностей маленьких алжирцев получить школьное образование. В последние годы колониального Алжира доля мусульманских детей, ходивших в школу, не превышала 10 %[35]. В 1963 г. в начальные классы ходили уже 34,7 % детей, в 1968 г. – 47,5, а в 1976–1977 гг. – 72,6[36].

Параллельно с развитием общеобразовательной системы быстрыми темпами расширялись возможности получения высшего образования. Государством были созданы новые университеты и университетские отделения в таких городах, как Оран, Константина, Тизи-Узу, Аннаба, Сетиф, Батна, Сиди-Бель-Аббес, Блида и др., а также широкий круг различных институтов. Помимо расширения возможностей получения высшего образования в Алжире, государство предоставляло стипендии и направляло молодых алжирцев учиться за рубеж, понимая, что в странах Западной и Восточной Европы уровень высшего образования был существенно выше алжирского. Если в 1962 г. в стране насчитывалось всего 3716 студентов, то в 1968 г. их было уже 10 756, в 1976 г. – 52 334 (данные включают алжирских студентов, обучавшихся в иностранных вузах)[37].

Арабизация

С позиции арабо-мусульманской идентичности Алжир 1960–1970-х гг. выглядел в глазах правящей элиты офранцуженным (по причине колонизации), и для возвращения алжирского общества к «нормальному» состоянию его нужно было арабизировать[38]. По этим причинам развитие системы образования и проведение культурной политики были неразрывно связаны с арабизацией. Причем политика арабизации проводилась не только «против» «колониального» французского языка, но и «против» берберских диалектов. После переписи 1966 г. подсчет алжирцев по родному языку в последующих переписях больше не проводился. Это обстоятельство обусловило впоследствии невозможность точного подсчета бербероязычного населения[39].

В рамках политики арабизации уже в осеннем семестре 1962/63 учебного года во всех алжирских школах ввели по семь часов изучения арабского языка в неделю. В начале 1963/64 учебного года еженедельное время изучения арабского языка было доведено до десяти часов. Для следующего учебного года было принято решение полностью арабизировать первый класс начальной школы[40].

---

[32] Часть государственного бюджета, в которой отражаются текущие расходы государства, финансируемые за счет текущих поступлений от налогов, сборов и т. п.

[33] Grandguillaume G. Op. cit. P. 34–35.

[34] Ibid. P. 18–19.

[35] Nouschi A. Op. cit. P. 230, 246.

[36] Ibid. P. 277.

[37] Adam André. Chronique sociale et culturelle, Algérie// Annuaire de l'Afrique du Nord. Aix-en-Provence, Editions du CNRS, 1977. P. 506.

[38] Позиция одного из идеологов алжирской культурной политики Ахмеда Талеба Ибрахими относительно роли арабского и французского языков в Алжире в статье: Etienne Bruno et Leca Jean. La politique culturelle de l'Algérie // Annuaire de l'Afrique du Nord. Aix-en-Provence, Editions du CNRS, 1973. P. 53.

[39] Grandguillaume G. Op. cit. P. 3.

[40] С 1962 г. до реформы конца 1970-х гг. в Алжире была сохранена французская структура общеобразовательной системы, состоявшая из трех циклов: первый цикл предусматривал шесть лет обучения (начальные клас-

В начале 1966/67 учебного года в программу средних классов был введен один час изучения истории на арабском языке. С 1967/68 учебного года, благодаря привлечению тысячи преподавателей-добровольцев из Сирии, обучение во втором классе начальной школы стало полностью арабоязычным. Третий и четвертый классы начальной школы были полностью арабизированы с 1971/72 учебного года. В этом же году на арабский язык перешла часть отделений первых классов второго и третьего циклов школьного образования (средние и старшие классы). Эти арабизированные отделения продолжали обучение на арабском, переходя в последующие классы второго и третьего циклов[41].

К 1975 г. завершилась арабизация начального образования (французский язык изучался как иностранный только с четвертого класса), примерно треть всех отделений средних классов перешла на арабский язык (на остальных отделениях сохранялось двуязычное обучение). К этому же году все гуманитарное отделение и треть отделений математики и естественных наук старших классов были арабизированы. Полный переход на арабский язык в школе завершился в 1989/90 учебном году.

Исходя из общей установки государственной культурной политики, постепенно проводилась арабизация высшего образования (по объективным причинам более медленными темпами, чем арабизация школы). Численность студентов, получавших образование на арабском языке, составляла в 1974 г. 6529 человек, а в 1976 – 14 501 (28,91 % от всех студентов)[42]. Французский язык сохранял прочные позиции в «современных» специальностях – биология, медицина, точные и технические науки. Обучение по этим дисциплинам и их развитие в Алжире основывались на заимствовании иностранного, в первую очередь западного опыта, что обуславливало необходимость владения учащимися французским языком. Прежде всего, он был необходим для чтения литературы (переводов современных работ по этим дисциплинам на арабский язык было крайне мало). Самой арабизированной вузовской специальностью была филология – наиболее самостоятельная и «независимая» от западных достижений дисциплина. К концу 1980-х гг. были полностью арабизированы юридические, политологические и экономические факультеты алжирских вузов (в значительной мере были арабизированы факультеты социологии)[43].

Арабизация системы образования сталкивалась со значительными проблемами. Как иностранные арабоязычные преподаватели, так и их алжирские коллеги отличались в целом невысокой преподавательской квалификацией, что не могло не сказаться на качестве обучения детей. В докладе министерства образования АНДР отмечались «низкая квалификация [ближневосточных преподавателей], недостаточная вера в успех порученного дела, дополнительная сложность, связанная с их произношением, и их политическое участие во внутренней политике страны»[44]. О невысокой квалификации многих ближневосточных преподавателей также свидетельствовала масса анекдотов, ходивших в Алжире на их счет.

Помимо этого, если дети могли понять преподавателей-алжирцев (последние могли объясниться на диалекте, на котором дети начинали говорить дома в дошкольный период), то у ближневосточных преподавателей в массе случаев не существовало общего языка с алжирскими детьми, начинавшими обучение в начальных классах. Наиболее примечателен с этой точки зрения опыт работы ближневосточных преподавателей в бербероязычных регионах. В частности, в Кабилии дети нередко разговаривали в семье до начала учебы в школе на кабильском диалекте, а в школе им приходилось начинать «с нуля» учить арабский язык.

При проведении арабизации нередко не учитывались требования, предъявляемые к современной системе образования и, в более широком смысле, к специалистам, которым предстояло работать в современном обществе, развивавшемся с опорой на иностранный опыт. Нехватка квалифицированных преподавателей арабского языка привела к тому, что большинство алжирских выпускников школ не могли освоить арабский язык на хорошем уровне. Вследствие отсутствия проработанных методик обучения на арабском языке качество изучения других предметов также страдало. С другой стороны, арабизация предполагала сокращение изучения французского языка и преподавания на этом языке различных дисциплин. То есть с каждым новым этапом арабизации все меньшее число выпускавшихся из школ алжирцев могли свободно овладеть французским языком. Ухудшение условий для освоения на хорошем уровне французского языка и отсутствие условий для качественного изучения и последующего использования арабского языка привели к тому, что немалое число алжирцев слабо владели обоими языками. Этот парадокс слабого владения арабским и французским языками получил название «двуязычной неграмотности»[45].

Главные негативные последствия арабизации для системы образования и, как следствие, для всего алжирского общества вытекали из первопричины ее проведения. Являясь основным инструментом «возвращения» национальной идентичности, арабизация

сы), второй цикл – четыре года (средние классы) и третий цикл – три года (старшие классы).

[41] Grandguillaume G. Op. cit. P. 5.

[42] Adam A. Op. cit. P. 506.

[43] Kadri Aïssa. De l'arabisation vers l'islamisme politique // Algérie des années 2000. Regards de spécialistes. Cahiers de Liberté. No. 1. Alger, SAEC–Liberté, 2009. P. 71.

[44] L'arabisation, communication au Conseil des ministres, Ministry of Education, typed document, 4 August 1966 (цит. по: Grandguillaume G. Op. cit. P. 7).

[45] Grandguillaume G. Op. cit. P. 10.

несла огромную идеологическую нагрузку. Проводя арабизацию, власти принимали политические решения (словно против иноземного «врага», сокращая влияние этого «врага» и его местных адептов), пренебрегая прагматической стороной вопроса. О сильной идеологизации арабизации свидетельствовало также и оскорбительное название *«хизб Фаранса* (партия Франции)», которое ее наиболее радикальные сторонники давали тем, кто выступал за взвешенный подход к национальному образованию и за сохранение конструктивного положения французского языка.

Политика арабизации не ограничивалась сферой образования. По замыслу ее идеологов арабский язык должен был заменить французский в административном письменном и устном использовании и в повседневной жизни. Одно из ее направлений состояло в переписывании на национальном языке названий улиц, магазинов и лавок, информации на рекламных щитах и даже на знаках дорожного движения. Работники муниципалитетов и члены ФНО выходили на улицы с ведрами краски и кисточками. Их работа иногда приводила к негативным или нелепым последствиям. Так, надпись латиницей «стоп» на дорожном знаке закрашивалась без замены на арабский аналог. В связи с тем что арабизация названий, наименований и надписей была продиктована также идеологическими соображениями и запрет налагался на «наименования иностранного происхождения или противоречащие социалистическим принципам», снимались также вывески различных заведений (кафе, ресторанов и т. д.) с такими названиями, как «la Royale (Королевская)» или «la Princière (Княжеская)»[46].

Арабизация была также связана с латентным конфликтом в алжирских элитах за должности и положение в социальной и административной иерархиях[47]. В 1960-е гг. большинство образованных алжирцев были франкофонами (они могли знать или не знать арабский, но французским языком владели лучше). В связи с этим они и заняли бóльшую часть престижных и доходных рабочих мест на государственной службе и госпредприятиях. Для сохранения условного баланса и «возвращения» идентичности правящая группа «отдала» арабофонам, прежде всего, сферы образования и культуры. В последующие десятилетия между арабоязычными и франкоязычными элитами развернулась широкая подковерная борьба. Если первые выступали за продолжение арабизации, которая сулила им хорошие перспективы социальной мобильности, то вторые искали обоснование для сохранения широкого распространения в деловой практике французского языка, служившего залогом сохранения высокого социального статуса франкофонов. Главный аргумент последних состоял в необходимости сохранения международного языка, открывающего возможности для модернизации страны и познания широких пластов мировой культуры, технологии и науки. Учитывая отсутствие переводов на арабский язык многих работ в самых разнообразных областях знаний, этот аргумент был обоснованным[48]. Главным образом по этим причинам Марокко и Тунис сохранили особый статус французского языка, изучение и использование которого они развивали наряду с арабским.

Конфликт между арабофонами и франкофонами выходил далеко за пределы лингвистики и системы образования. В алжирских реалиях язык был мощнейшим фактором идентичности и идеологии. Несколько упрощая, можно сказать, что арабофон (которых стало немало с конца 1970-х гг.) видел Алжир арабской страной (исходя из религии и языка). Все французское было для него чужим, а берберское – пережитком прошлого. Для франкофона (и берберофона) эта ложная чистота была вымыслом догматиков, желавших по тем или иным причинам замаскировать реальность и со временем изменить ее. Франкофон видел Алжир скорее страной культурного плюрализма, где арабский элемент уживается с берберскими корнями и разнообразным внешним влиянием (прежде всего, с французским). Свою страну франкофоны любят называть средиземноморской. «Средиземноморство» – излюбленный термин франкофонов, он позволяет избегать других, более «предательских» в реалиях алжирского национализма.

Язык-идентичность также предполагал в алжирских условиях приверженность тому или иному общественно-политическому проекту. Арабо-мусульманский общественный идеал арабофона противостоял идеологии светскости, модернизации, научного прогресса и плюрализма франкофона. Безусловно, речь идет об идеальных типах, к которым нельзя свести все многообразие алжирского общества[49].

Ислам

Наряду с арабским языком, ислам также контролировался и использовался государством в «конструировании» национальной идентичности и культуры. Все алжирские конституции (1963, 1976, 1989 и 1996 гг.) провозглашали ислам государственной религией. Президентом Алжира также мог стать только мусульманин. Наряду с лингвистическим аспектом, «национализация» школы подразумевала также и внедрение культурно-этических аспектов идентичности – с 1966/67 учебного года в школах ввели изучение ислама (30 минут в неделю)[50].

[46] Adam A. Op. cit. P. 509.

[47] Dourari Aderrezak. Les malaises de la société algérienne. Crise de langues et crise d'identité. Alger, Casbah Editions, 2003. P. 9.

[48] Катеб Камель. От колониальной школы к школе алжирской: проблемы языка, религии и истории // Языки меньшинств: юридический статус и повседневные практики. Российско-французский диалог / отв. ред. и пер. с фр. Е.И. Филиппова. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2013. С. 197.

[49] Dourari A. Op. cit. P. 13.

[50] Grandguillaume G. Op. cit. P. 5.

Основным органом проведения государственной политики в религиозной сфере было министерство религиозных дел (неоднократно менявшее название). Для развития и контроля религиозного образования под эгидой министерства были созданы исламские институты и лицеи религиозного образования. В этих учебных заведениях проходило углубленное изучение таких предметов, как арабская литература, история ислама и мусульманской цивилизации, арабский язык, а также предметов, связанных с религией (толкование Корана, изучение *хадисов*[51], мусульманского права, философии и др.). Численность школьников, обучавшихся в исламских учебных заведениях, которые подчинялись министерству религиозных дел, увеличивалась. Если в 1963 г. в исламских школах обучались всего 900 школьников, то в 1966 г. их было 4735, в 1973 – 20 545, в 1974 г. – 211 432[52]. В начале 1970-х гг. исламские лицеи получили право выдавать диплом о среднем образовании, который служил основанием для зачисления в вузы[53]. Наряду с государственными исламскими учебными заведениями, исламское образование можно было получить в *завиях*, которые по мере возможности обновляли свои учебные программы, опираясь на поддержку министерства.

Об особой роли ислама в культурной политике свидетельствовало неуклонное увеличение количества мечетей. Если до 1962 г. их насчитывалось приблизительно 2200, то к 1973 г. их было уже 5278. Из 3078 мечетей, появившихся за этот период, 199 представляли собой переоборудованные церкви (рис. 1), 499 были построены на пожертвования населения, остальные – на государственные средства[54]. Для изучения и популяризации религии по телевидению показывали религиозные передачи (чтение Корана и проповедей) и уроки арабского языка (уровень которых телезрители считали очень высоким)[55].

Алжирское правительство, развивая ислам, стремилось контролировать учреждения культа – как мечети, так и образовательные заведения – и использовать знания об исламе и исламскую этику для обеспечения национальной интеграции в рамках единого современного государства[56]. Если арабский язык, арабская культура и «осознание себя арабами» лишь частично соответствовали реалиям алжирского общества, то ислам был распространен в этом обществе значительно шире и по этой причине представлял собой лучший «строительный материал» для формирования нации.

Другие направления культурной политики

Интеграционная установка культурной политики присутствовала также в изложении алжирской истории. Государство публиковало исторические работы, посвященные Алжиру и уровню его развития до 1830 г. (число жителей, уровень грамотности населения и т. д.), антиколониальной борьбе эмира Абд аль-Кадира и Мокрани (предводители антифранцузского сопротивления в разные периоды XIX в.) и, безусловно, национально-освободительной войне 1954–1962 гг. В исторических исследованиях подчеркивалась важность вклада Абд аль-Кадира и Бен Бадиса[57] в создание современного государства – если первый боролся за независимость Алжира от французов, то второй сыграл ключевую роль в формировании социокультурной идентичности нации. По оценке французских исследователей Б. Этьена и Ж. Лека, основным критерием выбора исторических тем служила возможность использования исследуемого материала для «утверждения государства-нации»[58].

Даже при освещении войны 1954–1962 гг. ряд фактов и личностей сознательно обходились стороной, чтобы не «вспоминать» о внутренних конфликтах и не нарушать идеологический принцип «единства народа». Алжирская история помещалась в строгие рамки ее официальной версии: приуменьшалась роль, которую сыграли в войне алжирская диаспора (Французская федерация ФНО), внутриалжирское партизанское сопротивление, а также умелая дипломатия.

---

[51] *Хадисы* («новость», «известие», «рассказ») – предание о словах и действиях пророка Мухаммеда, затрагивающих различные религиозно-правовые стороны жизни мусульманской общины. *Хадисы* считаются вторым после Корана источником мусульманского права, на них основана Сунна, они содержат в себе значительную часть принципов и идей ислама. Значительная часть *хадисов* действительно отражает реальные события и ситуации эпохи зарождения ислама. Однако бóльшая их часть связана с последующими этапами развития религиозной системы ислама. Авторитетом *хадиса* освящались все новые, складывавшиеся в исламе принципы, новые аспекты религиозной, правовой, бытовой и административной практики. В форме *хадисов* в ислам вошли многие элементы культурного и идейного наследия принявших ислам народов (см.: Ислам: Энциклопедический словарь. С. 262–263).

[52] Turin Yvonne. La culture dans «l'authenticité et l'ouverture» au Ministère de l'enseignement originel et des affaires religieuses // Annuaire de l'Afrique du Nord. Aix-en-Provence, Editions du CNRS, 1977. P. 100.

[53] Ibid. P. 99.

[54] Ibid. P. 103.

[55] Etienne B. et Leca J. Op. cit. P. 64.

[56] Ibid. P. 56.

[57] Абд аль-Хамид Бен Бадис (1889–1940 гг.) родился и вырос в знатной семье в г. Константине, получил образование в тунисской Зитуне. По возвращении в Алжир Бен Бадис преподавал и проповедовал в родном городе салафитские доктрины. В 1931 г. он стал одним из основателей Ассоциации алжирских улемов, которая занималась просветительской и политической деятельностью. Ассоциация защищала ислам и арабский язык в качестве основ идентичности алжирского народа.

[58] Etienne B. et Leca J. Op. cit. P. 67.

Зато в качестве главной силы, обеспечившей победу над Францией, представлялись подразделения АНО под руководством Х. Бумедьена, которые в последние годы войны дислоцировались на алжиро-тунисской и алжиро-марокканской границах. Государственная политика способствовала укоренению эпической интерпретации истории, в которой все действующие лица делились на положительных и отрицательных (герой – предатель, освободитель – захватчик)[59]. Однозначное понимание истории утверждалось в адаптированной школьной программе, а также с помощью контроля содержания книг, появлявшихся в библиотеках и книжных магазинах. Подвергались критике работы, опубликованные в других странах и предлагавшие иные трактовки алжирских исторических событий[60]. Только в начале 1980-х гг. после прихода к власти Шадли Бенджедида в официальной историографии получило признание многообразие течений алжирского национализма до освободительной войны, а также были реабилитированы ветераны войны, которые впоследствии вступили в конфликт с установившимся в Алжире режимом, за исключением ряда оппозиционеров, по-прежнему представлявших для режима опасность (Х. Айт Ахмед и М. Будиаф).

Алжирский кинематограф также являлся инструментом, способствовавшим формированию национального самосознания. Из 73 полнометражных фильмов, снятых в Алжире в период 1962–1974 гг. (включая 14 совместных киноработ), 40 были посвящены освободительной войне. Еще в 12 фильмах рассматривались вопросы преодоления последствий колониализма и аграрные реформы[61]. Наибольшую известность получила алжиро-итальянская лента «Битва за Алжир», завоевавшая в 1966 г. главный приз Венецианского кинофестиваля.

Модернизация

Государственная политика комплексной модернизации алжирского общества и экономики также должна рассматриваться в качестве фактора формирования национального сообщества. Главным ее инструментом служило унитарное централизованное государство, созданное исходя из взглядов второго алжирского президента Хуари Бумедьена: национальные и местные органы государственного управления, национальные законодательство и армия, национальные производственный и распределительный комплексы, транспортная инфраструктура, многоуровневая система образования – все это существенно трансформировало общество, создав абсолютно новые жизненные реалии для молодых поколений алжирцев, не знавших иных условий жизни.

Одним из основополагающих направлений модернизационной стратегии стала индустриализация, целенаправленно проводившаяся с 1966 г. при непосредственном участии государства. Выбранная модель индустриализации предусматривала концентрацию основных инвестиций в ряде секторов тяжелой промышленности (так называемые «полюсы индустриализации» – нефтяная и газовая промышленность, металлургия, нефтехимия, машиностроение). Эти секторы, за счет собственного форсированного развития, должны были оказать стимулирующий эффект на всю национальную экономику, что в итоге должно было привести к формированию независимой и современной экономической системы. В процессе инвестирования приоритет отдавался созданию крупных высокотехнологичных производственных комплексов при содействии развитых стран. Немалая часть алжирских промышленных объектов была реализована при содействии предприятий из США, ФРГ, Италии, Франции и СССР. Производственная и распределительная деятельность в экономике осуществлялась посредством специально созданных государственных компаний, имевших четко выраженную специализацию.

Надежным источником валютных доходов страны, которые позволяли финансировать как индустриализацию, так и другие программы государственной политики, служили значительные запасы нефти и газа, находившиеся на алжирской территории. В 1954 г. в алжирской Сахаре было открыто первое месторождение газа Джебель-Берга, в 1956 г. месторождения нефти и газа были обнаружены в других районах алжирской Сахары – Хасси-Мессауд, Эджелех, Хасси-Рмель и Тигуентурин. С 1958 г. добыча алжирской нефти и газа начала расти быстрыми темпами. С 1967 по 1971 г. алжирское правительство национализировало работавшие в нефтегазовом секторе иностранные компании (прежде всего, французские), оставив иностранным акционерам не более 49 % капитала. Получение контроля над производством и экспортом углеводородного сырья и значительный рост мировых цен на него с конца 1973 г. (номинальная цена продажи тонны алжирской нефти на мировом рынке с 1965 по 1980 г. выросла почти в 78 раз) привели к беспрецедентному увеличению валютных доходов Алжира, которые стали основным источником финансирования стратегии социально-экономического развития страны.

В рамках политики модернизации государство активно развивало транспортную инфраструктуру. В колониальную эпоху Алжир обладал неплохой сетью автодорог, однако практически все они находились в прибрежной зоне. Поэтому развитие автодорожной сети шло, прежде всего, в южном направлении. Новые дороги строились, воспроизводя древние караванные пути: на юго-запад страны – направление Тиндуфа, на юг – направление Адрара (в сторону Мали) и на-

[59] Stora B. Op. cit. P. 288–290.

[60] Например, работы М. Харби («Aux origines du FLN» (У истоков ФНО). Bourgois, 1975) и майора Аззедина («On nous appelait fellaghas» (Нас называли феллага). Stock, 1976).

[61] Etienne B. et Leca J. Op. cit. P. 65.

правление Таманрассета («Транссахарская дорога»), на юго-восток – направление Тасили.

Большое внимание уделялось быстрому развитию авиационного транспорта, одной из главных целей которого было «сокращение» расстояний внутри обширной национальной территории. Выкупив в 1974 г. 17 % акций, принадлежавших «Эр Франс», алжирское государство стало 100 % собственником капитала национальной авиакомпании «Эр Алжери». Наиболее частые рейсы обеспечивали сообщение между северными городами страны – Алжиром, Ораном, Аннабой и Константином. Однако, помимо северных маршрутов, государство развивало связи с городами алжирской Сахары (Таманрассет, Градая и др.). Доходы, получаемые от рентабельных международных перевозок, позволяли сохранять невысокий уровень тарифов на внутренних рейсах, делая их доступными для местного населения. В результате за период с 1969 по 1980 г. объем внутренних перевозок вырос в 10 раз[62].

Если значительная часть созданных путей сообщения была оправдана экономической целесообразностью, то для некоторых из них не существовало иного объяснения, кроме желания государства создать общенациональную транспортную инфраструктуру и закрепить таким образом свое присутствие и влияние на всей территории страны. Речь идет прежде всего о строительстве дорог в горных или слаборазвитых районах с низкой интенсивностью перевозок и об обеспечении чрезмерного количества воздушных рейсов в города Сахары[63].

В результате модернизационной политики правительства и высоких цен на мировых рынках энергоносителей (до середины 1980-х гг.) внутренний валовой продукт Алжира устойчиво увеличивался: в 1970–1975 гг. в среднем на 5,7 % в год, в 1975–1980 – на 5,8, в 1980–1985 гг. – на 4,6 в год[64].

До 1974 г. территория Алжира была разделена на 15 вилай (административно-территориальных образований). В 1974 г. власти провели реформу, увеличив их число до 31. В 1984 г. было создано 17 новых вилай. Государственную политику по увеличению числа административно-территориальных образований необходимо рассматривать в контексте освоения обширной алжирской территории и наращивания присутствия центральной власти в отдаленных уголках национального пространства.

В первую очередь эта политика предполагала появление в прежде заброшенном населенном пункте, ставшем теперь столицей вновь образованной вилаи, местного отделения почты, новых учебных и медицинских заведений, местного отделения крупного банка (благодаря которому расчеты и кредит становились более доступными), отделения полиции, дома культуры и т. д. Образование нового административного центра регионального значения также свидетельствовало о дополнительном внимании государства к любым проблемам и нуждам местного, как правило, бедного населения.

Модернизация Бумедьена преображала страну на глазах. Заводы и плотины, отделения банков, новые асфальтированные дороги и аэропорты, больницы и школы и, наконец, весь расширившийся комплекс государственных административных учреждений и экономических предприятий коренным образом изменили пейзаж алжирских городов и деревень.

Первые трещины в национальном «конструкте»

До конца 1970-х гг. алжирским властям удавалось избегать серьезных социальных протестов против официальной концепции национальной культуры. Немногочисленные европейцы-христиане и иудеи, которые не уехали из Алжира, находились на положении меньшинств с фактически урезанными правами в политике, в образовательной сфере, в культуре и с ограниченными возможностями вертикальной социальной мобильностью. Однако в силу малой численности этих двух общин и адекватного понимания своего положения они не претендовали ни на расширение алжирской национальной культуры за счет включения христианского и иудейского элементов, ни на введение мультикультурализма.

Тем не менее, со временем проявились неоднозначные результаты усердной политики по распространению объединяющей арабо-мусульманской идентичности. По мере развития общества все отчетливее проявлялось неприятие его отдельными сегментами этого вымышленного «конструкта». Главные вызовы исходили от сторонников исламизма, которых не устраивала чрезмерная модернизация, и берберских активистов, оспаривавших арабский характер алжирской нации.

Исламизм

После получения Алжиром независимости ряд консервативных улемов сочли неправильными ориентиры, выбранные пришедшей к власти элитой. Модернизация (по европейскому подобию) и социализм вели, по их мнению, к недопустимо «светской» модели развития. Осуждались также некоторые виды социального поведения, не запрещенные властями, но, по мнению представителей этого консервативного течения, противоречащие исламской морали. В частности, улемы-традиционалисты порицали употребление алкоголя, совместное нахождение на рабочих местах

[62] Cote Marc. L'Algérie, espace et société. Constantine, Média-Plus, 2005. P. 128.

[63] Ibid. P. 125.

[64] Yachir Fayçal. L'économie algérienne, les transformations et leurs limites // L'Etat du Maghreb. Sous la direction de Camille et Yves Lacoste. P., La Découverte, 1991. P. 449.

мужчин и женщин, показ по телевидению передач «аморального» с их точки зрения содержания[65].

Если алжирский режим считал себя исламским, но *его понимание* ислама не подразумевало запрета этих и аналогичных социальных практик (хотя алжирские власти и предпринимали попытки запретить употребление алкоголя), то консерваторы расценивали отношение властей как неисламское, или недостаточно исламское. Неверному или искаженному (в понимании консерваторов) исламу алжирского режима они противопоставляли свой «более строгий», или «истинный» ислам. Впоследствии эта доктрина получила название исламизма, а ее сторонников стали называть исламистами, хотя сами они себя так не называли. Они считали свою доктрину исламом, а себя – мусульманами, полагая, что несогласные с их толкованием религии неправильно понимают ислам или исповедуют его с искажениями.

В 1960–1970-е гг. алжирские исламисты создавали организации, формировали небольшие группы единомышленников и пытались издавать журналы. Наиболее известной из ранних исламистских организаций была «Аль-Кыям аль-ислямийя» («Исламские ценности») (создана в 1963 г., запрещена властями в 1970 г.).

Все эти организации и группы критиковали режимы Бен Беллы и Бумедьена за «импорт» чуждых алжирскому обществу идеологии, моделей развития, элементов европейской культуры, за авторитаризм и гонения на инакомыслящих и за вероотступничество. Исламистские активисты готовили и распространяли листовки и аудиокассеты, в некоторых случаях издавали *фетвы*[66]. Одним из каналов распространения исламистских идей являлись так называемые «свободные» мечети (имамы которых не назначались государством, зачастую не разделяли государственного подхода к религии и выступали за возвращение к нормам «исламской морали»). Наиболее известными из них были Абд аль-Латыф Солтани, Ахмед Сахнун и Омар Арбауи. Исламистские организации были немногочисленными и не пользовались широкой социальной поддержкой до конца 1970-х гг. Влияние исламистских идей в алжирском обществе было ограничено модернизационными устремлениями, с которыми большинство алжирцев связывало свои надежды.

Ислам Бен Беллы и Бумедьена (маркер национальной идентичности общества, модернизирующегося за счет обширных заимствований) и ислам исламистов («избавление» культуры и самосознания от «чужих» влияний) основывались на двух разных и взаимно противоречащих системах мировоззрения. Исламисты в качестве внешних влияний рассматривали только европейские и не относили к таковым идеи и культурные заимствования, попадавшие в Алжир из стран Ближнего Востока. При этом доктрина самих алжирских исламистов в значительной мере формировалась под влиянием ближневосточных идеологов и проповедников, прежде всего, египетского движения «Братьев-мусульман».

Алжирские власти едва ли могли отказаться от заимствований европейского опыта, сталкиваясь с конкретными проблемами повседневной жизни и неся ответственность за их решение. Неграмотность и бедность основной массы населения, социально-экономическая отсталость страны, отсутствие собственного, алжирского научно-технического и производственного потенциала, собственного административно-правового опыта управления государством, а также наглядный пример успешного развития стран Западной и Восточной Европы диктовали правящей элите Алжира курс на «импорт» целого комплекса нововведений и, как следствие, на нарушение «чистоты» аутентичной культуры. Именно этот обусловленный обстоятельствами «импорт» и вносил противоречие в официальную культуру, в которой арабизм и ислам являлись в первую очередь маркерами современного общества.

Опасаясь роста популярности идей исламизма, правительство тщательно оберегало свою монополию на идеологию и на интерпретацию национальной культуры. По этой причине исламистские ассоциации были запрещены и действовали в нелегальном поле. Однако на протяжении 1970–1980-х гг. исламистские идеи получали все бóльшую поддержку в алжирском обществе. О постепенном укоренении исламизма свидетельствовало изменение климата в университетах

[65] Boumezbar Abdelhamid et Djamila Azine. L'Islamisme algérien, de la genèse au terrorisme. Alger, Chihab Editions, 2002. P. 35.

[66] *Фетва* («разъяснение») – богословско-правовое заключение, сделанное для разъяснения и практического применения какого-либо предписания *шариата* («прямой, правильный путь», комплекс закрепленных, прежде всего, Кораном и Сунной предписаний, играющих роль общего идейного источника и религиозно-этической основы исламского права и юриспруденции; в более широком смысле *шариат* – праведный исламский образ жизни в целом, включающий нравственные, правовые, религиозные, бытовые и др. аспекты). *Фетва* могла использоваться также для толкования какого-либо казуса с позиций *шариата*. В первом веке ислама *фетвой* назывались разъяснения по различным правовым вопросам, сделанные сподвижниками Мухаммеда, или их собственные правовые решения. В последующий период *фетва* – это мнение авторитетного религиозного законоведа в результате индивидуальной разработки (*иджтихада*) какого-либо вопроса на основе религиозно-правовых норм. По мере возникновения у стран мусульманского мира обширных и многоплановых контактов с европейскими странами и неизбежным заимствованием многих правовых и бытовых норм *фетва* стала играть роль религиозно-правового основания для разрешения или запрещения того или иного нововведения (см.: Ислам. Энциклопедический словарь. С. 252, 292–294).

страны. Там появлялись многочисленные студенческие движения исламистского толка, которые организовывали культурную и спортивную деятельность, играя роль противовеса левым студенческим движениям, чрезвычайно популярным в университетской среде. В некоторых университетах создавались мечети, в которых читались проповеди с исламистским уклоном[67].

Формирование двух типов противоборствующих молодежных организаций (левых, прогрессивных, с одной стороны, и консервативных, выступавших за «усиление» арабо-мусульманской культуры, с другой стороны) вело к идейным и физическим конфликтам в университетах страны. В 1975 г. крупные студенческие столкновения прошли в Университетах Алжира и Константины[68], в 1976 и 1978 гг. – в Университете Константины, в 1982 г. – на юридическом факультете в столичном районе Бен Акнун. В различных вузах страны во время студенческих праздников и выпускных вечеров отмечались случаи нападения студентов-исламистов во имя борьбы за «возвращение к нормам исламской морали» на сверстников, не разделявших их убеждений (исламисты обвиняли их в «распущенности»)[69].

О росте популярности исламизма свидетельствовали изменения внешнего вида алжирцев. На улицах все чаще встречались такие признаки набожности, как бороды, камисы (восточная мужская одежда в форме длинного халата), хиджабы (восточная женская одежда, закрывающая все тело и голову, за исключением лица и рук)[70]. В разных регионах отмечались случаи нападения на проституток и алжирок, носящих слишком открытую одежду (в европейском стиле). По аналогичным «нравственным» причинам подвергались регулярным угрозам продавцы спиртных напитков[71].

Тенденция расширения социальной базы исламистов подтверждалась их первыми столкновениями в различных городах страны с силами правопорядка. Первую серьезную попытку начать вооруженное сопротивление режиму исламисты предприняли в ноябре 1982 г., совершив нападение на заставу жандармов в столице. Ветеран антифранцузского сопротивления Мустафа Буяли (бывший член ФНО, разочаровавшийся в партии) стал основателем и лидером организации Вооруженное исламское движение (ВИД), которая смогла достать оружие и создать несколько боевых ячеек в г. Алжир, на побережье и в долине Митиджа. По разным причинам М. Буяли не удалось заручиться согласием на начало *джихада* хотя бы некоторых авторитетных имамов или активистов исламистов. ВИД делало ставку на террористическую борьбу, его главными целями были убийства политиков и представителей военного командования, а также теракты против объектов государственного значения. ВИД удалось совершить несколько терактов, но в 1987 г. алжирские силовики положили конец деятельности этой организации. Буяли был убит в феврале 1987 г., около двухсот его сторонников были арестованы[72].

Пытаясь противодействовать расширению социальной опоры исламистских движений, алжирский режим сознательно «усиливал» религиозный элемент государственной доктрины, стремясь таким образом частично включить в нее требования исламистов. Интегрируя ряд допустимых требований в официальную культуру, власти рассчитывали «отобрать» у исламистов часть социальной базы. Другими словами, опасаясь исламистов и увеличения числа их сторонников, режим становился более исламским. Именно этим объясняется принятие ряда мер, имевших скорее символическое, а не практическое значение: введение запрета на разведение свиней на «всей национальной территории»[73], признание пятницы «выходным днем на всей национальной территории»[74], меры по ограничению продажи алкогольных напитков[75]. Более значимой уступкой традиционалистам как внутри правящей элиты, так и в обществе в целом стало принятие в 1984 г. консервативного семейного кодекса, серьезно ущемляющего права женщин[76].

«Берберская весна»

В 1960–1970-е гг. государство, проводя интеграционную национальную политику, игнорировало этнокультурные особенности берберов. Власти стремились продемонстрировать, что алжирский народ не состоял из «двух частей – арабов и берберов», а представлял собой «арабо-берберский синтез, исповедующий единую веру, приверженный единой системе

[67] Boukra Liess. Algérie, la terreur sacrée. Lausanne, Editions Favre, 2002. P. 194; Boumezbar A. et Djamila A. Op. cit. P. 55.

[68] В ходе семинара по вопросам семейного права, проходившего в Университете Константины, студенты-прогрессисты натолкнулись на резкое неприятие оппонентами любых попыток обосновать создание в алжирском обществе правовых основ для семьи западного типа (моногамной, с равными правами мужчины и женщины).

[69] Boumezbar A. et Djamila A. Op. cit. P. 54–55.

[70] Ibid. P. 41.

[71] Ibid. P. 50.

[72] Ibid. P. 66–71.

[73] Décret No 75–37 du 27 février 1975 portant interdiction de l'élevage du porc. URL: http://www.joradp.dz/HFR/Index.htm

[74] Ordonnance No 76–77 du 11 août 1976 fixant le jour de repos hebdomadaire. URL: http://www.joradp.dz/HFR/Index.htm

[75] Décret No 75–59 du 29 avril 1975 relatif à la réglementation administrative des débits de boissons. URL: http://www.joradp.dz/HFR/Index.htm

[76] Loi No 84–11 du 09 Juin 1984 portant code de la famille. URL: http://www.joradp.dz/HFR/Index.htm

ценностей и любящий единую землю»[77]. Недоверие правящей элиты в отношении берберов (прежде всего, кабилов) сохранялось в силу того, что в колониальный период французские власти проводили политику «разделяй и властвуй», подчеркивая отличие кабилов, поддерживая изучение берберского языка и предоставляя кабилам лучшие возможности для обучения и социопрофессионального роста[78].

Согласно официальной позиции, берберы существовали на алжирской территории в далеком прошлом, а теперь им отводилось место только в учебниках истории, музеях и фольклоре[79]. Изучение берберских языков и культур умышленно ограничивалось. В контексте этой политики в 1973 г. в Алжирском университете был отменен курс берберского языка.

Однако в берберской среде и среди алжирских эмигрантов во Франции (где было много кабилов) проходили мероприятия, направленные на изучение и сохранение берберских культур. Ключевой фигурой для развития кабильской культуры был писатель Мулуд Маммери. Важную роль играло развитие в 1970-е гг. современной кабильской песни (прежде всего, исполнитель Идир), которая по тематике, форме и языку представляла собой культурный протест. Современность музыки и доступность аудиокассет способствовали распространению кабильской культуры среди широких слоев кабилов, и прежде всего молодежи в Алжире и в диаспоре. В условиях авторитарного государства популярная музыка формировала самосознание лучше, чем политическая агитация[80].

Берберские интеллектуалы не отрицали арабский и исламский элементы алжирской культуры, но настаивали на ее плюралистичном характере. Согласно этой точке зрения, на историческую берберскую основу – амазиг веками накладывались разные культурные влияния (арабо-мусульманское, османское, французское и др.). Очарование и притягательность «берберской идеи» заключались в «древности» берберского народа и его способности преодолеть сквозь века все формы колонизации и внешних влияний. Плюрализм алжирской культуры проявлялся в языковом разнообразии (включая смешение слов и корней в алжирском диалекте арабского языка), смешении в коллективной памяти исторических корней алжирского общества (для одних это скорее арабо-мусульманское влияние, а для других – берберская Нумидия и ее цари Масинисса и Югурта, для третьих – европейско-средиземноморское влияние), а также в синтезе образов мышления и действия (например, мусульманская набожность могла сочетаться с европейскими рационализмом и потреблением). Наконец, для берберских интеллектуалов признание языкового многообразия в стране не могло стать причиной ее распада[81]. Идея берберской идентичности была также связана с вопросом, который стоял в берберской образованной среде (где воспринимался многими болезненно), – удастся ли этой идентичности выжить и не раствориться в динамичном арабском окружении?

Алжирское государство не признавало берберскую культуру и язык в качестве элементов алжирской идентичности, но сами берберы практически беспрепятственно продвигались по социопрофессиональной лестнице, успешно занимались предпринимательской деятельностью или достигали творческих успехов. Они также были хорошо представлены на государственной и военной службе, на государственных предприятиях и в организациях, где нередко занимали руководящие посты. Среди тех, кто поддерживал и проводил арабизацию, также были кабилы (включая тех, кто получил образование на французском языке и владел им лучше, чем арабским)[82]. Государственные или карьерные соображения в этих случаях оказывались сильнее мотивов защиты этнокультурной идентичности.

В конце 1970-х гг. нелегальная кабильская партия Фронт социалистических сил (ФСС), открытые отделения которой во главе с кабилом Хосином Айт Ахмедом находились за границей, включила языковой вопрос в свою политическую программу. В этот период у кабильских элит сформировалось видение социальных реформ: создать в Алжире светское и демократическое общество с культурным и языковым плюрализмом. То есть отход от арабизации предполагал одновременное сокращение роли ислама.

Первый мощный «взрыв» протеста берберов произошел в марте 1980 г. в Кабилии, когда местное руководство запретило лекцию Маммери о кабильской поэзии в Университете Тизи-Узу[83]. Отмена лекции привела к многочисленным акциям протеста студентов и преподавателей-кабилов. В ответ власти временно закрыли университет и стали арестовывать манифестантов. Эти меры не запугали местное население, а, наоборот, привели к еще более широким акциям протеста, которые охватили весь кабильский регион. Начались манифестации, забастовки наемных работников и владельцев торговых точек. В итоге протест дошел до столицы – акции протеста прошли в Алжирском университете и ряде других учебных заведений.

[77] Выступление А. Талеба Ибрахими на конференции профсоюзных лидеров в феврале 1972 г. (цит. по: Etienne B. et Leca J. Op. cit. P. 50).

[78] Layachi A. Op. cit. P. 32.

[79] Chaker Salem. La question berbère dans l'Algérie indépendante. La fracture inévitable? // L'Algérie incertaine. Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée. Numéro 65. Aix-en-Provence, Edisud, 1993. P. 100.

[80] Ibid. P. 98–99.

[81] Dourari A. Op. cit. P. 158.

[82] Gallissot René. Le Maghreb de Traverse. P., Editions Bouchène, 2000. P. 213.

[83] Тизи-Узу – столица одной из кабильских вилай.

Берберское протестное движение сочетало требования официального признания берберского языка и культуры с требованиями индивидуальных свобод, прав человека и демократизации алжирского общества. Однако в апреле–мае движение было подавлено.

В 1980 г. для защиты интересов берберов была создана ассоциация Берберское культурное движение. Эта ассоциация и ФСС выдвинули требование о внесении в конституцию поправки о признании берберского языка вторым официальным (наряду с арабским).

Пытаясь дискредитировать кабильский протест, алжирские власти заявили, что за ним стоят силы неоколониализма и империализма, а также беглые оппозиционеры. Правительство пошло на незначительные уступки (в Университете Тизи-Узу была создана кафедра берберского языка), продолжая отрицать существование в официальной национальной культуре берберского языка и идентичности. Язык *тамазигт* так и не получил официального признания в конституции, его не преподавали в школах, берберы не получили никаких культурных или политических прав. Однако «берберская весна» стала символом «пробуждающейся» идентичности амазиг. С тех пор каждый год в апреле берберские активисты в Алжире и других странах, где есть алжиро-берберская диаспора, отмечают очередную годовщину этого знакового события и обмениваются мнениями по целям и методам дальнейшей борьбы.

Алжирские власти сохраняли недоверчивое отношение к берберскому вопросу и к активистам берберского движения (прежде всего, к кабилам). В 1980-е гг. отношение режима к берберскому вопросу сочетало как жесткие меры (запреты, увольнения, аресты и судебные приговоры), так и попытки диалога с целью ослабления движения. Общая идеологическая линия по-прежнему состояла в отрицании культуры и идентичности амазиг, которые представлялись в официальном дискурсе как пережиток и архаизм, использовавшийся иностранными спецслужбами в борьбе против Алжира, тогда как алжирское государство занималось строительством современного арабо-мусульманского общества. Для правящей группы страх возможного сепаратизма по-прежнему оправдывал отрицание реального плюрализма алжирской культуры[84].

Несмотря на официальное непризнание, после «берберской весны» в Алжире (главным образом в Кабилии) и в алжирской диаспоре во Франции создавалось немало литературных и музыкальных произведений на берберском языке. Креативность берберов смогла сохранять и развивать берберскую культуру и без помощи алжирского государства. Главная цель деятельности берберских групп и организаций состояла в борьбе за признание берберских культур и языков.

Подводя итог изложению процесса формирования национального сообщества и культуры в первые десятилетия развития независимого Алжира, необходимо еще раз остановиться на ключевых аспектах этого процесса.

1. Выбор арабизма и ислама в качестве главных элементов национальной идентичности Алжира был обусловлен как конкретными историческими условиями, так и решением правящей группы. К условиям, повлиявшим на этот выбор, относятся тяжелые последствия освободительной войны, сильные антифранцузские настроения и особенности самосознания алжирских мусульман (значительная роль ислама и распространенность арабской культуры). Правящая группа при выборе элементов идентичности руководствовалась стремлением консолидировать власть и избежать центробежных рисков. Если выбор ислама в целом соответствовал самоидентификации большинства алжирцев (при всех различиях его понимания в зависимости от региона или уровня образования), то арабизм не в полной мере отвечал этнокультурным реалиям социальной среды.

2. Выбрав арабо-мусульманскую идентичность в качестве основы национальной культуры, правящая элита использовала ее для формирования интегрированного национального сообщества. Во-первых, не соответствующие этой идентичности (в частности, европейцы) превращались в аутсайдеров. Во-вторых, государственная политика в отношении остальных жителей страны и разных локальных культур была нацелена на достижение максимально возможной культурной однородности.

3. Ключевую роль в формировании алжирского государства-нации играла не только образовательная и культурная политика, но и весь комплекс мер, направленных на модернизацию общества и экономики. Модернизация неминуемо вела к «заполнению» всего странового пространства разнообразными общенациональными учреждениями, выполняющими широкий спектр функций (административную, экономическую, образовательную, медицинскую и др.). Эти разнообразные учреждения создали новые жизненные реалии, которые естественным образом способствовали укоренению национальной идентичности.

4. Правящая элита стремилась построить алжирскую нацию словно крепкий «монолит» с единым арабо-мусульманским обликом. Однако этот «конструкт» не в полной мере соответствовал реальному многообразию культур и идентичностей, существовавших в алжирском обществе, что стало очевидно в 1980-е гг. В искусственности официального «монолита» заключалась его хрупкость. Смена поколений и развитие самосознания привели к серьезным протестам наиболее активных социальных групп против навязанного сверху идеологизированного подхода к национальной культуре.

II. «Расколотая» нация

Конец однопартийной политической системе и соответствующему ей общественному строю положили массовые беспорядки, которые начались в столице

[84] Chaker S. Op. cit. P. 100.

4 октября 1988 г. и потом перекинулись на другие крупные города. Хотя в них участвовали алжирцы разных возрастов, подавляющее большинство составляли молодые люди в возрасте от 14 лет. По примеру палестинской *Интифады* алжирская молодежь с яростью крушила палками и забрасывала камнями все, что попадалось на ее пути – витрины магазинов, казенные и частные машины, телефонные будки. Бунтовщики, не выдвигая никаких политических требований, громили, жгли и грабили в первую очередь то, что символизировало роскошное потребление, государство и власть: отделения ФНО, полиции, административные здания и офисы государственных предприятий, магазины[85].

Беспорядки продолжались несколько дней, от них в наибольшей степени пострадали столица с пригородами, другие города центра страны, Тизи-Узу, Оран, Медеа, Мостаганем, Тиарет и Аннаба. Власти объявили чрезвычайное положение и ввели комендантский час. Молодежь оставалась на улицах, игнорируя официальные распоряжения и ограничения. Для разгона демонстрантов режим использовал армейские подразделения, вынужденные выполнять абсолютно не свойственные военным функции, что привело к большим жертвам. Армия и полиция обстреливали манифестантов, в города вошла бронетехника. Задержанных пытали в связи с подозрениями в причастности иностранных сил к организации манифестаций[86]. В результате беспорядков и столкновений с армией и полицией погибли, по официальным данным, 176 человек (по данным независимых правозащитных ассоциаций, более 500 человек)[87].

Общественное мнение возлагало ответственность за произошедшее на партию, полицию, армию и режим в целом. Основная энергия протеста была направлена против государства, партии и ее идеологии, тезисы которой все дальше удалялись от действительности. В результате социального взрыва и силового восстановления порядка сложились благоприятные условия для комплексных и масштабных реформ, планы которых давно вынашивало ближайшее окружение президента Бенджедида. На референдуме 23 февраля 1989 г. была принята новая конституция, согласно которой появились многопартийная система, плюрализм мнений, реальная свобода СМИ и ряд других свобод, заимствованных из западных демократий.

Крушение общественно-политической системы Алжира произошло вследствие целого ряда причин. Во-первых, социальная напряженность в обществе росла на протяжении 1980-х гг. в результате падения мировых цен на энергоносители и, как следствие, резкого ухудшения социально-экономического положения. Цена на нефть упала до 30 долларов США за баррель в 1985 г. (в 1981 г. она составляла 40 долларов США), затем до 10 долларов США за баррель в июле 1986 г. и стабилизировалась на уровне 15 долларов США за баррель осенью 1986 г.[88] В результате этих изменений нефтяные доходы Алжира упали с 12,5 млрд долларов США в 1980 г. до 4,45 млрд долларов США в 1987 г. После сокращения налоговых поступлений от нефтегазового сектора бюджетный дефицит стал хроническим. Он составлял 12,9 млрд динаров в 1986 г., 10,8 млрд в 1987 г. и 26,2 млрд в 1988 г.[89]

Со временем проявилась неэффективность и убыточность крупных государственных производственных комплексов, созданных в результате индустриализации. Огромные предприятия стали настоящими государствами в государстве, их масштаб не только обусловливал плохую управляемость, но и затруднял контроль. Типичными проблемами были раздутые штаты, низкая трудовая дисциплина (недоработки, опоздания и прогулы) и производительность, недостаток квалифицированной рабочей силы, плохое качество продукции[90]. Неповоротливые гиганты работали ниже уровня рентабельности (т. е. они не создавали доход, а потребляли государственные средства) и зависели от импорта комплектующих, которые нужно было оплачивать за счет ограниченных валютных ресурсов. Учитывая колоссальную социальную и экономическую роль госпредприятий, они всегда могли рассчитывать на финансовую поддержку государственных банков или бюджета для покрытия своих убытков. Убытки текущей деятельности государственных предприятий промышленности (без учета сектора углеводородов) выросли за 1967–1978 гг. с 408 млн динаров до более чем 1,88 млрд[91]. Убытки госпредприятий в 1984–1987 гг. составили 125 млрд динаров (18,5 млрд долларов США), что примерно вдвое превышало доходы от экспорта углеводородов за 1987 г.[92]

Ввиду убыточности государственного сектора промышленности и невозможности поддерживать высокую занятость за счет сельского хозяйства распределение доходов от нефтегазового экспорта превратилось в основу экономической и социальной устойчивости общества и, как следствие, политической стабильности.

---

[85] Nouschi A. Op. cit. P. 314–315; Dahmani Ahmed. L'Algérie à l'épreuve. Economie politique des réformes 1980–1997. Alger, Casbah Editions, 1999. P. 113.

[86] Документальный фильм: «Algérie 1988–2000: autopsie d'une tragédie». Aït-Aoudia Malik, Labat Séverine, 2003; Документальный фильм: «Algérie(s)». Leclère Thierry, Bensmaïl Malek, Barrat Patrice, 2002.

[87] Документальный фильм: «Algérie 1988–2003: autopsie d'une tragédie». Ait-Aoudia Malik, Labat Severine, 2003.

[88] Dahmani A. Op. cit. P. 82.

[89] Baba-Ahmed Mustapha. L'Algérie: diagnostic d'un non-développement. P., L'Harmattan, 1999. Annexes, Tableau 10. Le trésor et la monnaie.

[90] Baba-Ahmed M. Op. cit. P. 128–129; Dahmani A. Op. cit. P. 47–48.

[91] Dahmani A. Op. cit. P. 35.

[92] Ibid. P. 69.

Второй причиной системного кризиса, в котором оказался Алжир в конце 1980-х гг., является высокий и слабо контролируемый рост населения страны. Алжирское руководство традиционно занимало антимальтузианскую позицию и до 1983 г. не проводило политику по сокращению рождаемости. В итоге население страны выросло с 11,5 млн человек в 1966 г.[93] до 20,2 млн в 1983 г. и 23,5 млн в 1988 г.[94] Именно демографический рост усиливал давление на рынок труда и инфраструктуру (детские сады, школы, поликлиники, общественный транспорт), а также увеличивал дефицит жилищного фонда, обостряя таким образом весь комплекс социальных проблем. Так, безработица выросла с 16,4 % экономически активного населения в 1984 г. до 17,4 в 1986 г. и 22 в 1988 г.[95] Уровень безработицы среди молодежи был существенно выше, чем в других возрастных категориях. Алжирцы в возрасте 15–30 лет составляли три четверти общего числа безработных[96].

Чрезмерный вес нефтегазового хозяйства в национальной экономике, приоритет промышленного развития и неудачи в развитии сельского хозяйства спровоцировали еще одну серьезную проблему, связанную с мощной и неорганизованной урбанизацией вследствие сразу нескольких факторов. Еще в колониальную эпоху целый ряд причин толкал сельских жителей в города (экспроприация колонистами лучших земель, внедрение товарно-денежного обмена, упадок натурального хозяйства, политика переселения и специальных антипартизанских мер французского командования в отношении сельского населения в годы освободительной войны). Государственная инвестиционная политика в 1960–1980-е гг., направленная в первую очередь на создание промышленных комплексов (в городах или окрестностях), также способствовала притоку сельчан в города, где они легче находили рабочие места в промышленности, административных службах и сфере услуг. В 1966–1977-е гг. около 1,7 млн сельчан переселились в города. В периоды интенсивного переселения доля мигрантов во взрослом населении городов составляла 30–50 %, достигая в некоторых случаях 70[97].

Миграционный поток, состоявший, как правило, из слабообразованных (часто неграмотных) сельских жителей, не обладавших профессиональной квалификацией, сильно изменил алжирские города. Первыми и наиболее заметными следствиями стали социальная перегруженность исторических кварталов и появление вокруг городов поясов бидонвилей, которые создавали новые горожане. Наплыв мигрантов способствовал также повышению нагрузки на инфраструктуру городов, обостряя проблемы с жильем, работой, школьным образованием, медицинским обслуживанием, общественным транспортом и водоснабжением. В силу новых переходных типов социального поведения, взаимодействия и образа жизни (уже не сельских, но еще не городских) этот слой, получивший название «сельские горожане» («les rurbains»), стал одной из характерных черт алжирских городов.

Форсированная урбанизация сделала социальную структуру Алжира более уязвимой перед изменениями социально-экономической конъюнктуры. В случае ее ухудшения сельское население легче приспосабливается за счет частичного перехода на натуральное хозяйство, тогда как городское население зависит от заработной платы или других форм денежного дохода и не обладает такими возможностями приспособления. Прослойка «сельских горожан» и их детей (за исключением случаев успешной интеграции и социального продвижения) подпитывала бедные городские слои, которые в первую очередь страдали от многочисленных проблем повседневной жизни и, как следствие, формировали социальную основу протестных настроений. По этим причинам во второй половине 1980-х гг. крупные алжирские города, по выражению французского географа Марка Кота, превращались в настоящие «пороховые бочки»[98].

Целый комплекс причин беспорядков октября 1988 г. был связан с многочисленными социальными болезнями, свойственными большинству развивающихся стран. Речь идет о злоупотреблениях и ошибках в повседневном управлении государственными органами – произволе чиновников, коррупции и значительной роли межличностных связей в решении любых вопросов. Для емкого наименования этих проблем в алжирском диалекте существует слово «*хогра*», обозначающее злоупотребления и несправедливость сильного (в данном случае чиновника администрации) по отношению к слабому (т. е. к гражданину без связей и покровительства). Логика кадровой политики часто основывалась на непотизме и своячестве, когда прием на работу или продвижение по службе совершались как услуги родственникам, выходцам из определенного географического региона или как взаимовыгодный обмен услугами[99].

Чрезвычайно благоприятная среда для распространения коррупции формировалась в связи со значительной ролью государственного капитала и государственного участия в алжирской экономике. Множество согласований и разрешений, требующихся по законодательству для реализации того или иного проекта, предоставляли прекрасные возможности для взимания нелегальных поборов. Одной из форм

[93] Nouschi A. Op. cit. P. 264.

[94] Национальная алжирская статистика приводится по: Dahmani A. Op. cit. P. 243.

[95] Kharfi Rabea. Emploi et chômage dans les pays du Maghreb // Panorama des économies maghrebines contemporaines. Sous la coordination de Bouzidi Abdelmadjid. Alger, CE.N.E.A.P, 1991. P. 68.

[96] Ibid. P. 69.

[97] Cote M. Op. cit. P. 85, 88.

[98] Ibid. P. 100.

[99] Dahmani A. Op. cit. P. 21.

коррупции стала выплата комиссионного вознаграждения чиновникам, принимавшим решения по выдаче разрешений на деятельность иностранных компаний в Алжире или по заключению государственных контрактов с тем или иным частным подрядчиком. В связи с получением от иностранных предпринимателей комиссии в 10 % от стоимости сделки высокопоставленных функционеров нередко называли «месье диз (господин десять)»[100]. Одним из методов рэкета предпринимателей являлось также назначение влиятельных государственных служащих «консультантами», «акционерами» или «почетными председателями» частных предприятий[101].

Еще одна причина острых социальных протестов связана с устареванием старых моделей легитимации алжирского режима в 1980-е гг. Главный механизм легитимации, обусловленный ролью политической элиты в обретении Алжиром независимости, начинал давать сбои в связи с объективным процессом демографического обновления. Резкое увеличение в 1980-е гг. среди алжирцев доли молодых людей 18–30 лет, которые родились после 1962 г. либо застали войну в детском возрасте, обуславливало снижение эффективности революционно-патриотического дискурса. Вера в идеологию и преданность институтам не передаются от одного поколения к другому. Алжирцы, боровшиеся за независимость или наблюдавшие за этой борьбой, по вполне понятным причинам рассматривали свое государство в качестве достижения, которое нужно оберегать, развивать и верить в доктрину, распространяемую этим государством. Их дети, выросшие в независимой стране, воспринимали суверенитет как объективную данность, нечто само собой разумеющееся. Они ждали от государства конкретных дел, и прежде всего – улучшения материальных условий жизни: работы, жилья, обеспечения водой и электроэнергией. Существование алжирского государства само по себе не вызывало энтузиазма молодых алжирцев, как правило, равнодушных к громким темам борьбы за независимость, революции и арабизма.

На фоне ухудшения социально-экономического положения многочисленные формы злоупотребления властью дискредитировали алжирский режим в глазах молодежи, которая ежедневно сталкивалась с жизненными сложностями и понимала всю условность казенной риторики, восхвалявшей социализм и модернизацию.

Исламизм: новая идентичность, причины популярности и разочарования

Волнения октября 1988 г. не проходили под исламистскими лозунгами, однако исламисты смогли «оседлать» волну социального протеста. На пятничных проповедях 7 октября они уже жестче критиковали «антинародный» и «прогнивший» режим. После коллективной пятничной молитвы (превосходная возможность собрать массу людей, придав на проповеди необходимый оппозиционный пыл) толпы верующих шли по улицам с лозунгами, осуждавшими режим и его пороки[102].

Новая идентичность

Несмотря на конституционный запрет создавать политические партии на религиозной основе, исламисты зарегистрировали в сентябре 1989 г. партию Исламский фронт спасения (ИФС), лидерами которого стали Абасси Мадани (участник освободительной войны, впоследствии член ФНО и университетский преподаватель) и Али Бенхадж (молодой радикальный имам, чрезвычайно популярный среди исламистов). Не все течения и группы алжирских исламистов вошли в эту партию, однако со временем по мере роста влияния ИФС в него входили все новые опытные и авторитетные исламисты, что увеличивало вес партии на алжирской политической сцене. Партия стремилась стать именно фронтом, который смог бы объединить всех алжирцев с исламистскими убеждениями, желающих воплотить в Алжире новое общественное устройство, основанное на радикальной интерпретации ислама. В ИФС вошли бывшие активисты организации М. Буяли, ряд членов ячеек «Братьев-мусульман», алжирцы с боевым опытом антисоветского сопротивления в Афганистане, традиционалисты и консерваторы всех мастей[103].

Тем не менее такие исламисты, как Махфуд Нахнах, Мухаммед Буслимани (связанные с ближневосточными «Братьями-мусульманами») и Абдалла Джабалла не вошли в ИФС и создали свои движения («Хамас» и «Нахда» соответственно). Таким образом, с самого начала своей деятельности ИФС были свойственны как внутренние противоречия между различными движениями и группами, так и внешняя конкуренция с другими исламистскими партиями. В руководстве ИФС преобладали сторонники неboевых методов (политическая агитация, выборы, демонстрации, забастовки и т. д.), хотя имелись также радикальные течения, которые готовились к *джихаду* против алжирских властей[104].

Программа ИФС содержала установку на построение в Алжире теократического государства (с установлением новой нормативной системы – *шариата*), исламизацию нравов (обязательное ношение хиджаба для женщины, запрет на употребление и продажу алкоголя, запрет на концерты современной музыки

[100] Stora B. Op. cit. P. 301; Ланда Р.Г. Указ. соч. С. 191.

[101] Ланда Р.Г. Указ. соч. С. 191.

[102] Интервью со сторонниками исламистского движения в документальных фильмах: «Algérie 1988–2000: autopsie d'une tragédie». Ait-Aoudia Malik, Labat Severine, 2003; «Algérie(s)». Leclère Thierry, Bensmaïl Malek, Barrat Patrice, 2002.

[103] Boumezbar A. et Djamila A. Op. cit. P. 86.

[104] Ibid. P. 86–87, 89–90.

и азартные игры, введение раздельного обучения и рабочих помещений для мужчин и женщин, исламизацию учебных программ) и борьбу с иностранным влиянием (в том числе с французским языком). В риторике ИФС также использовались темы национально-освободительной войны 1954–1962 гг., социально-экономических требований и этики в управленческой деятельности. Последняя тема находила моментальный отклик у широких слоев населения в силу вездесущности болезней старой системы. Установку на исламизацию культуры и повседневной жизни следует рассматривать исходя из того обстоятельства, что ИФС был политической партией со своей идеологией, целями и методами. Главная цель (получение власти) диктовала использование в конкретных социальных условиях тех или иных пунктов программы. Их практическая реализация, как и соблюдение руководством Фронта, оставались под вопросом. Так, сам А. Мадани отдал своих детей учиться во французский лицей имени Р. Декарта в алжирской столице[105].

ИФС смог очень быстро создать общенациональную организационную структуру, которая работала с социальной базой на местах. Помимо региональных отделений партии, Фронт создал сеть религиозных и социальных комитетов и организаций, которые обеспечили ему плотную связь с населением и обширные возможности набора новых активистов. Тяжелые условия жизни в многочисленных бедных районах, отсутствие внимания государственных служб к повседневным социальным нуждам, безработица и отсутствие перспектив создавали у молодых алжирцев ощущения безнадежности и возмущения, которые умело использовал Фронт, привлекая их на свою сторону. В бедных районах ИФС организовывал рынки дешевых товаров, дополнительные занятия для отстающих школьников и бесплатные столовые (в месяц Рамадан). Фронт облагораживал территорию (уборка мусора и лестничных клеток), нанимал безработных в качестве социальных работников, помогал престарелым и выделял средства для организации массовых акций протеста, которые шли на покупку продовольствия и небольшие выплаты участникам[106]. Таким образом, ИФС стал той политической силой, которая эффективно канализировала социальный протест недовольных и, прежде всего, городской молодежи. Об исламизации «снизу» общественного пространства и самоидентификации свидетельствовали новые названия алжирских районов и смена алжирцами имен – принимались более «исламские» имена ближневосточного или афганского происхождения[107].

Вместе с тем ухудшение социально-экономической ситуации не являлось первопричиной исламизма (социокультурного, а не экономического феномена), а способствовало обострению уже существовавших противоречий (как это происходит в любом обществе в любое время). Основные причины популярности исламизма лежали в другой плоскости.

Одной из причин расширения социальной базы исламистов были неудовлетворенные требования к режиму выпускников арабоязычных отделений различных учебных заведений[108]. Не находя ожидаемых и обещанных возможностей для трудоустройства в алжирском обществе (в силу недостаточности образования или его неадекватности доступным рабочим местам), они требовали более глубокого внедрения арабо-мусульманской культуры. Пример студентов-арабофонов является наиболее наглядным: они были той социальной категорией, которая испытывала комплекс неполноценности от своей невостребованности в самой острой форме. Студент проходил обучение и накапливал знания в течение продолжительного периода времени: три цикла школьного обучения и несколько лет обучения в вузе. После окончания арабоязычного отделения (например, по филологии, юриспруденции, социальным наукам) он сталкивался с жестокой действительностью слабой востребованности своих знаний в обществе. Для попадания на престижные места на государственной службе и в торговой или производственной сфере нужен был французский язык. По этим причинам арабоязычные выпускники находили возможности для трудоустройства главным образом в системе образования и в органах юстиции[109]. Националистическая риторика властей о «возвращении» арабо-мусульманской идентичности лишь усиливала раздражение выпускника-арабофона.

Идеология исламистов, содержавшая новый мощный импульс к распространению и укоренению арабо-мусульманской культуры, выглядела для этих алжирцев привлекательной как в культурном плане, так и с точки зрения естественных интересов социального благополучия (востребованность на рынке труда, уровень зарплаты, перспективы профессионального и карьерного роста и т. д.). Незнание (или слабое знание) арабоязычными выпускниками французского языка, связанные с этим сложности трудоустройства и комплекс неполноценности «подталкивали» многих из них к принятию исламистских идей[110]. Помимо этого, не могли не привлекать в исламистской доктрине требования социальной справедливости и борьбы с неравенством (одна из форм которого обуславливалась знанием французского языка). Подтверждением взаимосвязи арабизации и укоренения исламизма служит обширная поддержка ИФС в среде школьных

[105] Carlier Omar. De l'islahisme à l'islamisme: la thérapie politico-religieuse du FIS // Cahiers d'études africaines. Vol. 32, No. 126, 1992. P. 196.

[106] Boumezbar A. et Djamila A. Op. cit. P. 99, 100–101, 128; Carlier O. Op. cit. P. 205, 208.

[107] Dourari A. Op. cit. P. 14.

[108] Ibid. P. 11.

[109] Boumezbar A. et Djamila A. Op. cit. P. 54.

[110] Ibid. P. 54, 56–57.

преподавателей, значительная часть которых были арабофонами[111].

Источником пропаганды исламистских идей были также некоторые преподаватели (разделявшие эти идеи), приезжавшие из стран Ближнего Востока в рамках содействия развитию алжирской системы образования. В частности, среди иностранных преподавателей, работавших в алжирских школах, было немало египтян. Египетское правительство включало в группы преподавателей, направлявшиеся в рамках помощи дружественному Алжиру, исламистов из «Братьев-мусульман» или египтян со схожими убеждениями, избавляясь таким образом от нежелательных в своей стране элементов. «Братьев-мусульман» устраивало командирование своих членов в Алжир, позволявшее решать одновременно две задачи: уберечь их от репрессий режима в Египте и расширить географию проповедования своих идей в арабском мире[112]. В Алжир также попадали преподаватели-исламисты сирийцы, иракцы и палестинцы. Наряду с педагогической деятельностью они проповедовали исламистские идеи в различных регионах Алжира в школах, мечетях (неподконтрольных властям), на собраниях, распространяя подпольную литературу и аудиокассеты. Они создавали учебные кружки при мечетях, бесплатные курсы для школьников старших классов, благотворительные ассоциации помощи бедным[113].

Постепенное увеличение числа алжирцев, разделявших в той или иной степени идеи исламизма, не может рассматриваться в качестве неизбежного следствия пропаганды этих идей алжирскими имамами или ближневосточными преподавателями (хотя пропаганда и являлась одним из факторов). Ведь алжирское государство обладало куда более мощными средствами распространения официальной культуры, подразумевавшей «прогрессивное» толкование ислама в качестве параметра идентичности или маркера современного общества. Эти средства включали в себя печатную продукцию, телевидение, радио, кинематограф, систему образования (построенную на основе современных, а не исламистских учебных программ) и т. д.

Конкретные социально-экономические результаты государственной политики также «пропагандировали» курс режима, способствуя повышению его социальной поддержки. Речь идет о строительстве жилья, электрификации страны, расширении системы водоснабжения и сети автодорог, введении бесплатного медицинского обслуживания, расширении системы школьного образования, создании значительного количества новых рабочих мест и т. д. «Убеждающая сила» этих конкретных достижений вместе с государственным аппаратом пропаганды идеологии и официальной культуры намного превышали агитационные возможности исламистов. Только привлекательность самих идей исламизма для все большего числа алжирцев может адекватно объяснить расширение социальной базы доктрины, несмотря на несопоставимо более слабые агитационные возможности ее распространителей[114]. Другими словами, исламизм укоренялся в определенных сегментах алжирского общества (например, среди арабофонов) в силу своей лучшей «укореняемости», а не в результате эффективной агитации.

Модернизационная политика государства, предполагавшая на протяжении десятилетий заимствование пластов европейской культуры, постепенно разделяла общество. Если прогрессивно настроенные социальные группы поддерживали этот курс (в частности, большинство офицеров, левые или вестернизированные представители «образованного класса», студенты-прогрессисты), то консерваторы и традиционалисты, число которых постепенно росло, отрицательно воспринимали общественную «революцию», рассматривая ее как современное продолжение колониализма.

На рубеже 1980–1990-х гг. системный кризис, в котором оказалась страна, имел не только политическое и социально-экономическое измерения, но также проявлялся в потере ориентиров и ценностей, кризисе культуры и самосознания. Громкие казенные лозунги алжирского национализма, общества исламских добродетелей, революции и социализма звучали слишком фальшиво (прежде всего сами элиты ушли очень далеко от того, что продолжали декларировать). В наиболее острой форме кризис культуры и идентичности затронул молодежь, для которой в этот период резко сократились возможности социализации. Крушение прежних идеалов и ценностей упростило заполнение вакуума новыми смыслами. Мечты об «истинном» исламе, более справедливом обществе и более «чистой» жизни вели молодежь к новым пророкам ИФС[115]. По образному выражению алжирского исследователя О. Карлье, до того как молодые алжирцы «направились в мечети, у них оставались только футбольный мяч и музыка».[116]

Чрезвычайная популярность ИФС также обусловлена умелым использованием в идейном вакууме религиозной тематики и легитимации. Поддержка партии представлялась как богоугодное действие, членство в ней означало искупление грехов и вступление на путь новой богоугодной жизни. Жизнь ради ИФС вновь приобретала смысл. Выступающие против партии представлялись выступающими против бога и ислама. В агитационном материале использовались стихи Корана, аналогии с мусульманским обществом Мекки и Медины времен пророка Мухаммеда и

[111] Carlier O. Op. cit. P. 203.

[112] Stora B. Op. cit. P. 286; Boumezbar A. et Djamila A. Op. cit. P. 40.

[113] Boumezbar A. et Djamila A. Op. cit. P. 40–42.

[114] Carlier O. Op. cit. P. 208.

[115] Ibid. P. 192.

[116] Ibid. P. 189.

исламская риторика (например, призыв «Ваш голос – займ, за который вы будете отвечать в день Страшного суда»[117]). В дискурсе Фронта политика смешивалась с религией, составляя единый ореол, который убеждал и привлекал массы верующих алжирцев, желавших изменить неэффективное и коррумпированное государство в новых демократических условиях[118].

Идеология ИФС не отличалась теоретической глубиной (проект программы 1989 г. на 16 страницах по структуре и терминологии очень напоминал документы ФНО[119]), зато была понятна многим. Согласно логике Фронта, алжирское общество ушло от пути ислама, оно погрузилось в невежество и коррупцию (плачевные реалии подкрепляли эти тезисы). Решения исламистов вытекали из Корана и *шариата*. Вору/коррупционеру надлежало отрубать руку, изменившую жену – забрасывать камнями, *закят*[120] должен был обеспечить социальную справедливость. Эти меры притягивали не своим содержанием (его еще надо было проверить на практике), а действовали как символы, понятные любому алжирцу (изучавшему основы ислама) и привлекательные для многих.

Еще одним фактором успешного развития ИФС стала финансовая поддержка стран, нацеленных на распространение идеологии исламизма. Каналы финансирования политических партий внешними акторами, как правило, тщательно скрываются. Однако доступная информация позволяет сделать вывод о получении Фронтом финансовой помощи от Саудовской Аравии (до поддержки ИФС режима Саддама Хусейна в ходе кувейтского кризиса)[121].

ИФС создал свои отряды дружинников, которые занимались организацией митингов, шествий и собраний, а также обеспечением на них безопасности. Используя мечети для пропаганды, Фронт бескомпромиссно боролся с другими исламистскими партиями, которые использовали в работе с населением аналогичные методы. Дружинники и активисты Фронта нападали на лидеров и членов «Нахды» и «Хамаса», а также на несогласных имамов, пытаясь вытеснить их из мечетей[122] (другие партии не проводили агитацию в мечетях). Помимо этого, отряды ИФС участвовали в исламизации общественной жизни, навязывая алжирцам свои нормы поведения (форму одежды) или заставляя торговцев сменить вид деятельности (отказаться от торговли аудио- и видеокассетами с нерелигиозной продукцией).

О высокой популярности исламистов свидетельствовала победа ИФС на первых альтернативных выборах в органы местного самоуправления (июнь 1990 г.) – Народные собрания вилай (НСВ) и Народные собрания коммун (НСК). ИФС победил в 31 вилаи из 48 и в 853 коммунах из 1541, набрав 55,04 % голосов на выборах в НСВ и 45,66 на выборах в НСК. Второе место заняла партия власти ФНО, набрав 35,61 % на выборах в НСВ и 36,6 на выборах в НСК[123]. Победа исламистов на этих выборах подтвердила положение ИФС в качестве главной политической силы Алжира. Если за ФНО больше голосовали в сельской местности, то за ИФС – в городах. «Сельские горожане» как «побочный продукт» неудачной модернизации составляли социальную основу протестного голосования.

После получения контроля над органами управления на местном уровне ИФС использовал все доступные административные ресурсы для поддержки своих сторонников (распределение руководящих должностей, найм на работу, предоставление участков земли и торговых точек). В подконтрольных регионах исламисты создавали раздельные классы для обучения мальчиков и девочек в школах, а также раздельные помещения для работы на предприятиях[124].

Несмотря на успешное использование ИФС демократических процедур, наиболее откровенные его лидеры (например, Али Бенхадж) открыто критиковали демократию, отмечая несоответствие этой формы правления *шариату*[125]. Отдельные радикальные группы, входившие в ИФС, совершали террористические акты уже в 1990–1991 гг., когда Фронт имел все шансы прийти к власти мирным путем. В этот период даже умеренные лидеры партии использовали в риторике угрозы *джихада* для давления на режим[126]. В руководстве ИФС тогда шли внутренние споры относительно методов прихода к власти. Сторонники демократического пути во главе с А. Мадани, ссылаясь на победу на выборах в органы местного самоуправления, отстаивали целесообразность постепенного прихода к власти в национальных органах. По их мнению, ничто не мешало ИФС так же выиграть предстоящие парламентские и президентские выборы. Однако, учитывая периодические стычки с силами правопорядка, одновременно шла подготовка к вооруженному сопротивлению на случай запрета партии. В 1991 г. на улицах городов уже шли регулярные манифестации исламистов, выливавшиеся в противостояния с полицией. 30 июня 1991 г. А. Мадани и А. Бенхадж были арестованы.

---

[117] Boumezbar A. et Djamila A. Op. cit. P. 113.

[118] Ibid. P. 91, 96, 103, 113, 125.

[119] Carlier O. Op. cit. P. 203.

[120] *Закят* – мусульманский налог в пользу нуждающихся мусульман. Мусульманские правоведы толкуют этот термин как «очищение». Уплата «очищает», делает безгрешным пользование богатством, с которого он уплачен (см.: Ислам: Энциклопедический словарь. С. 74).

[121] Boumezbar A. et Djamila A. Op. cit. P. 120.

[122] Ibid. P. 98–99.

[123] Benyoub Rachid. L'Annuaire politique de l'Algérie 1999. Rouiba, Edition ANEP, 1999. P. 74.

[124] Boumezbar A. et Djamila A. Op. cit. P. 105–106.

[125] Ibid. P. 108.

[126] Ibid. P. 110–111, 120–122.

Несмотря на всевозможные ухищрения властей (изменение избирательных округов в пользу ФНО), Исламский фронт спасения одержал сокрушительную победу в первом туре парламентских выборов, состоявшемся 26 декабря 1991 г. ИФС получил 188 мест, тогда как ФНО – лишь 16, а Фронт социалистических сил – 25[127]. У ИФС также были предпочтительные шансы получить больше половины из 198 депутатских мандатов, которые оставалось распределить по результатам второго тура выборов, намеченного на 16 января 1992 г. ИФС готовился стать главной партией в новом созыве парламента, чтобы впоследствии победить на президентских выборах.

Гражданская война

Осознавая неминуемый приход к власти исламистов, опасаясь сворачивания демократических реформ и начала репрессий против политической элиты, алжирские военные вместе с либералами пошли на отмену второго тура выборов. Они вынудили президента Бенджедида подать в отставку 11 января 1992 г. и объявили о безвластии в руководящих органах государства (прежний состав Национального народного собрания был распущен 4 января 1992 г. в законном порядке). Отсутствие президента и парламента послужило военным формальным поводом для захвата власти в стране. Высший совет безопасности (по конституции – совещательный орган, объединявший силовиков) делегировал власть новому органу – Высшему государственному комитету (ВГК) в составе пяти членов, которому надлежало управлять страной в течение трехлетнего переходного периода. Председателем ВГК стал один из лидеров освободительной войны Мухаммед Будиаф, который после получения страной независимости находился в оппозиции алжирскому режиму и жил в Марокко. Приглашение Будиафа для управления новым органом (по сути, незаконным) должно было придать ВГК легитимность, учитывая вклад Будиафа в национально-освободительную борьбу и его репутацию человека, не связанного со старой системой[128]. Решающую роль в захвате власти ВГК сыграла алжирская армия во главе с министром национальной обороны генерал-майором Халедом Неззаром[129], который стал одним из членов Комитета.

В феврале 1992 г. в Алжире было введено чрезвычайное положение, и начались гонения на исламистов. ИФС был распущен по решению суда 4 марта 1992 г., НСВ и НСК, находившиеся под контролем исламистов, были распущены в июне того же года. Многие представители руководства ИФС осели в США, Великобритании, ФРГ и Швейцарии. В новых условиях резко возросла роль армии и других силовых структур как в сохранении режима, так и в других политических процессах.

Отмена парламентских выборов и установление ВГК способствовали радикализации ИФС. Развитие событий показало, что радикальные элементы Фронта не ошибались, не веря в перспективу получения власти по результатам выборов. В отсутствие других путей прихода к власти число сторонников *джихада* стремительно росло[130]. В 1992–1993 гг. в Алжире сформировалось несколько вооруженных групп, боровшихся за установление исламского государства – Вооруженное исламское движение (бывшие сторонники Буяли), Вооруженная исламская группа (ВИГ), Исламский фронт вооруженного *джихада*, Движение за исламское государство. В качестве боевого крыла ИФС была образована Исламская армия спасения (ИАС). Каждая организация действовала в определенных районах страны. Несмотря на схожие цели и общего противника, они нередко вступали в конфликты между собой, пытаясь возглавить вооруженную оппозицию.

В 1990-е гг. исламистские боевые организации действовали главным образом на севере страны, вокруг трех крупных городов Алжир, Оран и Константина. Повстанцы получали оружие, как правило, из Европы через западную и южную границы Алжира (благодаря исламистским организациям, действовавшим в европейских странах). Места постоянного базирования исламистов располагались в горнолесных массивах. Финансирование поступало за счет сборов с частных землевладельцев, промышленных и торговых предприятий[131].

Социальный состав повстанческих отрядов был неоднородным. Основную массу составляли безработные, люмпены и мелкие служащие. Однако среди них встречались квалифицированные специалисты, преподаватели (включая университетских), представители свободных профессий и буржуазии, а также полукриминальные элементы. Их объединял протест против алжирских государственных институтов и правящей элиты[132]. Как и прежде, в радикальные организации алжирцев привлекал исламский символизм. Участие и поддержка борьбы воспринимались

---

[127] Benyoub R. L'Annuaire politique de l'Algérie 1999. P. 73.

[128] М. Будиаф был убит одним из своих телохранителей (предположительно исламистом) 29.06.1992 в г. Аннаба. Новым председателем ВГК стал другой герой освободительной войны Али Кафи (более консервативных взглядов, чем Будиаф).

[129] Халед Неззар (родился в 1937 г.) в годы освободительной войны воевал на французской стороне, однако в ходе конфликта перешел на сторону повстанцев. Кадровый военный Неззар учился в СССР и во Франции. В 1988 г. был назначен начальником Штаба Национальной народной армии, а в 1990 г. – министром национальной обороны. В 1993 г. он ушел в отставку.

[130] Boumezbar A. et Djamila A. Op. cit. P. 145.

[131] Ibid. P. 159–160, 186.

[132] Ibid. P. 174–176.

как исполнение религиозного долга. В ряде случаев исламистские группы формировались спонтанно из активистов квартала, которые занимались рэкетом местных торговцев и на определенном этапе заявляли о своей лояльности тому или иному эмиру боевиков (как правило, одному из эмиров ВИГ, т. к. она имела гибкую структуру). Подобные явления свидетельствовали о популярности повстанческого исламистского движения в отдельных слоях алжирского общества (прежде всего, среди жителей бедных городских районов и бидонвилей)[133]. По оценке ИАС, численность повстанцев в 1994 г. достигала 40 тыс. По оценке алжирского генерала Туати, их было около 27 тыс. в 1993 г.[134] За все годы вооруженной борьбы радикальные исламисты не смогли создать общий фронт с единым командованием, который координировал бы действия на всей территории страны. Напротив, даже внутри разрозненных организаций нередко шла борьба за лидерство, доходившая до уничтожения оппонентов.

У боевых исламистских организаций отсутствовала серьезная идеология, все они боролись за установление в Алжире исламского государства. Согласно их риторике, они вели священную войну против безбожного режима вероотступников. Для религиозной легитимации своей борьбы некоторые организации обращались к авторитетным духовным лидерам алжирских мусульман с просьбой об объявлении *фетв* с выгодными для исламистов формулировками. Вооруженные группы сами регулярно издавали *фетвы* для религиозного обоснования своих действий.

Вооруженное противостояние исламистов с режимом вызывало у части алжирцев-мусульман два интересных ассоциативных ряда. Во-первых, борьба исламистов «во имя ислама» против «безбожной» власти напоминала борьбу алжирских националистов против французской колониальной администрации. Второй ассоциативный ряд был еще интереснее. Современная борьба исламистов «во имя ислама» против «безбожной» власти и обогащавшихся элит не могла не напомнить борьбу первых мусульман против властей и знати Мекки в 610–620-е гг. Несмотря на разные исторические эпохи и социальные реалии, в трактовке событий, предлагавшейся исламистами, эти две борьбы намеренно сближались ради расширения числа сторонников.

Первая историческая ситуация была освящена подвигами и славой алжирской национально-освободительной борьбы. Святость второй очевидна для любого верующего мусульманина. В обеих ситуациях мусульмане боролись против значительно более сильной и «несправедливой» власти. И главным оружием в этой борьбе, ставшей в обоих случаях победоносной, была вера в бога и в безусловную правоту своего дела. Эта схожесть разворачивавшейся конфронтации исламистов и власти с памятными ситуациями прошлого усиливала притягательность исламистских идей.

Наряду с борьбой за власть, свойственной любой политической или боевой организации, конфликт алжирских исламистов с государством (и поддерживавшей его частью общества) имел глубокое культурное измерение. Оно проявлялось в большей степени не на верхушке обеих противоборствующих структур (где к мировоззрению противников примешивались политические амбиции и материальные расчеты), а в социальной базе. На этом низовом уровне конфликт был противостоянием двух идентичностей. Исламистская идентичность, безусловно, обладала очарованием подлинности, столь ценным в мире быстрых изменений и глобализации. Но при этом она предлагала традиционный Алжир, черпающий решения современных проблем в устаревшем корпусе исламских норм. Идентичность оппонентов, не отрицая религию, предлагала модернизацию с заимствованием современных достижений у других обществ и культур. Путь заимствований неизбежно шел через отказ от ряда исламских догм и поиск компромиссов. Одним словом, он предполагал «модернизацию» ислама.

В первые два года основными боевыми целями исламистских радикалов было алжирское государство (государственные органы и предприятия, их работники, объекты инфраструктуры), идейные и политические оппоненты (прежде всего, журналисты и интеллектуалы), а также организации и страны, оказывавшие поддержку режиму (с конца 1993 г.) – дипломатические представительства и офисы зарубежных компаний в Алжире, иностранные специалисты. Исламисты стремились таким образом ослабить режим и изолировать его на международной арене и внутри страны. Боевики старались минимизировать число жертв среди простых алжирцев (их все равно было немало), стремясь привлечь их на свою сторону. Для оправдания неизбежных жертв из числа мирного населения ВИГ издала *фетву*, по которой обещалось божественное вознаграждение для погибших невинных и хороших мусульман[135]. Исламисты нередко совершали зверские казни (отрезанная голова жертвы выставлялась на видном месте), чтобы усилить эффект устрашения и поддерживать атмосферу террора.

Теракты в армейских частях, совершенные перешедшими на сторону исламистов военнослужащими-дезертирами против своих сослуживцев[136], шокировали общественность и подтверждали культурное измерение конфликта. По этой же причине внутренних убеждений исламисты имели своих сторонников

[133] Boumezbar A. et Djamila A. Op. cit. P. 180, 183.

[134] Martinez Luis. Algérie: les nouveaux défis. Mars/avril 2003. P. 3. URL: http://www.ceri-sciences-po.org

[135] Boumezbar A. et Djamila A. Op. cit. P. 193.

[136] Интервью майора алжирской армии М. Мулессехуля в документальном фильме: «Algérie 1988–2003: autopsie d'une tragédie». Ait-Aoudia Malik, Labat Severine, 2003.

в государственных органах[137]. Отдельные регионы на севере страны (Буира, Блида, Лахдария) переходили под фактический контроль ВИГ. Исламисты называли эти регионы «освобожденными», здесь устанавливались исламистские порядки.

С 1995 г. ВИГ начала совершать целенаправленные теракты против мирного населения под предлогом того, что все «настоящие мусульмане» должны вести борьбу против безбожного режима (врагами объявлялись те, кто эту борьбу не вел)[138]. В этот период произошла радикализация ВИГ: организация отвергла все предложения компромисса, которые исходили как от режима, так и от некоторых авторитетов ИФС. Апогеем нового курса ВИГ стали карательные операции, в ходе которых истреблялись целые поселки или кварталы. Наибольшую известность получили убийство более 200 жителей столичного пригорода Сиди Мусса (28 августа 1997 г.) и резня около 400 жителей пригорода Бенталха (23 сентября 1997 г.)[139]. Даже эти радикальные действия имели в глазах боевиков ВИГ религиозное обоснование. Они совершали их в здравом уме и твердой памяти, без употребления наркотиков[140].

Во второй половине 1990-х гг. действия властей и обстоятельства силового противостояния все больше «загоняли» исламистские радикальные организации в подполье, лишая их политических перспектив. После долгих переговоров с властями ИАС объявила о перемирии с 1 октября 1997 г. К этому времени наиболее благоразумные из исламистов стали понимать, что им не победить алжирскую армию в вооруженной борьбе. После перемирия ИАС начала борьбу с ВИГ, помогая военным освободить от повстанцев некоторые регионы (например, Жижель)[141].

Теракты и, прежде всего, массовые убийства, совершавшиеся ВИГ, способствовали разочарованию широких слоев алжирцев в исламистских идеях и методах. Те, кто на раннем этапе поддерживал ИФС (исходя из символизма его религиозных лозунгов и справедливости критики старой системы), оказавшись в условиях гражданской войны, ощутили деструктивный потенциал алжирских исламистов. Убийства мирных граждан (не связанных с режимом), разрушение общественнополезных объектов (электростанций, газопроводов, общественного транспорта и др.) и общая атмосфера террора, сложившаяся в результате операций ВИГ, привели к сокращению социальной поддержки исламистской вооруженной борьбы. Идея установления теократического государства была в значительной мере дискредитирована.

Отсутствие избранных органов власти и гражданская война вынуждали режим думать о восстановлении политических институтов и конституционной законности. Благодаря выбору армии, в январе 1994 г. на смену ВГК к власти пришел отставной генерал Лямин Зеруаль. В следующем году он был избран президентом страны на всеобщих выборах (первых после событий 1992 г.). Массовое участие алжирцев в голосовании свидетельствовало о поддержке восстановления легитимных государственных органов. По этим же соображениям в 1996 г. на референдуме была принята новая конституция (установившая двухпалатный парламент), а в 1997 г. прошли выборы в нижнюю палату (Национальное народное собрание) и органы местного самоуправления. По результатам этих выборов была сформирована верхняя палата – Совет нации. Сенат создавался для сохранения президентского контроля над парламентом: треть Совета нации назначается непосредственно президентом страны. Решения принимаются Советом нации большинством в три четверти голосов (т. е. президентская треть может заблокировать любой законопроект). В экспертном сообществе существуют серьезные и обоснованные сомнения относительно честности выборов 1997 г. и всех последующих алжирских выборов[142].

Пытаясь сохранить элементы современной политической системы (которая признавалась бы международным сообществом), алжирский режим сохранил многопартийную систему. Партии группировались в три идеологических полюса: партии власти (ФНО и с 1997 г. Национальное демократическое объединение (НДО) – административные объединения с идеологией, сочетавшей национализм и умеренные демократические преобразования), либерально-демократические и левые партии (в основе их идеологии лежали идеи европейского происхождения; партии пользовались ограниченной социальной поддержкой) и исламистские партии (Движение общества за мир (ДОМ) М. Нахнаха, «Нахда» А. Джабаллы и с 1999 г. созданная последним партия «Ислах»). Все три исламистские партии выступали за построение теократического государства и увеличение роли религии в

[137] Интервью члена ВГК и председателя правительства Р. Малека в документальном фильме: «Algérie 1988–2003: autopsie d'une tragédie».

[138] Интервью члена ВИГ Сид Али Бенхаджара в документальном фильме: «Algérie 1988–2003: autopsie d'une tragédie».

[139] Benyoub Rachid. L'Annuaire politique de l'Algérie 2009. Alger, Kalma Communication, 2009. P. 95, 96.

[140] Документальный фильм: «Algérie 1988–2003: autopsie d'une tragédie».

[141] Boumezbar A. et Djamila A. Op. cit. P. 151.

[142] Документальный фильм: «Algérie 1988–2003: autopsie d'une tragédie»; Tlemçani Rachid. Elections et élites en Algérie. Paroles de candidats. Alger, Chihab Editions, 2003. P. 119–134; Kadi Amine. Forte suspicion de fraude électorale en Algérie. La Croix. 13.05.2012. URL: http://www.la-croix.com/Actualite/Monde/Forte-suspicion-de-fraude-electorale-en-Algerie-_EP_-2012–05–13–805904; Chellali Salsabil. Une leçon de fraude électorale. El-Watan. 19.04.2014. URL: http://www.courrierinternational.com/article/2014/04/19/une-lecon-de-fraude-electorale

общественной жизни. От ИФС и других радикальных исламистов их отличали главным образом методы – политическая борьба, агитация и работа с населением, которые они могли проводить на законных основаниях. ДОМ также отличалось более взвешенным подходом к демократии и правам женщин. «Нахда» и «Ислах» не представляли серьезной угрозы для режима ввиду ограниченности их социальной поддержки главным образом регионом Константины.

Алжирские власти сознательно оставили в легальном поле умеренные исламистские партии, чтобы алжирцы с исламистскими убеждениями не ощущали себя непредставленными в политике после запрета ИФС и репрессий. Власти старались поддерживать с разрешенными исламистскими партиями взаимовыгодный диалог, предполагающий предоставление этим партиям различных материальных и статусных выгод (прежде всего, депутатских мандатов и министерских портфелей) в обмен на умеренную оппозиционность исламистов. Архитекторы политической системы видели в этих партиях контролируемую альтернативу и полезный элемент политического пейзажа. Представители ДОМ даже входили в состав правительства, и сама партия являлась до 2011 г. одной из трех главных партий правящей коалиции (две другие – партии власти ФНО и НДО). В этом же ключе власти пытались интегрировать в политический процесс политиков и активистов ИФС в обмен на признание республиканского государственного устройства, демократических институтов и прекращение боевых действий.

В 1998 г. Л. Зеруаль подал в отставку, по неподтвержденной версии – вследствие того, что армия вела за его спиной переговоры с боевыми организациями о перемирии. Еще одной возможной причиной его отставки называется нежелание или неспособность вписаться в сложную паутину взаимодействия и конфликтов политических кланов, обладавших властью во влиятельных государственных органах, таких как министерство национальной обороны (МНО), департамент разведки и безопасности (формально входит в МНО, но обладает фактической автономией) и администрация президента[143]. Благодаря поддержке этих политических кланов в 1999 г. на президентских выборах победил Абд аль-Азиз Бутефлика (бывший министр иностранных дел времен Бумедьена). Осознавая неминуемость его победы вследствие фальсификации результатов, шесть других претендентов сняли свои кандидатуры и отказались от участия в выборах. Став президентом в результате компромисса теневых центров влияния алжирской политики, А. Бутефлика постепенно сумел укрепить свое положение и отправить на пенсию некоторые влиятельные фигуры (например, в 2004 г. начальника Штаба Национальной народной армии корпусного генерала М. Ламари). С середины 2000-х гг. реальная власть делится между администрацией президента и департаментом разведки и безопасности в определенной пропорции (меняющейся и закрытой для общественности).

Сокращение социальной базы исламизма

С начала 1990-х до 2010-х гг. радикальный исламизм в Алжире из мощного социального движения превратился в разрозненные террористические группы, сохранившиеся в отдельных, как правило, периферийных районах (горнолесные массивы и Сахара). Количество терактов сократилось, и обстановка стабилизировалась. Уже в середине 2000 г. опрос алжирского Института Абасса показал, что, по мнению 92,7 % опрошенных алжирцев, уровень безопасности в стране стал выше[144].

Эти изменения произошли в результате действия пяти факторов: успешной антитеррористической борьбы силовых структур (набравших большой опыт за несколько лет), «усталости» населения от террора под исламистскими лозунгами (действия исламистов и их трагические последствия стали «прививкой» от исламизма), существенного улучшения социально-экономического положения в 2000-е гг. (в результате беспрецедентного роста доходов Алжира от экспорта энергоносителей), изменения отношения западных стран к исламизму после терактов 11 сентября и, наконец, политики национального примирения А. Бутефлики.

Приход к власти нового президента удачно совпал с беспрецедентным увеличением валютных доходов Алжира от экспорта энергоносителей, которые составляют около 97–98 % алжирского экспорта[145]. Цена барреля нефти на мировом рынке составляла в 2001 г. 23,12 доллара США, в 2004 г. – 36,05, в 2006 г. – 61,08, в 2012 г. – 109,45[146]. В результате годовой доход страны от экспорта вырос с 19,132 (2001 г.) до 54,613 (2006 г.) и 71,866 (2012 г.) млрд долларов США[147]. Колоссальные доходы от экспорта энергоносителей, получаемые государственной компанией СОНАТРАК, поступали в распоряжение алжирского государства, которое использовало их для улучшения социально-экономического положения и других целей. Практически все социально-экономические

[143] Ghozali Nasser-Eddine. L'Algérie dans tous ses états. De la crise à la démocratie orpheline // Ou va l'Algérie? Sous la direction de Ahmed Mahiou et Jean-Robert Henry. Editions Karthala (P.) et IREMAM (Aix-en-Provence), 2001. P. 45, 46.

[144] Ibid. P. 47.

[145] Рассчитано по данным Национального бюро статистики АНДР. URL: http://www.ons.dz/IMG/pdf/Evolution_expo_92–06.pdf

[146] Годовая цена нефтяной корзины ОПЕК, по данным этой организации. URL: http://www.opec.org/opec_web/en/data_graphs/40.htm?selectedTab=annually

[147] Данные главного таможенного управления минфина АНДР. URL: http://www.douane.gov.dz/pdf/r_periodique/serie-2000_2013.pdf

показатели стали улучшаться (так, безработица сократилась с 17,7 % в 2004 г. до 9,8 в 2013 г.[148]). Сокращению социальной базы исламистских организаций и стабилизации политической обстановки способствовал целый комплекс правительственных мер, среди которых создание рабочих мест, повышение зарплат и пенсий, вложение государственных и привлечение частных инвестиций, выделение субсидий и льготных кредитов, строительство жилья (рис. 2).

До 11 сентября 2001 г. алжирские власти в силу дефицита демократической легитимности и жесткого подавления исламистского сопротивления не могли рассчитывать на поддержку международного сообщества. Безразличие и либеральные убеждения западных правительств способствовали развитию сетей поддержки исламизма в Европе и Северной Америке в 1990-е гг. После 11 сентября А. Бутефлике удалось воспользоваться изменением настроений в столицах ведущих государств и представить Алжир в качестве передового фронта борьбы с исламизмом.

Военные неудачи боевиков-исламистов толкали их на принятие условий политики примирения, ставшей главным символом президентства А. Бутефлики (начало политики примирения было положено его предшественником и военными в 1997 г.). Согласно этой политике на референдумах было одобрено два документа: закон о гражданском согласии 1999 г. (98,63 % голосов) и хартия за мир и национальное примирение 2005 г. (97,36 %), которые предполагали амнистию для боевиков в обмен на разоружение и возвращение к мирной жизни[149]. По официальным данным, в 1997–2005 гг. сложили оружие около 10 тыс. террористов[150]. Согласно официальной оценке, общее число жертв алжирского конфликта составляет около 200 тыс. (из которых более 40 тыс. дети), материальный ущерб оценивается в 30 млрд долларов США[151].

Теоретически специальные комиссии должны были рассматривать дела сдавшихся боевиков, и виновные в убийствах должны были предстать перед судом. Воспользовались новыми возможностями исламисты ИАС и ряда других групп, включая часть боевиков ВИГ. Прагматизм целей политики примирения вступал в противоречие с желанием справедливости родственников жертв терроризма, ибо оправдание сдавших оружие боевиков часто происходило по спискам без расследования конкретных действий каждого[152].

Национальное примирение предполагало также сохранение в легальном политическом поле умеренных исламистских партий: Фронт справедливости и развития (созданный долгожителем алжирского политического ислама А. Джабаллой), ДОМ, «Нахда» и «Ислах». Три последние партии даже сформировали весной 2012 г. коалицию Зеленый альянс за Алжир, чтобы выставлять на выборах общие избирательные списки и избежать «распыления» голосов, к которому умышленно стремились алжирские власти.

В стране регулярно проводятся президентские и парламентские выборы (раз в пять лет). Однако постоянные и внушительные победы А. Бутефлики и партий власти (ФНО и НДО), а также нарушения в проведении выборов, отмечаемые оппозиционерами и независимыми наблюдателями, свидетельствуют о сохранении правящей группой контроля над электоральным процессом. Этот процесс нужен в Алжире для легитимации режима и соответствия общемировой тенденции на демократизацию политических институтов. По этой причине число голосов, которые исламистские партии получают на выборах, не отражает их реальную социальную поддержку, хотя и подтверждает популярность идей исламизма в некоторых сегментах общества. В частности, по итогам парламентских выборов 2012 г. Зеленый альянс за Алжир получил 48 депутатских мандатов из 462[153].

Исламистские боевые организации, сохранившиеся в Алжире в 2000–2010-е гг. (наиболее известная из которых – Салафистская группа проповеди и *джихада*, сменившая в 2007 г. название на «Аль-Каида в странах исламского Магриба»), совершали существенно меньше терактов, сосредоточившись в удаленных районах страны (горнолесные массивы и Сахара). Подобное расположение затрудняет их окончательное уничтожение, но и свидетельствует об отсутствии широкой поддержки в алжирском обществе. В русле новых тенденций развития радикального исламизма они установили связи с экстремистскими организациями в других странах – на Ближнем Востоке и позднее в Ливии, Тунисе и Мали. Исламистские организации и группы по-прежнему используют религиозные аргументы для обоснования своей борьбы с целью установления теократического государства.

Режим ВГК, а затем Л. Зеруаль и А. Бутефлика проводили относительно прагматичную политику в отношении национальной идентичности, которая предполагала как стремление к построению совре-

[148] Данные Национального бюро статистики АНДР. URL: http://www.ons.dz/IMG/pdf/Donnees_Stat_Emploi_2013.pdf

[149] Benyoub R. L'Annuaire politique de l'Algérie 2009. P. 98–99, 106.

[150] Ibid. P. 106.

[151] В соответствии с заявлением президента АНДР А. Бутефлики 07.04.2005 (цит. по: Belhimer Ammar. La violence, régulateur de la vie politique // Algérie des années 2000. Regards de spécialistes. Cahiers de Liberté. Numéro 1. Alger, SAEC–Liberté, 2009. P. 36).

[152] Ghozali N. Op. cit. P. 47.

[153] Официальный сайт Национального народного собрания АНДР: http://www.apn.dz/fr/les-membres/les-membres-de-l-apn-7-eme-legislature/liste-par-commission-permanente-d-appartenance/all?sort=-link_featured&cf31=ALLIANCE%20ALGERIE%20VERTE&limitstart=0

менного государства (модернизация в различных областях, интеграция в глобальные процессы), так и сохранение арабо-мусульманских параметров в качестве отличительных черт и моральной основы алжирского общества. В дискурсе режима ислам по-прежнему был символом: формально и фактически он был и остается государственной религией. Алжирское законодательство предусматривает тюремное заключение (сроком от двух до пяти лет) и крупные штрафы для тех, кто будет побуждать или принуждать алжирца-мусульманина к обращению в другую религию[154].

Однако теперь государство подходило к религии гибче, о чем свидетельствовали порицание использования ислама в политических целях, умеренность и сдержанность в религиозных вопросах, а также рост внимания к народным формам ислама (прежде всего, к *завиям*). По этим же соображениям министерство национального образования в 1999 г. изменило школьную программу. Сохранилось использование ислама в школьном обучении в качестве основы для воспитания добропорядочных мусульман (с прочными морально-этическими качествами) и осознания принадлежности к алжирской нации, входящей в арабо-мусульманскую цивилизацию. Из программы исключили все, что могло напоминать призывы к насилию, *джихаду* или нетерпимости[155].

Государственная политика, направленная на развитие и использование ислама, как и прежде, содержала противоречие между легитимностью самого государства (источник идеологии и системы правовых норм) и легитимностью ислама (по сути, идеология и система религиозных норм)[156]. Идеология и система норм государства во многом не сочетались с идеологией и системой норм ислама. Наиболее очевидные противоречия касались вопросов права (позитивное право или *шариат*), семьи (моногамная европейская семья или полигамия) и целого ряда аспектов положения женщины. В идеологическом плане вопрос заключается в том, является ли государство исламским или же ислам является одним из элементов государства и общества, наряду с другими: христианством, светскостью, коммунизмом, атеизмом и т. д.? На всем протяжении своего существования алжирское государство уживалось с этим противоречием, определяя в разных областях «золотую середину» разумного компромисса между двумя системами (особенно сложно это стало делать с ростом популярности исламизма в 1980–1990-е гг.).

Идеология ДОМ, «Нахды» и других умеренных исламистов была также эклектичной, но включала более интенсивное содержание исламского элемента. Неэклектичная, «чистая» идеология исламизма была едва ли возможна, ибо предлагала бы возврат в Средневековье. Исходя из этого ключевого отличия от государственного подхода к национальной идентичности, исламисты критиковали алжирскую систему правосудия (они настаивали на введении тех или иных норм *шариата*), систему образования (дилемма современность – аутентичность), сложившееся в обществе положение женщины (исламисты не признавали равенства прав в западном понимании, настаивая на концепции разделения ролей и взаимодополнения мужчины и женщины), положение французского языка (исламисты настаивали на продолжении арабизации и критиковали Бутефлику за поддержку арабско-французского двуязычия), отношение алжирских властей к Израилю и евреям (даже незначительные признаки умеренности и прагматизма властей в этом вопросе наталкивались на догматизм исламистов, упрекавших режим в принижении арабо-мусульманских ценностей)[157].

Амазиг

Начавшаяся в 1989 г. демократизация политики и общества позволила более открыто критиковать перекосы арабизации. Без прежнего догматизма алжирские политики и интеллектуалы стали смело и открыто говорить о реальном языковом многообразии своего общества. Установление многопартийной системы и политического плюрализма позволило лидерам кабильских берберов зарегистрировать свои партии и ассоциации и защищать права этой части населения. Как и прежде, более высоким уровнем политического самосознания и активности отличались именно кабилы. В 1989 г. были зарегистрированы две кабильские партии – Фронт социалистических сил (партия Айт Ахмеда, действовавшая с 1963 г. подпольно) и Объединение за культуру и демократию (ОКД). Если ФСС был популярен в сельских районах, то ОКД поддерживали, скорее, образованные слои кабилов – преподаватели высшей и средней школы, врачи, инженеры и предприниматели.

Хотя руководители обеих партий и заявляли об общенациональном характере партий и идеологии, социальная база ФСС и ОКД была кабильской, и в алжирском обществе они воспринимались как «кабильские партии»[158]. Результаты выборов 1990 и 1991 гг.

[154] Ordonnance No 06–03 du 28.02.2006 fixant les conditions et regles d'exercice des cultes autres que musulman. URL: http://www.joradp.dz/FTP/jo-francais/2006/F2006012.pdf

[155] Benghabrit-Remaoun Nouria. Ecole et religion // Ou va l'Algérie? Sous la direction de Ahmed Mahiou et Jean-Robert Henry. Editions Karthala (P.) et IREMAM (Aix-en-Provence), 2001. P. 292.

[156] Babadji Ramdane. De la religion comme instrument à l'identité comme sanctuaire: quelques remarques sur la constitution algérienne du 28 novembre 1996 // Ou va l'Algérie? Sous la direction de Ahmed Mahiou et Jean-Robert Henry. Editions Karthala (P.) et IREMAM (Aix-en-Provence), 2001. P. 56.

[157] Ghozali N. Op. cit. P. 50.

[158] Chaker S. Op. cit. P. 101.

подтвердили наличие социальной поддержки у ФСС и ОКД только в Кабилии и городах, где проживало много кабилов (в первую очередь г. Алжир). Интересы берберского населения продолжала защищать ассоциация Берберское культурное движение.

Кабильские партии требовали, прежде всего, признания государством культуры и языка берберов в качестве элементов национальной идентичности, а также выступали за демократические преобразования, сокращение исламского влияния в современной культуре страны, введение элементов западного права и культуры (права человека, равноправие полов, светскость) и социально-экономические реформы. При этом общего берберского языка до сих пор не существует, и берберы, говорящие на разных диалектах, едва ли смогут поддерживать беседу. У берберского языка также отсутствовал общепринятый алфавит. Можно использовать латиницу (использовали в основном европейские востоковеды), арабскую вязь (была распространена среди берберских народностей) и *тифинаг* (особая письменность древнего происхождения; использовалась в основном туарегами и имела, скорее, символическое значение)[159] (рис. 3).

В требованиях разных кабильских партий, организаций и лидеров на разных этапах смешивалась борьба за культуру, язык, демократизацию, либеральные ценности и светскость. Так, если ФСС, как правило, жестко критиковал государство и выступал за продолжение электорального процесса (прерванного в 1992 г.) с участием ИФС, то ОКД занимало компромиссную позицию. Оно поддержало действия военных в январе 1992 г., развивало диалог с властями и даже входило в коалиционное правительство. Население Кабилии в своей массе выступило против радикального исламизма исходя из опасений продолжения арабизации и борьбы с культурным разнообразием в случае прихода исламистов к власти. Вместе с тем немало радикальных исламистов были кабилами[160].

Несмотря на гражданскую войну, правительство продолжило в 1990-е гг. политику арабизации исходя из прежних установок на единство и «освобождение» страны от культурного колониализма. На фоне более серьезных проблем с терроризмом, экономикой и международной изоляцией арабизация не являлась приоритетом правительства и проводилась, скорее, по инерции. Тем не менее в 1991–1996 гг. появилась новая нормативная база (действующая до сих пор)[161], согласно которой все алжирские учреждения, партии, ассоциации, государственные и частные предприятия, торговцы и ремесленники должны использовать письменно и устно только арабский язык (кроме взаимодействия с иностранными партнерами)! Любой официальный документ, составленный не на арабском языке, признается недействительным. Образование всех уровней и специальностей также должно проводиться только на арабском языке. Все вывески, реклама и названия организаций (за редкими и оговоренными в нормативных актах исключениями) должны быть только на арабском языке. За нарушения нормативных актов предусмотрены штрафы. Согласно запланированному графику арабский язык должен повсеместно применяться с 5 июля 1998 г. (День независимости), в системе высшего образования – с 5 июля 2000 г. Эти административные решения, продиктованные идеологическими соображениями и политическим расчетом (уступка умеренным исламистским партиям), безусловно, не поддавались практической реализации (рис. 4).

Дипломат с широким кругозором и богатым международным опытом, А. Бутефлика прагматично подходил к вопросу идентичности и языка. В ходе рабочих мероприятий в присутствии СМИ он иногда использовал французский язык, что фактически делало недействительными нормативные акты об арабизации 1991–1996 гг. (иначе его нужно было бы штрафовать). Понимая целесообразность изучения алжирцами французского языка для накопления знаний и успешной интеграции в глобальные процессы, он, не отменяя эти нормативные акты, фактически приостанавливал арабизацию. После десятилетий идеологизированной арабизации в период внутриполитического и социально-экономического кризиса на рубеже 1990-х и 2000-х гг. алжирские власти «дозрели» до более реалистичного и взвешенного отношения к языковой политике.

В 1990-е гг. берберское движение оказывало определенное давление на режим с целью принятия его основных требований в обмен на поддержку борьбы с терроризмом. Так, в августе 1994 г. кабилы начали забастовку в школах с требованием введения в школьные программы изучения языка *тамазигт* (забастовки также состоялись и в других бербероязычных регионах). Вследствие забастовок в 1995 г. в школах в 16 вилаях было введено изучение берберских языков. В конституции 1996 г. впервые амазиг был отмечен в качестве элемента национальной идентичности (наряду с исламом и арабизмом). Однако ни Зеруаль, ни Бутефлика не стали давать *тамазигт* конституционный статус. Они боялись спровоцировать новую линию раскола национального сообщества в непростых условиях борьбы против радикальных исламистов. Л. Зеруаль ограничился созданием Высшего комиссариата по вопросам амазиг, который стал заниматься развитием берберской культуры (хотя сам Зеруаль – бербер шауия).

Обострение кабильского вопроса произошло весной 2001 г. после убийства жандармами восемнадца-

[159] Dourari A. Op. cit. P. 35, 37–38.

[160] Layachi A. Op. cit. P. 35.

[161] Loi No 91–05 du 16.01.1991 portant généralisation de l'utilisation de la langue arabe; Ordonnance No 96–30 du 21.12.1996 modifiant et complémant la loi No 91–05 du 16.01.1991 portant généralisation de l'utilisation de la langue arabe. URL: http://www.joradp.dz/HFR/Index.htm

тилетнего кабила Масиниссы Герма. В Тизи-Узу и окрестностях начались массовые шествия и стычки с полицией, которые постепенно распространились по всей Кабилии и произошли даже в столице. В результате беспорядков погибли около 100 человек и более 5 тыс. были ранены[162]. Демонстрации и митинги проводились ежедневно. Как обычно, к требованиям, связанным с идентичностью, примешивалась ярость, вызванная пренебрежением государственных служб повседневными проблемами населения, своеволием и произволом чиновников.

Во многих регионах Кабилии жители воссоздали устаревшую форму социальной организации *ааруш* – традиционные деревенские комитеты, выражавшие народные требования. Комитеты формировались по территориальному признаку путем выборов. Для защиты интересов и выражения требований населения был создан Координационный совет деревенских комитетов Кабилии. Как в комитеты, так и в Координационный совет прошло немало молодых людей, которых выбирали, руководствуясь уровнем образования, опытом политической или общественной работы либо авторитетом среди окружения. То есть под старой оболочкой *ааруш* были фактически созданы современные демократические органы гражданской самоорганизации и политической борьбы[163].

Создание этих комитетов свидетельствовало о недоверии кабильского населения не только к государственным институтам (в том числе к выборным, сформированным с фальсификациями), но и к существовавшим кабильским движениям. События весны 2001 г. показали, что ФСС, ОКД и другие кабильские организации не могли оказывать агрессивное давление на режим вследствие слабости (обусловленной внутренней конкуренцией) и встроенности в политическую систему. Участие в этой системе предполагало комплекс взаимовыгодных компромиссов с властями, сдерживавших руководство этих организаций[164].

Требования кабильского движения, выраженные в Платформе Эль-Ксер (принята 11 июня 2001 г. на съезде представителей комитетов *ааруш*), касались не только берберской культуры (признание берберской идентичности и *тамазигта* национальным и официальным языком без референдума), но и демократических свобод, социально-экономических преобразований, социальной справедливости и ответственности чиновников. Кабильский протест не имел четко выраженных институциональных форм, шел «снизу» и формулировал широкий спектр требований к государству: от культурно-лингвистических до социальных и политических – общих для массы алжирцев в других регионах страны.

Стремясь нейтрализовать кабильский протест любыми средствами, алжирское государство чередовало силовые меры (аресты и длительные задержания), ограниченные уступки и дискредитацию движения. Главной уступкой стала поправка в конституцию (апрель 2002 г.), по которой *тамазигт* признавался национальным языком (единственным официальным языком оставался арабский). Правительство старалось представить кабильское движение выступающим против национального единства с целью этнического сепаратизма (создание «берберолэнда»[165]) и удовлетворения амбиций его лидеров. В кабильской среде действительно появилось Движение за автономию Кабилии. Оно выступало за автономию (некоторые решительные кабилы говорили даже о независимости), но не отражало весь спектр мнений и позиций внутри кабильского движения. Мнения среди кабилов варьировались от жесткого этнического восприятия движения до гражданских требований демократизации и построения правового и светского алжирского государства с национальной идентичностью, включающей берберский и арабский элементы. Появление новых, более серьезных требований (в частности, получение особых полномочий самоуправления Кабилии в финансовой и административной сферах) частично объяснялось глубоким кризисом, в котором оказалось алжирское централизованное государство в 1990–2000-е гг. Очевидные неудачи десятилетий государственного строительства и социально-экономического развития в рамках единого алжирского государства-нации толкали наиболее решительных кабилов к требованиям широких полномочий самоуправления.

Еще одной причиной радикализации кабильских требований служила чрезвычайная популярность среди алжирцев исламистской идентичности в начале 1990-х гг. В случае установления этой идентичности в качестве государственной кабилы справедливо опасались нового витка арабизации и навязывания «сверху» еще более ортодоксальной версии арабо-мусульманской культуры.

Во Франции действовали берберские ассоциации, радиостанции и телеканалы, а с 2001 г. в некоторых школах можно было учить берберский язык. На основании этих фактов алжирское правительство обвиняло французские власти в сознательной политике развития берберской культуры с целью увеличения влияния в Алжире (через автономную или независимую Кабилию)[166].

Противостояние государства и кабильского движения было не лишено парадоксов. Один из них состоял в том, что немало представителей правящей элиты (политической, военной и технократической)

[162] Bennadji Cherif. Algérie. Chronique politique 2001 // Annuaire de l'Afrique du Nord 2000–2001. P., CNRS Editions, 2003. P. 130.

[163] Dourari A. Op. cit. P. 143–144.

[164] Layachi A. Op. cit. P. 37.

[165] Dourari A. Op. cit. P. 140.

[166] Layachi A. Op. cit. P. 38.

были берберами. Так, шауия Али Бенфлис и кабил Ахмед Уяхья занимали должность премьер-министра в 1990-е и 2000–2010-е гг., а шауия Ахмед Гаид Салах занимает посты начальника штаба ННА и заместителя министра национальной обороны. В начале 2000-х гг. переговоры с кабильским протестным движением от имени алжирского государства вел премьер-министр кабил А. Уяхья. Многочисленные берберы хорошо интегрированы в государственный аппарат и не помышляют о борьбе с «колониальным» алжирским государством ради той или иной формы другой государственности.

В начале 2000-х гг. протестное движение доставляло серьезное беспокойство правительству. Радикальные кабильские активисты доходили до срывов общенациональных выборов в Кабилии (в частности, парламентские выборы 30 мая 2002 г.), стремясь полностью отвергнуть власть алжирского правительства в регионе[167]. Однако к середине 2000-х гг. кабильское протестное движение пошло на спад в силу серьезных внутренних противоречий (ни одна организация не могла выступать и вести переговоры с государством от имени кабилов) и усталости демонстрантов (тяжелые условия жизни и отсутствие серьезных успехов движения вынуждали кабилов вернуться к повседневным делам)[168].

Тем не менее в Алжире по-прежнему действуют две кабильские политические партии и несколько берберских культурных ассоциаций. *Тамазигт* преподается в школах и ВУЗах в нескольких вилаях (наибольшее число изучающих берберский в Кабилии, на втором месте – Аурес), хотя его изучение и не является обязательным. В учебном процессе более широкое распространение получил латинский алфавит. Высший комиссариат по вопросам амазиг с момента своего создания в 1995 г. издал около 200 работ, посвященных берберской культуре[169]. В Университете Тизи-Узу регулярно проходят семинары по берберской культуре, все бóльшую популярность получает тема единства берберов, проживающих в разных странах. В регионы их исторического расселения включают не только Северную Африку, но даже Канарские острова[170].

Как и у кабилов, неровные отношения с арабизированным окружением сложились у мозабитов (берберы-ибадиты). Периоды мирного сосуществования сочетаются с эпизодическими конфликтами между ибадитской и арабской общинами, проживающими в долине Мзаб. Конфликты, как правило, принимают форму поджогов домов, разграбления торговых точек и нападений на выходцев из другой общины. В ноябре 2013 г. начался последний затяжной конфликт, сопровождающийся осквернением кладбищ, мавзолеев и мест культа (символы идентичности), поджогами магазинов, нападениями и убийствами мозабитов. При этом мозабиты обвиняют алжирские власти и службы обеспечения правопорядка в попустительстве. Община мозабитов пытается привлечь внимание правительства к конфликту, чтобы обеспечить свою безопасность.

Несмотря на проведение целенаправленной политики арабизации в течение продолжительного периода, Алжир так и не стал арабоязычной страной. Арабский язык, безусловно, получил определенное распространение, но не занял монопольного положения. В алжирском обществе его употребление до сих пор сочетается с фактическим использованием как алжирского и берберских диалектов, так и французского языка. По данным опроса Высшего совета образования (1998 г.), 70 % родителей хотели, чтобы их дети изучали французский язык. Они понимали, что уверенное владение французским (или английским) открывает более широкие возможности для трудоустройства, социальной мобильности и возможной эмиграции. По данным опроса алжирского Института Абасса (2000 г.), 60 % семей понимали и/или использовали французский язык[171]. Из 68 ежедневных газет, выходивших в Алжире в 2008 г., 35 издавались на арабском и 33 – на французском[172]. Плюрализм алжирской культуры в наиболее яркой форме проявляется именно в языках. В формальных отношениях (письменное использование в работе, административных вопросах, системе образования) преобладают арабский и французский языки. В неформальных социальных отношениях (в семье, устное использование, кроме официального) по-прежнему преобладают алжирский диалект арабского и берберские диалекты. Нередко алжирцы используют в одном разговоре или даже в одной фразе смесь языков и диалектов (рис. 5).

Заключение

Наиболее удивительным явлением в развитии независимого Алжира стала обширная социальная поддержка идей исламизма на рубеже 1980-х и 1990-х гг. Исламизм в этот период значил больше, чем набор теоретических принципов или политическая идеология. Отражая глубокие убеждения, связанные с особым общественным проектом и культурой, он стал именно идентичностью широких слоев алжирцев. К основным

[167] Layachi A. Op. cit. P. 44.

[168] Ibid. P. 46.

[169] Официальный сайт Высшего комиссариата по вопросам амазиг. URL: http://hca-dz.org/missions/

[170] Dourari A. Op. cit. P. 22.

[171] Grandguillaume Gilbert. Les débats et les enjeux linguistiques // Ou va l'Algérie? Sous la direction de Ahmed Mahiou et Jean-Robert Henry. Editions Karthala (P.) et IREMAM (Aix-en-Provence), 2001. P. 284, 286.

[172] Ahcène-Djaballah Belkacem. Communication: «L'aventure intellectuelle», c'est fini! // Algérie des années 2000. Regards de spécialistes. Cahiers de Liberté. No. 1. Alger, SAEC–Liberté, 2009. P. 136.

причинам распространения этой идентичности относятся ухудшение социально-экономического положения, появление слоя невостребованных арабофонов в результате идеологизированной арабизации, дефицит смыслов (в уставшем от казенных лозунгов обществе), эффективная деятельность исламистской партии ИФС, которая сочетала политико-религиозный симбиоз (в качестве идеологии), современные политтехнологии и методичную работу с населением. Изменение самосознания алжирцев создало условия для укоренения массовой приверженности исламизму.

Формирование мощной социальной базы исламистских организаций, выступающей против официального «конструкта» арабо-мусульманской культуры, свидетельствует о том, что социальное самосознание не является категорией, которая свободно поддается моделированию «сверху». Почти три десятилетия комплексной государственной политики и пропаганды в авторитарном государстве не смогли воспрепятствовать появлению многочисленных сторонников альтернативного общественно-политического и культурного идеала.

Изучение эволюции алжирского государства-нации на протяжении 50 лет показывает существование прямой зависимости между лояльностью национальной идентичности и конкретными результатами социально-экономического и государственного созидания. Все хотят быть частью успешного государственного и общественного проекта. Вызовы исламистов в 1990-е гг. и кабилов в 2000-е гг. алжирскому государству-нации привлекали многочисленных сторонников ввиду неудач социально-экономического развития, укоренившихся социальных болезней и посредственного государственного управления.

Кризис доверия алжирцев своему государству проявляется на современном этапе в распространении нового явления – нелегальной эмиграции в Европу молодых людей с использованием всех возможных средств (включая пересечение Средиземного моря любыми доступными способами: в трюмах судов, на моторных лодках или рыбацких шхунах). Этих молодых людей, отчаявшихся построить свою жизнь в Алжире и идущих на огромный риск в надежде на любую работу в Европе, называют *харрага*[173]. Таким способом эмигрируют, как правило, мужчины. В Алжире существует давняя традиция трудовой эмиграции в Европу (прежде всего во Францию), к которой с 1980-х гг. добавилась «утечка мозгов»: образованные специалисты покидали страну вследствие разочарования неудачами социалистического развития, а позднее бежали от терроризма. В связи с ухудшением условий жизни в Алжире и ужесточением въездного режима в европейские страны в 1990-е гг. все больше алжирцев стали проникать в Европу нелегально. Бегство *харрага* получило в Алжире еще большее распространение в 2000–2010-е гг. после ужесточения законодательства против нелегалов в Марокко и Тунисе (через которые короче морской путь к северному берегу) и распространения на местном рынке недорогих GPS-приемников. Точные данные по потоку *харрага* отсутствуют, однако даже частичные данные позволяют понять, что речь идет о серьезном социальном явлении. По учету алжирских военно-морских сил, в 2005 г. в море было перехвачено 335 чел. и выловлено 29 тел погибших, в 2006 г. – 1016 (73 тела), в 2007 г. – 1485 (83), за первые 10 месяцев 2008 г. – 1533 человека[174].

Генезис и динамика идентичностей в алжирском обществе (алжирской национальной, исламистской, кабильской) показывают, что ключевую роль при формировании идентичности играет поиск смысла, с которым индивид связывал бы свое мировоззрение, рациональность и будущее. Жизнеспособность идентичности проверяется временем, которое лишает социальной поддержки искусственные или утопичные «конструкты» (как официальный арабизм и утопия исламизма). За недостатком смыслов в современном национальном проекте Алжира убегающие *харрага* ищут их в европейских странах.

---

[173] *Харрага* – североафриканский диалектальный термин, который происходит от арабского корня «*харака*», означающего «сжигать», «поджигать». Существует два толкования термина. Первое означает быстро пересечь (сжечь) расстояние, отделяющее африканский берег от Европы. Второе обозначает самого нелегального эмигранта, который перед плаванием сжигает свои документы (удостоверяющие личность), чтобы ни европейская, ни алжирская полиция (если его поймают) не смогли установить его гражданство и вернуть в Алжир. Алжирские нелегалы без документов могут представиться в Европе беженцами из Ирака или Палестины и рассчитывать на политическое убежище.

[174] Abi M. Les harraga plus nombreux en 2008. Le Jeune Indépendant. 07.12.2008. URL: http://www.algeria-watch.org/fr/article/pol/migration/harraga_plus_nombreux.htm

В.Р. Филиппов, Э.Т. Дикко

МАЛИ НА ПУТИ К НАЦИОНАЛЬНОМУ ЕДИНСТВУ

Несмотря на то что суверенное государство – Республика Мали – существует уже больше полувека, говорить о том, что его граждане образуют устойчивое национальное единство, было бы явным преувеличением. Формирование гражданской нации в Мали – это сложный, противоречивый процесс с многофакторной детерминацией. Процесс этот далеко не линеен, он обусловлен как центростремительными ускорениями, способствующими национальной консолидации населения страны, так и центробежными силами, которые разрушают хрупкую, лишь формирующуюся национальную идентичность малийцев.

Социолингвистическое и культурное многообразие населения

Население Мали, составлявшее на июль 2010 г. около 13,8 млн чел., очень быстро растет. Годовой прирост населения составляет 2,6 %, рождаемость – 46,1 новорожденных на 1000 человек, а смертность – 14,6 на 1000 человек. Эмиграция составляет 5,4 на 1000 человек в год.

Соотношение социолингвистических групп в населении Мали выглядит (по данным 2010 г.) следующим образом: носители языков *манде* – 51 % (включая *бамбара* – 37 %, *сонинке* – 8, *малинке* – 6); носители *волтийских* языков (языков *гур*) – 20 % (в том числе *сенуфо* – 12, *догоны* – 8); на диалектах языка *фульбе* говорят 14 % жителей страны, *онгай* – 7 %. *Туареги* или *удалан* – это 3 % населения Мали – говорят на языке *тамашек*, *мавры* Сахары (2 %) – на особом магрибинском диалекте *арабского* языка. Европейцы составляют всего 1 % населения страны, прочие в совокупности – 3 %[1]. Впрочем, данные это весьма приблизительные, другие источники называют несколько иное соотношение носителей тех или иных языков и культур в населении Мали[2]. При этом большинство малийцев – билингвы (как минимум!), контактирующие в пределах региона социолингвистические общности всегда могут друг с другом договориться. За исключением, может быть, незначительных по численности групп, живущих изолированно и ведущих традиционный образ жизни. Как сказал наш эксперт, видный малийский политик, один из основателей партии «Адема» Дикко Мухаммеду, «большинство малийцев говорит не менее чем на двух языках, иногда на трех–четырех. Бозо все говорят на бамана, но они по происхождению сонинке или сороколе. Бозо мигрируют по реке, они везде, где есть рыба. Все бозо говорят на бамана и фулани. Догоны почти все говорят на фулани, для них это своего рода язык "международного общения". Туареги часто владеют сонгойским языком, кроме тех, что традиционно проживают в районах Кидала, Адрар, Ифогас, так как это очень обособленный народ, отрезанный от частых контактов с другими социокультурными группами, населяющими республику сейчас и в стародавние времена»[3].

Мали – аграрная страна с низким уровнем урбанизации: в городах проживает чуть больше четверти ее граждан. В то время как в столице и крупных городах живет современная профессиональная элита, большинство населения ведет традиционный сельский образ жизни.

Около 85 % малийцев – мусульмане (все *мандеязычные* и *волтийские* группы исповедуют ислам суннитского толка, который принесли сюда *берберы* еще в XVII в.), *туареги* и *мавры* также мсульмане-суниты, но их религиозные представления сохранили изрядную долю традиционных верований. Да и сам «бытовой ислам» туарегов весьма специфичен (об этом будет сказано ниже). 1 % – христиане (это по большей части европейцы), остальные – анимисты (в основном

[1] Population statistics: historical demography of all countries, their divisions and towns. URL: http://www.populstat.info/

[2] The World Factbook: Mali. URL: https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ml.html; Central Intelligence Agency. URL: https://www.cia.gov/index.html

[3] Интервью Э.Т. Дикко с Дикко Мухаммеду, кандидатом исторических наук, политиком, одним из основателей партии АДЕМА. 15 июня 2014 года // Архив авторов.

это *сенуфо* и *догоны*, которые сохраняют верность традиционным верованиям)[4].

Конфликт «культур жизнеобеспечения»

Трудности процесса формирования малийской нации во многом определяются сосуществованием на территории этого государства различных хозяйственных традиций, различных «культур жизнеобеспечения». Сравнительно миролюбивые земледельцы, охотники и рыбаки сосуществуют здесь с вольными и воинственными кочевниками – скотоводами, торговцами, «корсарами пустыни».

Оседлые земледельцы и рыбаки *манде* и *сонгаи* живут по преимуществу на берегах Нигера, на юго-востоке страны. *Фульбе* с древности занимаются разведением крупного рогатого скота в основном на юго-западных ее окраинах, хотя их кочевья можно встретить в разных провинциях. *Туареги, арабы и мавры* известны в Сахеле как воины, торговцы и скотоводы[5]. Эти «белые люди Мали»[6] проживают в основном близ старинных городков Тимбукту, Гао и Кидал. Они издавна выращивают и продают крупный рогатый скот, коз, овец и верблюдов. Область расселения туарегов, проживающих, в отличие от других групп населения региона, по большей части в Мавритании и Чаде, была разделена между многими государствами, такими как Ливия, Алжир, Мали, Нигер и Буркина-Фасо[7].

Очевидно, что столь сложная композиция языков, культур, религий, традиций, хозяйственных укладов сама по себе таит опасность возникновения конфликтов и серьезно осложняет процесс формирования гражданской нации. К сожалению, историческое прошлое не дает малийцам примеров консолидации и единения. При всем том малийские интеллектуалы не считают этот исконный конфликт интересов фатальным и неизбежным. Наш эксперт, глава общины Улад Наджим туарег Шиндук Улд Наджим, убежден в том, что эта конфликтная ситуация представляет собой детище политических манипуляций и принципиально разрешима. «Конечно, нельзя оставить без внимания конфликты на севере между туарегами, арабами, фульбе и т. д. Но это мелкие стычки, основанные на различии укладов жизни, – столкновения между пастухами и земледельцами из-за каких-то земельных споров. Они происходили всегда, и всегда стороны быстро находили решение»[8].

В историческом аспекте гордость за определенные исторические события может служить элементом сплочения группы (империя Мали для малинке), но в то же время не являются редкостью случаи этнической «измены». Так, фульбе, веками жившие рядом с деревнями Бамбара, приняли патронимы своих соседей. Столкнувшись с ограниченностью критериев, которые могут определить этнос, А. Дуке приходит к заключению о возможности смены идентичности: «Особенный регион, берега Нигера предлагают различные основания для этого определения для каждой из групп. Африканец из этих регионов не понимает принадлежность к “этносу” как нечто естественное, безусловно принимаемое, так же как рост или цвет кожи. Он может поставить под вопрос свою “этничность”, и этническая “мутация” представляется социологическим фактом первостепенной важности»[9]. Следы подобного феномена встречаются в повседневной жизни малийского общества по сей день. К тому же конфликт носителей различных «культур жизнеобеспечения» намеренно разжигался и поддерживался французскими колонизаторами как во время колониального владычества в Западной Африке, так и после распада колониальной империи Франции (об этом ниже).

Историческая память как конфликтогенный и дифференцирующий фактор

Историческая память малийцев хранит образы врагов, которые угрожали спокойствию и жизни их далеких предков. Территория современного Мали была населена еще в V–IV тыс. до н. э. В доколониальный период здесь существовали сменяющие друг друга государства: Гана (IX–XIII вв.), Мали (XIII–XV вв.) и Сонгаи (XV–XVI вв.)[10]. Гана, созданная далекими предками племен *сонинке*, пережила нашествие *берберских* племен и пала под ударами царя Мали. Созданное предками современных *малинке* государство Мали жестоко подавляло племена *сонинке* и *сусу*. А спустя два столетия *малинке* сами были разгромлены и вытеснены с плодородных земель среднего течения Нигера *сонгаями*, создавшими здесь свое государство. Экспансия сонгайских племен привела к войнам с племенами *хауса* и *гурма*. Богатые города государств Западного Судана много раз подвергались нападени-

[4] См.: Народы мира: Историко-этнографический справочник. М., 1988.

[5] Hershowits A. The Tuareg in Mali and Niger. URL: http://www1.american.edu/ted/ice/tuareg.htm

[6] Bode P. Touareg. URL: http://mali-music.com/Cat/CatT/Touareg.htm

[7] Bernus E. Etre Touareg. URL: http://translate.google.fr/translate?hl=ru&langpair=fr|ru&u=http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/047023.pdf

[8] Интервью Э.Т. Дикко с Шиндук Улд Наджимом, главой общины Улад Наджим. 18 июня 2014 года // Архив авторов.

[9] Doquet A. L'ethnie: fantasme occidental et la réalités culturelles // La tragédie malienne. Vendémaire, 2013. P. 163

[10] См. подробно: Ольдерогге Д.А. Западный Судан в XV–XIX вв. М.; Л., 1960. С. 5–36.

ям со стороны воинственных кочевников – *фульбе* и *туарегов*. Падение государства Сонгаи открыло новый этап в истории региона: начиная с XVI столетия здесь все более явно доминируют племена *фульбе*. В созданном ими государственном образовании Ахмаду родовая знать *фульбе* становится владельцами крупных латифундий, а местное население – *волофов*, *серер* и *мандинго* – принуждают к работе на этих землях[11]. Все ранние феодальные государства, сменявшие друг друга на территории Западного Судана, страдали от набегов *туарегов*.

Этот самый краткий экскурс в древнюю историю Западного Судана убеждает в том, что многие столетия в регионе велись нескончаемые войны всех против всех. Устная фольклорная традиция поныне хранит память о своих героях и о тех, кто в разные периоды истории страны становился источником бед и страданий для ее жителей. *Историческая память малийцев и поныне остается достаточно серьезным конфликтогенным фактором и препятствует формированию малийского национального самосознания*.

С другой стороны, по мнению некоторых малийских исследователей, именно приобщенность этой страны к западноафриканским средневековым цивилизациям имела важное последствие, а именно: достаточно развитую культурную и политическую традицию. Впрочем, другие скептически относятся к этой точке зрения, рассматривая ее как своего рода «фикцию», некий государствообразующий миф, призванный консолидировать малийцев. Как заметил Модибо Диалло, директор мемориала им. Модибы Кейты, в случае с малийской историей цель – создание малийской нации, была выдана за данность, т. е. единство народов, населявших географическое пространство в рамках границ современного Мали, было принято за реальность. Он считает, что «когда разговор идет об империях, существовавших на территории Мали и в прилегающих к ней регионах, надо понимать, что границы империй сильно отличались в разные эпохи, соответственно менялся и социокультурный портрет государственных образований. В исторических государствах в разные периоды доминировали различные культурные общности. Но когда мы говорим о современном Мали, то бесспорен факт: нынешние границы – это результат колониальной эпохи. Конечно, колониальные власти не преследовали цель создать единый народ на основе различных групп, населявших регион в тот период. Их административное объединение являлось инструментом управления и эксплуатации. Власти, пришедшие на смену колониальной администрации, унаследовали территорию с населяющим ее ансамблем народов, объединенных бывшей метрополией в своих утилитарных целях. *Этот факт стал отправной точкой в истории фикции, согласно которой народности, населяющие Мали всегда проживали в едином государстве*»[12].

В то же время не стоит забывать, что носители различных идентичностей, населяющие Мали, не всегда находились в границах единого государства, но всегда проживали бок о бок, их жизнедеятельность была и остается взаимосвязанной, переплетенной историческими связями, каким бы ни был контекст этих связей.

Современные границы страны были проведены без учета социокультурных и языковых особенностей ее жителей, поэтому представители родственных племен проживают часто на территории сопредельных государств. Так, *сонинке,* помимо Мали, живут так же в Мавритании и Сенегале, *сенуфо* – в Кот-д'Ивуаре, *сонгаи* – в Нигере, *туареги* – в Алжире, Мавритании, Нигере и Буркина-Фасо и т. д. Прозрачность и условность границ в этой ситуации благоприятствует трансграничным маятниковым миграциям. Низкий уровень жизни малийцев заставляет их искать работу в других, экономически более благополучных странах: в Кот-д'Ивуаре, Гане, Нигерии, Сенегале и др. По экспертным данным, за пределами страны проживает около 2 млн малийцев. На территории многих сопредельных стран не утихают кровопролитные конфликты, и мигранты из Мали становятся свидетелями, а часто и участниками жестоких столкновений носителей различных языков, культур, конфессий. Это тоже не способствует преодолению розни на территории Мали и препятствует формированию малийской гражданской нации.

Политика колонизаторов: divide et impera

Колонизация Западного Судана Францией не только не сгладила антагонизм между темнокожими земледельцами и светлокожими скотоводами-кочевниками, но даже отчасти усилила агрессию «корсаров пустыни» по отношению к крестьянам.

Туареги очень долго сопротивлялись французскому завоеванию, окончательно их сопротивление было сломлено лишь в 1914 г. Напомним: начало колонизации территории Мали было положено еще в 1855 г.! И даже после усмирения *туарегов* их положение значительно отличалось от положения большинства крестьянского населения Французского Судана. Стремясь нейтрализовать влияние традиционных вождей и жрецов, которые часто возглавляли сопротивление колонизаторам, французы назначали кантональными вождями тех аборигенов, которые не принадлежали к числу родоплеменной «знати». В этом состоял принцип «прямого управления», который был реализован французской администрацией практически на всей территории Судана. Исключение составляли лишь кочевники Сахары – *туареги и мавры*, родоплемен-

[11] См. подробно: Ольдерогге Д.А., Потехин И.И. Западный Судан // Народы Африки. Сер. Народы мира. М., 1954. С. 262–268.

[12] Интервью Э.Т. Дикко с Модибо Диалло, директором Мемориала им. Модибо Кеита. 10 июня 2014 года // Архив авторов.

ную верхушку которых французы использовали для «косвенного управления». Разумеется, это была вынужденная уступка, которая должна была отчасти умиротворить воинственных скотоводов.

Более того, *французы стремились законсервировать родоплеменные отношения у туарегов и фактически узаконили рабовладение на принадлежавших кочевникам землях*. С санкции французской администрации племенная знать кочевников взимала с крестьян (потомков своих рабов), трудившихся на их землях, особую ренту – от 50 до 80 % урожая. Доля таких зависимых крестьян достигала на территории Мали 25 %[13]. Лишь в 1945 г., после того как Судан получил статус заморской территории Франции, был законодательно запрещен принудительный труд на всей территории Мали. Однако тот факт, что темнокожие африканцы были вплоть до начала XX в. рабами у туарегской знати, остается источником их неприязни к туарегам и сегодня[14].

Примечательно, что уже в конце 50-х годов прошлого столетия вожди кочевых племен мавров и туарегов добивались включения северных территорий Мали в состав Общей организации сахарских районов – ассоциации, созданной решением Парламента Франции с целью сохранения контроля над богатыми нефтью районами Западной Африки накануне распада колониальной системы. Племенную знать кочевников в этом проекте интересовала не нефть, а сохранение возможности эксплуатации земледельческих племен, проживавших на северных территориях Мали. Однако эта попытка не увенчалась успехом. Вплоть до объявления независимости многие жители севера страны выступали за создание единого государства всех народов пустыни Сахара и не чувствовали своей сопричастности борьбе за независимость Мали. И в постколониальный период кочевники Сахары создавали серьезные угрозы для целостности и спокойствия малийского государства.

В этом контексте можно говорить о том, что современный раскол малийского общества, формирование фактически двух различных национальных идентичностей у граждан Мали проистекает из далекого XIX столетия. Колониальная администрация прикладывала усилия к разделению различных групп населения, к разрыву связей между ними, классифицируя их на основе противопоставления (кочевники/оседлые, черные/белые, земледельцы/скотоводы)[15].

И этот факт отрефлексирован малийской интеллигенцией. По словам Модибо Диалло, «малийская нация в том виде, в котором она представлена в настоящее время, в большой степени является результатом колониального прошлого»[16].

В то же время колониализм, работорговля, рабство в постколониальный период стали факторами консолидации различных социокультурных групп, проживавших на территории новых суверенных государств. И сейчас трагическое прошлое воспринимается некоторыми малийскими интеллектуалами как основа формирующейся национальной идентичности: «Травма колонизации, нанесенная народам Мали, явилась положительным фактором в процессе создания объединяющей идеологии: колониальное угнетение всех групп населения стало базой единства. Власти независимого Мали были вынуждены исходить из того, что они получили в наследство от колонизаторов, от этой отправной точки двигаться в направлении создания нации, объединенной, по меньшей мере, "травмой угнетения". Историческая память, пусть даже трагичная, но общая. "Мы все были угнетены – значит, мы одинаковые". Одинаковые не на уровне идентичности, а в экзистенциальном аспекте. Это общая идентичность, которой не было и которую надо было создать. Прожитое или пережитое стало идентичностью»[17].

Реформы Модибо Кейты. Сепаратизм северных территорий

Практически сразу после обретения независимости Мали обозначились конфликты между Севером и Югом страны, между президентом и родоплеменной верхушкой кочевых племен Сахеля, между скотоводами и земледельцами, между темнокожим большинством населения и «белыми людьми пустыни». Вековая мечта всех туарегов объединиться в границах одного государства – Азавад всегда была источником сепаратистских настроений северян. Провозглашение независимости Мали и конструирование нового государства мало изменило ситуацию: сближения между столь различными социокультурными и языковыми общностями не произошло. «Туареги, которые всегда жили на этой территории, никогда не пересекались с бобо или нианка, они никогда не проживали совместно. То есть была создана искусственная общность народов»[18].

На протяжении всей постколониальной истории Мали существовало заметное отчуждение кочевников Сахеля от государственной власти. Туареги, мавры, арабы практически не были представлены в центральных органах власти. В силу клановости, коррупции и воровства распределение ресурсов имело дискриминационный характер, финансирование социальных программ практически не касалось кочевников, гума-

[13] См.: Витухина Г.О., Онучко В.Г. Республика Мали: Справочник. М., 2005. С. 68–69.

[14] Hershowits A. The Tuareg in Mali and Niger. URL: http://www1.american.edu/ted/ice/tuareg.htm

[15] Doquet A. Op. cit. P. 178.

[16] Интервью Э.Т. Дикко с Модибо Диалло, директором Мемориала им. Модибо Кеита. 10 июня 2014 года // Архив авторов.

[17] Там же.

[18] Там же.

нитарная помощь зарубежных фондов не доходила до Сахеля.

Социалистические искания первого президента Мали Модибо Кейты (несмотря на их «исламский привкус») вполне закономерно вызывали острое недовольство наиболее архаичных, сугубо традиционалистских полуфеодальных сообществ кочевников Сахеля. Перспектива обобществления стад и земель, освобождения от зависимости крестьян, работавших на этих землях, совсем не радовала племенную аристократию *туарегов*. В свою очередь, и сами кочевники, населявшие периферию государства, плохо вписывались в концепцию социалистических преобразований и потому мало занимали центральную власть.

Поводом для открытых столкновений стали непродуманные административные решения М. Кейты. Стремясь пополнить казну и упорядочить налогообложение граждан, власть затеяла организацию строгого учета скота у кочевников Сахеля. Проект земельной реформы, разработанный правительством Бамако, поставил под вопрос само существование скотоводов. Итогом этих инициатив стала партизанская война на севере страны[19].

В 1962 г. племена туарегов вышли из повиновения. (Самым грозным для центральных властей было восстание племени *кель-эффель* в горах Адрар.) По приказу М. Кейты против взбунтовавшихся кочевников были брошены армейские подразделения. Кочевья бомбили с воздуха, колодцы в Сахеле были отравлены. Окончательно подавить восстание северян удалось лишь в 1964 г. (Впрочем, мелкие межплеменные столкновения возникали в зоне Сахеля и прилегающих к ней территорий постоянно в течение всех 60-х годов.) Результатом этих событий стала волна ксенофобии: туареги уходили в пески Сахары за пределы страны с мыслями о мести, а в армии прочно утвердилось неприятие строптивых кочевников.

Второй исход туарегов в сопредельные страны был связан со страшной засухой, продолжавшейся с 1968 по 1974 г. и охватившей всю зону Сахеля. Пали сотни тысяч голов скота, обмелели реки, пересохли колодцы. Люди умирали от голода и жажды, многие племена *туарегов* откочевали в сопредельные государства – Алжир и Ливию[20]. В довершение ко всему одержимое социалистическими иллюзиями правительство М. Кейты в мае 1968 г. приняло решение «о ликвидации остатков феодальной эксплуатации и укреплении руководящей роли партии в деревне»[21]. Традиционные устои жизни кочевых племен разрушались, отторжение политики президентской власти родоплеменной элитой туарегов становилось все более очевидным.

Кроме того, на фоне социально-экономического и политического кризиса в стране резко обострились отношения между правительством и мусульманским духовенством[22]. Нет нужды специально говорить о том, какую позицию занимали в этом противостоянии кочевники-мусульмане. Туареги бунтовали в том числе и под лозунгами «восстановления ислама», в особенности после того как власти ввели новый семейный кодекс, который, по мнению правоверных мусульман, был «еще хуже французского»[23]. (Впрочем, А. Херсковиц, едва ли не самый авторитетный знаток Сахеля, утверждает: «Хотя большинство из них (туарегов. – *В.Ф.*) являются мусульманами, степень религиозной ортодоксии сильно варьирует в их культуре, и большая часть туарегов не принадлежит к числу строгих блюстителей исламских обычаев»[24].)

С другой стороны, сепаратистские притязания определенных групп туарегов не могут не вызывать вопроса о правомерности подобных требований. Попытки реализации на практике мифа об Азаваде не могут не вступать в противоречие с исторической реальностью. Три региона на малийском севере, занимающие три четверти территории страны, населены не только туарегами: сонгаи, фульбе, мавры и хауса исторически проживали на этих территориях и тесно связаны друг с другом[25]. В ходе многочисленных восстаний, вплоть до настоящего времени, туареги пытались привлечь на свою сторону иные социокультурные общности, населяющие север страны. А неспособность государства обеспечить безопасность жителей региона привела к возникновению вооруженных формирований, оформленных по принципу принадлежности к языковой общности, таких как сонгайская милиция Ганда Кой (Ganda Koye). Подобное размежевание представляет собой новое явление по отношению к историческим взаимодополняющим связям, преобладающим среди этих групп населения.

Режим М. Траоре. Поиски компромисса

После свержения правительства М. Кейты и установления военного режима М. Траоре в ноябре 1968 г. население севера страны и вовсе оказалось в маргинальном положении. Северные общины были лишены возможности самоуправления в соответствии со своими традициями и потребностями. Кочевники не занимали постов ни на одном из уровней власти, не допускались на офицерские должности в силовых структурах. Практически все значительные посты в органах государственной власти Мали после обре-

[19] Hershowits A. The Tuareg in Mali and Niger. URL: http://www1.american.edu/ted/ice/tuareg.htm

[20] Hershowits A. The Tuareg in Mali and Niger.

[21] Новиков С.С., Урсу Д.П. История Мали в новое и новейшее время. М., 1994. С. 187.

[22] Ислам в Западной Африке. М., 1988. С. 50, 180.

[23] Новиков С.С., Урсу Д.П. Указ. соч. С. 197–198.

[24] Hershowits A. The Tuareg in Mali and Niger.

[25] Amselle J.-L. Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique / J.-L.Amselle, E.M'Bokolo (dir). 1985. P. 11–48.

тения независимости заняли *бамбара* и *сонгаи*[26]. Чиновники-южане открыто игнорировали особенности традиционных устоев жизни и культуры кочевников. Правительство М. Траоре отказалось от реализации программы развития Севера – в регионе практически отсутствовали инфраструктуры образования, здравоохранения и связи.

Именно это, по мнению Д. Мухаммеду, не дает никаких оснований усматривать причины раскола малийского социума в столь характерном для африканских стран трайбализме. «В Мали не было трайбализма, нынешний конфликт – это также не проблема трайбализма, а вопрос отношений между государством и населением территории на севере страны. Я сам жил в Буреса (несколько километров от Кидала), и эта местность всегда бывала центром всех восстаний. В Буреса в конце 70-х годов не было никаких объектов инфраструктуры, которые могли бы свидетельствовать о присутствии государства: ни больницы, ни школы, только небольшой военный пост. Каким образом государство, настаивающее на своем суверенитете над этими территориями, проявляло свою роль и авторитет, если люди не имели ни малейшего доступа к необходимым для развития средствам!?»[27]

Засуха 1983–1985 гг. вновь поставила жителей Севера на грань выживания. Случился массовый падеж скота, кочевники утратили способность самообеспечения. Правительство, стремясь избежать новых социальных катаклизмов, спешно создало три сотни лагерей для пострадавших от засухи скотоводов. Но эти лагеря были организованы на территории сельских общин, которые сами страдали как от стихийного бедствия, так и от нашествия иноплеменных мигрантов[28]. В свою очередь, гордые *туареги* не были готовы подчиниться культурно чуждой им власти. Старания последней «посадить кочевников на землю» не увенчались успехом: «культурная дистанция» между скотоводами пустынь и оседлыми земледельцами *манде* и *сонгаями* была так труднопреодолима, что кочевники уходили в пески Сахеля, как только им удавалось приобрести несколько голов скота. *В свою очередь, племена, на исконных землях которых власти пытались расселить скотоводов, относились к последним враждебно.*

В результате многие племена *туарегов* и *мавров* вновь откочевали на территорию соседних стран – преимущественно в Алжир и Ливию. Значительная часть их поступила на службу в ливийский «исламский легион», получила боевую подготовку и опыт ведения войны в Чаде и Ливане. Туареги вступали в ряды «полисарио» и воевали в Западной Сахаре. Некоторые, порвав с традицией, нашли работу в нефтяной промышленности. И тем не менее адаптироваться в этих странах туареги не смогли: в конце 1980-х гг. Ливия расформировала батальоны, в которых служили *туареги*, а падение цен на нефть привело к резкому сокращению рабочих мест. В 1986 г. из Алжира насильственно были изгнаны почти 10 000 туарегов. Вернувшись в Мали, они обнаружили на «своих» пастбищах фермы *сонгаев*. Правительственная поддержка была явно недостаточной, гуманитарная помощь западных фондов разворовывалась коррумпированными чиновниками[29].

Постепенно мысль о том, что проблемы кочевников Мали могут быть решены силой, возобладала в умах не только родоплеменной элиты *туарегов*, но и в головах молодого поколения жителей Сахеля. Обретенная уверенность в своей способности воевать, давняя обида и отсутствие видимых альтернатив привели к хорошо организованному вооруженному мятежу[30].

В июне 1990 г. возобновились ожесточенные столкновения между повстанцами-*туарегами* и правительственными войсками. Началом этого витка напряженности стало нападение *туарегов* на полицейский участок вблизи границы Нигера, где несколько их соплеменников находились под стражей. Кочевники нанесли ряд серьезных ударов по правительственным и военным целям. Политическое руководство восставшими осуществляло Народное движение Азавад, членами которого были в основном *туареги*. Вскоре к мятежникам присоединились *арабы*, которые организовали собственный Арабский исламский фронт Азавад. Финансовую поддержку повстанцам оказывали местные вожди, а также Ливия и частные лица из-за рубежа. М. Траоре ответил на мятеж расправами с гражданским населением. Жестокость солдат в ходе карательных операций спровоцировала новую волну насилия и обеспечила поддержку восстанию со стороны всех *бербероязычных* племенных групп, проживавших на севере страны. На стороне правительства в конфликте принимали участие земледельцы зоны Сахеля, принадлежавшие в основном к племенам *сонгаи*[31]. Сонгайские комбатанты получали от правительства оружие и продовольствие. Примечательно, что Е. Бернус, один из идеологов движения туарегов за гражданские права, допускает расовые коннотации конфликта, говоря о конфликте «черного большинства и белого меньшинства»[32]. Некоторые западные

[26] Bode P. Touareg. URL: http://mali-music.com/Cat/CatT/Touareg.htm

[27] Интервью Э.Т. Дикко с Дикко Мухаммеду, кандидатом исторических наук, политиком, одним из основателей партии АДЕМА. 15 июня 2014 г. // Архив авторов.

[28] Country profile. Gvinea, Mali, Mauritania. L., 1987. P. 28.

[29] Hershowits A. The Tuareg in Mali and Niger. URL: http://www.1.american.edu/ted/ice/tuareg.htm

[30] Lode K. Peace process in Mali: context, analysis and evaluation // Conciliation Resources. URL: http://www.c-r.org/our-work/accord/public-participation/english/lode.php

[31] Hershowits A. The Tuareg in Mali and Niger. URL: http://www.1.american.edu/ted/ice/tuareg.htm

[32] Bernus E. Etre Touareg. URL: http://translate.google.fr/translate?hl=ru&langpair=fr|ru&u=http://www.

исследователи отмечают старинную «этническую вражду» как главную причину противостояния в этом конфликте. Однако более аргументированной представляется точка зрения, согласно которой этот конфликт был обусловлен тем, что *туареги*, вернувшиеся из Ливии и Алжира потребовали возвращения земель, которые они считали своими исконными пастбищами. И в этом контексте особую актуальность приобрел вопрос о характере собственности на землю: *сонгайские* фермеры отстаивали частную собственность, *туареги* ратовали за сохранение родовой, общинной собственности на пастбища[33].

Восставшие кочевники отказались от ранее достигнутой с центральной властью договоренности об автономии Азавада и потребовали полной независимости от Мали. (По мнению экспертов даже сегодня большинство *туарегов* не идентифицируют себя как малийцы[34].)

Боевые действия развернулись не только в Сахеле, но и на берегах Нигера: в Менаки, Ансонго и Гао. К этому времени туареги были вооружены автоматическим оружием, гранатометами, гаубицами и противотанковыми ракетными установками. С верблюдов «синие призраки пустыни» пересели на бронированные машины и вездеходы[35]. Армейские части, брошенные на подавление восстания, терпели одно поражение за другим. А на юге страны все более настойчиво раздавались требования демократизации политического режима. Кроме того, алжирские власти, озабоченные неконтролируемой ситуацией на границе с Мали, начали оказывать политическое давление на малийское правительство и поддерживать мирные инициативы.

М. Траоре понял, что быстрая победа над восставшими нереальна, и в сложившейся ситуации предпочел заключить с Фронтом освобождения Азавада соглашение о прекращении военных действий и реализации программы развития регионов, населенных туарегами. Подписанное 6 января 1991 г. в городе Таманрассет мирное соглашение предусматривало выделение северу значительной доли бюджета развития, а также давало возможность кочевникам занимать ответственные посты в администрации и служить в армии и других силовых структурах. Северянам предоставлялась автономия в сфере культуры и соционормативных традиций. «Разбойники с большой дороги стали официальными собеседниками власти, а лидеры Азавада были признаны правительством»[36].

Примечательно, что в этот период президента поддерживала значительная часть туарегских аристократов. Шиндук Уль Наджим, сравнивая правление М. Траоре с правлением его предшественника, говорит: «Правление Модибо Кейты, создание отрядов милиции, наделенные широкими полномочиями, – это была своеобразная диктатура. С приходом к власти Муссы Траоре страна получила второе дыхание. В период правления Траоре армия была у власти, но этого не было заметно: редко можно было встретить военнослужащего на улице. Не было фактов какого-либо вмешательства военнослужащих в повседневную жизнь простых граждан»[37]. Видимо, готовность к компромиссу и намерение пойти наперекор мнению темнокожего большинства граждан Мали вызывала одобрение у значительной части туарегских племенных вождей. Очевидно, что в начале 90-х годов появился шанс пойти по пути формирования общей национальной идентичности малийцев.

Увы, этого не произошло. Понимая, что он зашел слишком далеко, М. Траоре не решился опубликовать все положения Таманрассетского соглашения. Оппозиция была возмущена поражением армии и согласием правительства на автономизацию северных территорий. Кроме того, в переговорах не участвовали *сонгайские* общины, и представители этой социолингвистической группы опасались, что на севере будет узаконено доминирование *туарегов*. Европейские эксперты тогда сочли Таманрассетское соглашение «мертвой буквой» и объявили, что оно практически никак не повлияло на ситуацию на севере Мали и не открыло никаких новых возможностей для налаживания диалога между правительством Мали и мятежными туарегами[38].

Тем не менее некоторые эксперты высоко оценивают время правления М. Траоре и считают, что именно он целенаправленно стремился к единению нации. Как сказал Ш.У. Наджим: «Я очень хорошо знаю опасности периода режима Муссы Траоре, но, в то же время, он сумел сохранить единство народа Мали. Он использовал для этой цели авторитарные методы. Генерация политиков-интеллектуалов, пришедших к власти после 91 года, не смогла овладеть властью в полной мере, к власти пришла улица. Именно эта улица является угрозой. И для государства, и для армии. Эти силы оттеснили армию от власти, и они никогда не будут доверять армии. И этот процесс продолжается, и он привел нас к тому, что мы имеем сегодня. А затем уже идут коррупция, наркотрафик и т. д.»[39].

---

politique-africaine.com/numeros/pdf/047023.pdf

[33] Hershowits A. The Tuareg in Mali and Niger.

[34] Ibid.

[35] См.: Новиков С.С., Урсу Д.П. История Мали в новое и новейшее время. С. 245–246.

[36] Bernus E. Etre Touareg. URL: http://translate.google.fr/translate?hl=ru&langpair=fr|ru&u=http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/047023.pdf

[37] Интервью Э.Т. Дикко с Шиндук Улд Наджимом. 18 июня 2014 г. // Архив авторов.

[38] Baque Ph. Nouvel enlisement des espoirs de paix dans le conflit touareg au Mali. URL: http://www.monde-diplomatique.fr/1995/04/BAQUE/1370

[39] Интервью Э.Т. Дикко с Шиндук Улд Наджимом. 18 июня 2014 г. // Архив авторов.

Правление А.Т. Туре. Радикализация сепаратистского движения туарегов

В марте 1991 г. генерал А.Т. Туре возглавил военный переворот и арестовал М. Траоре. Этот путч поначалу приветствовала часть туарегских интеллектуалов, ориентированных на сотрудничество с Западом. «Падение Муссы Траоре давало надежду на быстрое урегулирование туарегской проблемы. Но этого не произошло»[40]. Новый режим не признал легитимности Таманрассетского договора.

Однако, опасаясь возобновления военных действий, новое правительство провело в августе 1991 г. в Бамако Национальную конференцию для обсуждения перспектив консолидации малийского общества и написания новой конституции страны. На второй день работы конференции 192 делегата северных общин призвали сформировать комиссию для продолжения работы над вопросами Таманрассетского соглашения. Но они не смогли противостоять эскалации конфликта. Насилие не только продолжалось, но и усугублялось из-за неспособности переходного правительства взять под контроль войска, которые пытались продемонстрировать свою готовность перехватить стратегическую инициативу. Положение усугублялось тем, что 18 сентября 1991 г. власти Ливии изгнали с территории своей страны около двухсот малийских мигрантов[41].

Жестокие расправы военных с гражданским населением, возвращение в страну обездоленных и лишенных источников существования кочевников спровоцировали появление двух радикальных политических структур: Народного фронта за освобождение Азавада и Революционной армии за освобождение Азавада.

В конце 1991 г. состоялась встреча представителей всех вооруженных движений в Эль Голеа (Алжир), на которой было образовано Объединение движений и фронтов Азавада (ОДФА). Уже через несколько дней Правительство и ОДФА договорились о прекращении огня. Важно отметить, что на этой встрече в переговорах принимали участие как представители правительств соседних государств, так и лидеры гражданского общества, которые пользовались влиянием в Мали. Главным результатом этой встречи было согласие ОДФА на урегулирование конфликта в рамках существующего государства.

В апреле 1992 г. был подписан Национальный пакт между ОДФА и переходным правительством Мали[42]. В основу Пакта легли четыре основных пункта: мир и безопасность на севере страны; национальное примирение; специальные инициативы по социально-экономическому развитию севера; предоставление северным территориям особого статуса в рамках унитарного государства Мали. Была также предусмотрена новая должность «комиссара по северным территориям» для надзора над исполнением соглашения: комиссар назначался на пять лет с правом продления срока и был подотчетен лично президенту. В Пакте предусматривалась «интеграция бывших боевиков в малийскую армию и правительство, создание иерархии местных и региональных советов с реальной передачей им властных полномочий, перераспределение государственных ресурсов для развития Севера, создание различных комиссий для надзора за осуществлением договора»[43].

После подписания Пакта президент А.Т. Туре признал, что главным источником конфликта было недостаточное внимание к северным районам и их развитию. Казалось бы, конфликт благополучно разрешился. Однако вскоре стало ясно, что Национальный пакт будет столь же трудно реализовать в политической практике, как и подписанное ранее Таманрассетское соглашение. Отметим, что, по мнению идеологов туарегов, Пакт и поныне представляет собой скорее декларацию о намерениях, нежели реальную программу действий. Абдулахи Аттайуб, президент туарегской ассоциации «Темуст», созданной в 1991 г. во Франции, в 2007 г., оправдывая очередное нападение туарегов на правительственные войска, заявил, что «Национальный пакт, подписанный в 1992 году, до сих пор не реализован в полном объеме»[44].

Президент А.У. Конаре. «Костер мира»

В апреле 1992 г. президентом Мали был избран А.У. Конаре. Для нового демократического правительства было очень важно взять армию под свой контроль. Несмотря на то, что многие солдаты и офицеры поддерживали демократию, большинство считали, что правительство капитулировало перед требованиями мятежников, а поражение было обусловлено плохим вооружением национальных сил. Солдаты, дислоцированные на севере, организовали своего рода профсоюз: они не признавали командную структуру вооруженных сил и отказывались выполнять приказы старших офицеров. Отдельные подразделения продолжали вести боевые действия, блокируя выполнение Национального пакта о демилитаризации и интеграции. Слабое правительство оказалось не в силах решить эти проблемы.

В рядах северян также царили анархия и раскол. Несмотря на наличие объединяющей структуры – ОДФА, они по-прежнему разделялись на четыре группировки, каждая из которых сохраняла верность своим вождям и опиралась на собственную родопле-

[40] Bernus E. Etre Touareg.

[41] Le «modèle» malien. URL: http://www.clio.fr/CHRONOLOGIE/chronologie_mali_le__modele__malien.asp

[42] Baque Ph. Nouvel enlisement des espoirs de paix dans le conflit touareg au Mali.

[43] Hershowits A. The Tuareg in Mali and Niger.

[44] Интервью с Абдулахи Аттайубом (Abdoulahi Attayoub), президентом туарегской ассоциации «Темуст», созданной во Франции в 1991 г. 31 августа 2007 г. URL: http://www.afrik.com/article12377.html

менную клиентелу. При этом комбатанты в основном рассчитывали только на себя: повстанческие структуры давно не выдавали им оружия и не платили жалования. Если в начале войны ими двигали известные идеологические и идеалистические мотивы, то с годами ситуация изменилась: по мере роста их самостоятельности они обращали все меньше внимания на приказы и руководствовались собственными вполне меркантильными интересами. На севере страны, помимо четырех основных повстанческих группировок, существовало несколько мелких вооруженных групп, оказывавших ощутимое влияние на мирные переговоры. Среди них были и вооруженные банды, которые ни от кого не зависели и не были заинтересованы в мирном урегулировании. Кроме того, многие земледельческие общины не были согласны с Национальным пактом. Их интересы не были представлены за столом переговоров, и они все больше страдали от действий вооруженных кочевников.

Наконец, в очень бедной стране ощущалась нехватка ресурсов для выполнения достигнутого соглашения по социально-экономическому развитию севера. Население северных территорий практически не получало ничего от переговорного процесса; реально изменить что-то в жизни людей оказалось крайне трудно.

Тем не менее процесс подготовки и подписания Национального пакта в 1991–1992 гг. привел к важным в долгосрочной перспективе результатам. Во-первых, стало ясно, что соседние страны заинтересованы в стабильности ситуации в Мали и готовы оказать поддержку мирным инициативам. Это разрушило иллюзии относительно поддержания конфликта за счет внешних источников. Во-вторых, все участники поняли, что их оппоненты желают мирного окончания мятежа, если при этом будут учтены их стратегические интересы. В-третьих, путем переговоров участники согласовали основные параметры и условия политического урегулирования, способного стать основой долгосрочного мира в стране. В-четвертых, и это было, пожалуй, самым главным, хотя правительство предполагало играть главную роль в переговорном процессе, представителям гражданского общества удалось принять участие в миротворческом процессе. С этого момента расстановка сил начала меняться, гражданское общество стало брать на себя все больше инициативы, вовлекая в переговорный процесс все большее число людей на местах.

Наступивший 1993 год был для Мали относительно спокойным. Однако специфика конфликтной ситуации постепенно менялась. К 1994 г. между повстанческими группировками начались вооруженные столкновения, а в июне радикальные группировки туарегов 19 июня 1994 г. предприняли новую атаку на правительственные войска. В результате этой акции более двадцати человек были убиты[45]. Стало очевидно, что правительство не способно в одностороннем порядке положить конец насилию. Уступая серьезному давлению сил внутри страны, президент А.У. Конаре объявил серию региональных консультаций, призванных вовлечь гражданское общество в дебаты о будущем Мали. Правительство развернуло беспрецедентную по своей открытости информационную кампанию о событиях на севере страны.

К этому времени удалось взять армию под контроль гражданских властей. Отчасти это удалось потому, что влияние армии упало из-за ее неспособности победить северные повстанческие движения военным путем. Сепаратистские военизированные группировки также слабели и все больше склонялись к миру. Они пришли к пониманию того, что военного решения не существует; мира требовало и гражданское население на местах.

В итоге апелляция А.У. Конаре к структурам гражданского общества сыграла решающую роль в оптимизации ситуации в тот период. В ноябре 1994 г. на севере были организованы первые встречи между властью и традиционными лидерами повстанческих сил. Важно отметить, что в тот момент на севере Мали не функционировала государственная администрация, а армия не контролировала территорию. Президент смог осознать, что рядовые граждане его страны сами взяли на себя инициативу по прекращению огня, и принял решение передать переговорный процесс в их компетенцию. В ноябре 1994 г. президент посетил северные районы Гаро и Кидал, где заявил, что атаки мятежников не могут служить оправданием карательных акций армии против мирного населения[46].

В конце 1994 г. А.У. Конаре объявил о временном прекращении правительственных инициатив, «чтобы дать время гражданскому обществу выработать решение»[47]. Он инициировал вывод с севера страны военных частей, ответственных за расправы над населением, а всем прочим армейским подразделениям запретил покидать расположение части. Региональным властям было рекомендовано поддерживать работу разнообразных структур гражданского общества, но не вмешиваться в нее.

Президент дал понять, что он передает инициативу в процессе разрешения губительного конфликта в руки граждан республики. Несмотря на краткий период своей истории, гражданское общество Мали смогло реализовать предоставленные ему возможности. Самые разные политические структуры и общественные организации включились в процесс организации и проведения встреч и переговоров на севере страны. Результатом этой деятельности стали локальные мирные соглашения, прямое взаимодействие между

[45] Le «modèle» malien.

[46] Ibid.

[47] Lode K. Peace process in Mali: context, analysis and evaluation // Conciliation Resources. URL: http://www.c-r.org/our-work/accord/public-participation/english/lode.php

общинами, добровольный роспуск военизированных движений, урегулирование споров и социальное примирение.

Правительство при поддержке ООН и международных НПО в свою очередь приступило к разработке концепции разоружения и демобилизации бойцов повстанческих движений. Программа ООН по развитию сыграла тогда важную роль в поддержке мирного процесса. Были проведены две международные конференции, где представители государств-доноров и НПО обсуждали условия финансирования программы демилитаризации и крупных капиталовложений в развитие северных районов. Лидеры повстанческих движений видели в этих конференциях своего рода гарантию продолжения миротворческого процесса, дающую им возможность объявить о роспуске своих вооруженных формирований. Итогом этих усилий стало подписание мирного соглашения в 1995 г.

27 марта 1996 г. А.У. Конаре инициировал символическое мероприятие, которое должно было обозначить завершение процесса общенационального примирения. В Тимбукту в огромном «костре мира» сгорели три тысячи стволов огнестрельного оружия, которое было собрано в ходе программы разоружения у демобилизованных комбатантов повстанческих отрядов. На церемонии, организованной совместно Комиссариатом по делам севера и Программой развития ООН, собрались около 10 000 зрителей. Президент официально принял заявление о роспуске пяти повстанческих движений, которое зачитал Зейдан Аг Сидаламин, лидер Народного фронта освобождения Азавада. Это событие стало тогда символом окончания гражданской войны и важным этапом формирования национальной идентичности малийцев.

«Костер мира» прогорел очень быстро...

Проблема в том, что сообщество туарегов отнюдь не отличается единством интересов и целей, а лидеры племен часто конкурируют друг с другом и не склонны к признанию авторитетов. Отдельные стычки между различными племенами и правительственными войсками практически не прекращались и после подписания соглашения 1995 г. Обещания властей учитывать экономические потребности северных территорий попрежнему во многом оставались не более чем декларацией о намерениях в силу бедности страны.

Ситуация серьезно обострилась весной 2006 г., когда Демократический альянс за изменения (ДАИ), потребовал реализации условий мирного соглашения в полном объеме и в качестве аргумента в полемике с малийскими властями вновь избрал силу оружия. 22 мая вооруженные отряды туарегов атаковали два лагеря правительственных войск в районе Кидаля, в нескольких сотнях километров от границы Мали с Алжиром и Нигером. Пополнив запасы оружия и боеприпасов, туареги отступили в пески Сахеля.

После вооруженного противостояния, которое продолжалось с мая по июль, в Алжире было подписано новое мирное соглашение между лидерами Альянса и Бамако. После этого вожди ряда туарегских племен заявили о своей готовности противодействовать проникновению на территорию Мали исламских фундаменталистов, выступающих под знаменами Аль-Каиды.

Новое массовое восстание туарегов началось на территории Нигера в 2007 г. Первоначально его инициатором стало Движение нигерийцев за справедливость (ДНС), которое потребовало от нигерийских властей обеспечения социально-экономического равенства туарегов с остальными гражданами этой страны. Это касалось, прежде всего, равноправного распределения доходов от эксплуатации природных богатств Нигера, предоставления туарегам возможности продвигаться по служебной лестнице в национальной армии и заниматься политической деятельностью[48]. Эти лозунги оказались близки малийским туарегам, которые, в свою очередь, возобновили военные действия против правительственных войск.

В начале сентября президент Мали А.Т. Туре отправился в Ливию с визитом. На встрече с М. Каддафи было принято решение провести в Триполи встречу глав всех стран Сахеля, на территориях которых проживают туареги. Напомним, это Алжир, Буркина-Фасо, Ливия, Мали, Нигер. Но тогда дальше декларации о намерениях дело не пошло.

Вскоре после этих событий лидеры повстанцев объявили о создании Альянса туарегов Нигер-Мали (АТНМ), официальным лидером которого был объявлен Хама аг Сид Ахмед. В территориальных требованиях Альянса все более настойчиво звучала «урановая тема», поскольку зона Сахеля, контроль над которой стремились установить лидеры Альянса, содержат богатейшие залежи урановой руды – пятая часть всех разведанных месторождений урана[49]. Боевики захватили урановые рудники на севере Нигера, парализовав работу французских и китайских компаний, которые занимаются добычей урана[50]. Соглашение о прекращении огня было достигнуто только в мае 2009 г.[51]

7–11 января 2010 г. в Алжире[52] состоялась встреча руководителей различных группировок малийских туарегов, входящих в АДИ. По результатам встре-

---

[48] Куделев В.В. Второе восстание туарегов: причины и возможные последствия. URL: http://www.iimes.ru/rus/stat/2007/17–10–07b.htm

[49] Восстания туарегов 2007–2009 гг. URL: http://tjazhelyjsite.tk/konflikty-v-2007-godu/tuaregi-vosstaniya-2007–2009

[50] Бывшие сторонники Каддафи захватывают города в Мали – десятки тысяч беженцев. URL: http://www.newsru.com/world/21feb2012/mali.html

[51] Восстания туарегов 2007–2009 гг.

[52] Lutte contre AQMI: Alger seul contre tous? URL:http://www.courrierinternational.com/breve/2010/08/25/lutte-contre-aqmi-alger-seul-contre-tous

чи Х.А.С. Ахмед заявил, что «все имевшие место ранее разногласия преодолены». Однако последовавшие за этим события свидетельствовали об обратном. 11 января в Бамако другой неформальный лидер этой организации, Хамада Аг Биби объявил, что «встреча в Алжире не имеет отношения к АДИ» и предложил ее участникам не отождествлять себя с Альянсом. Наметился явный раскол в движении туарегов за независимость: в Бамако собрались «умеренные», готовые к сотрудничеству с правительством племенные вожди, а в Алжире консолидировалась племенная элита туарегов, стремящаяся к политическому суверенитету, и, вероятнее всего, к контролю над урановыми залежами Сахеля. Это дало повод некоторым экспертам назвать восстание туарегов 2007–2008 гг. «урановым бунтом»[53].

Разлом малийского социума. Большая война

17 января 2012 г. ветераны туарегских батальонов из армии убитого М. Каддафи атаковали город Менака и потребовали провозглашения независимого государства Азавад на северных землях Мали[54]. Президент Мали направил против них бронетехнику и вертолеты. Несмотря на это, к 21 февраля повстанцы атаковали 7 и захватили 5 городов на севере и в центре страны. В городе Менака сепаратисты разместили свою администрацию. Счет погибшим с той и другой стороны пошел на сотни.

После того как сепаратисты казнили несколько десятков попавших в плен солдат, в Бамако начались демонстрации, участники которых потребовали от президента А.Т. Туре покарать убийц. В столице и других малийских городах начались погромы: разгневанные толпы жгли дома и магазины, принадлежавшие как туарегам, так и просто людям со светлой кожей[55]. А жители прифронтовой полосы устремились на юг и в соседние страны: Буркина-Фасо, Нигер, Мавританию. По данным ООН, более 125 тыс. малийцев вынуждены были покинуть свои дома к 26 февраля[56]. Принимающие бедные африканские страны были не в состоянии справиться с потоком переселенцев. «Международная амнистия» назвала ситуацию в регионе худшим кризисом с правами человека на севере Мали за последние 20 лет.

Дикко Мухаммеду, размышляя о причинах последней войны и о роли малийского государства в создании острой конфликтной ситуации сказал: «Что касается туарегского восстания, государство покинуло туарегов и бросило их на произвол судьбы и теперь пожинает плоды»[57]. Именно поэтому нельзя поддаваться соблазну упрощать ситуацию и идти за теми интерпретаторами событий (и отечественными, просто привыкшими мыслить категориями «этничности», и западными, корыстно заинтересованными в сокрытии истинных причин этой войны), которые пытаются представить события последних лет как трайбалистский, религиозный или «национальный» («этнический») конфликт. Ничуть нет! Причины в экономической и социальной дискриминации северян, в коррупции и клиентеллизме. И еще в корыстных устремлениях неоколонизаторов, рвущихся к абсолютному контролю над малийским ураном.

Формирование единого политического пространства в Мали в постколониальный период

Как и большинство африканских государств, Республика Мали пережила целый ряд путчей: установление диктатуры М. Кейты в 1966 г., военный переворот М. Траоре в 1968 г., попытки военных переворотов во второй половине 60-х – начале 70-х годов, в том числе путч, инициированный председателем правительства Й. Диаките. И несмотря на то, что практически два последних десятилетия страной руководили легитимные президенты, люди в погонах всегда играли заметную роль в социально-политических процессах в этой стране...

Демократия в Мали имеет сравнительно недолгую историю. После отстранения от власти М. Траоре 29 марта 1991 г. в Мали создан Переходный комитет спасения народа, наделенный правом законодательного органа, председателем его был избран А.Т. Туре[58]. Весна и лето 1991 г. – время бурного партийного строительства: за это время возникли 46 партий. В августе того же года была проведена конференция, в которой участвовали все политические структуры, оформившиеся к этому времени. Итогом ее работы стало решение об изменении политической системы Мали.

В январе 1992 г. были обнародованы данные национального референдума, на котором граждане Мали выразили свое отношение к конституции третьей республики и многопартийности. Эти политические инициативы были поддержаны 99,7 % граждан Мали. С тех пор исполнительная власть в стране принадлежит избираемому на пятилетний срок президенту и назначаемому им премьер-министру. Законотвор-

[53] Les Touaregs déclenchent la guerre de l'uranium! URL: http://www.tamazgha.fr/Les-Touaregs-declenchent-la-guerre-de-l-uranium%2C2169.html

[54] Сапронова М. Кризис в Мали как продолжение «арабской весны». URL: http://www.mgimo.ru/news/experts/document234989.phtml

[55] Бывшие сторонники Каддафи захватывают города в Мали – десятки тысяч беженцев.

[56] Diallo T., Schwartz G. Au Mali, Juppé appelle au dialogue avec les rebelles touaregs. URL: http://www.challenges.fr/monde/20120226.REU0550/au-mali-juppe-appelle-au-dialogue-avec-les-rebelles-touaregs.html

[57] Интервью Э.Т. Дикко с Дикко Мухаммеду, кандидатом исторических наук, политиком, одним из основателей партии АДЕМА. 15 июня 2014 г.

[58] Le «modèl» malien.

чество осуществляется однопалатной Национальной ассамблеей, также избираемой на пять лет[59].

В марте–апреле 1992 г. прошли парламентские и президентские выборы. Правящим стал блок ADEMA–PASJ, а президентом страны – его лидер А.У. Конаре. Во втором туре голосования он получил поддержку 69 % граждан Мали, начался реальный процесс демократизации политической системы страны. Несмотря на сложность политического процесса, Конаре смог завоевать симпатии большинства избирателей и в 1997 г. вновь стал президентом страны, получив на выборах 85 % голосов. ADEMA–PASJ вновь стал правящим блоком, завоевав 128 из 147 мест в Национальном собрании. Эта политическая структура в глазах малийцев олицетворяла собой очевидные успехи в процессе демократизации и была прочно связана с именем популярного президента[60]. Благодаря искусству находить компромиссы с оппозицией Конаре без особых потрясений привел страну к очередным выборам в 2002 г. В соответствии с конституцией, согласно которой президент республики не может избираться на этот пост более двух раз, Конаре ушел в отставку.

Эти выборы были ознаменованы возвращением в президентское кресло генерала А.Т. Туре, который много сделал для мирного перехода страны к демократическому правлению в начале 90-х годов. Уволившись с военной службы, он выступил как внепартийный кандидат и в своей предвыборной программе провозгласил утверждение принципов правового государства, вовлечение в управление страной самых широких слоев общества, борьбу с коррупцией и казнокрадством. Он объявил, что хочет быть президентом всех малийцев и ставит перед собой задачу «примирить малийцев с политиками и политиков между собой»[61].

Желание А.Т. Туре стать президентом «всех малийцев» нашло отклик в сердцах избирателей. Отдавая должное его прошлым заслугам и с энтузиазмом восприняв провозглашенные им лозунги, 64 % избирателей поддержали его на выборах[62]. Стоит отметить, что переход власти от демократа А.У. Конаре к демократу А.Т. Туре проходил в рамках конституционной процедуры без конфликтов и потрясений, что для африканской страны совсем не обычно[63].

Последующие пять лет президентского правления Туре не отмечены какими-либо серьезными катаклизмами в стране и были годами развития ее политической системы в демократической парадигме, что способствовало росту популярности этого неординарного политика в стране и обусловило его победу на выборах в апреле 2007 г. Малийские СМИ накануне выборов писали о действующем президенте: «Он привнес в управление государством демократические принципы и добился единства политического класса»[64]. Результаты выборов 2007 г. стали ярким свидетельством того, что за годы своего правления А.Т. Туре лишь укрепил свои позиции на политическом Олимпе и завоевал симпатии еще большего, нежели на предыдущих выборах, числа своих сограждан: за него проголосовали 71,2 % избирателей. В заявлении Европейского союза отмечалось, что итоги выборов «продемонстрировали, как в Мали укоренилась демократия... и зрелость, которую показали общественные институты и политические силы страны»[65].

Как показали дальнейшие события, степень зрелости демократии в Мали была явно преувеличена экспертами ЕС. Столь радужная оценка гражданского общества в Мали объясняется просто: до поры все, что происходило в стране, вполне соответствовало интересам Франции и потому заслуживало ее одобрения. Однако стоило президенту Мали пойти на сближение с Пекином, как страну потряс глубокий политический кризис, спровоцированный извне[66]. Процесс консолидации малийской нации был прерван, процессы деградации гражданского общества и национальной консолидации стали очевидным фактом.

Национальная политическая культура

Вплоть до последнего времени Республика Мали рассматривалась многими исследователями как своего рода феномен Черного континента. Совсем еще недавно западные эксперты (в том числе французские) писали о том, что эта, «преимущественно мусульманская, страна является образцом демократии для всей Западной Африки»[67]. Среди аналитиков доминировало мнение, согласно которому «от прочих государств Западной Африки Мали выгодно отличается демократичностью своей политической системы и по степени развития гражданского общества»[68].

Франция до сей поры воспринимает Мали, как сферу своих интересов и добивается особых преференций во внешнеэкономической деятельности бывшей колонии. Любые попытки политической элиты

[59] Le «modèl» malien.

[60] Ibid.

[61] Витухина Г.О., Онучко В.Г. Указ. соч. С. 85.

[62] Elections in Mali // African elections database. URL: http://africanelections.tripod.com/ml.html

[63] Прокопенко Л. Мали. URL: http://encyclopaedia.biga.ru/enc/country/MALI.html

[64] Les candidats à l'élection présidentielle 2007. URL: http://www.clicmali.org/

[65] Rivera J.-F. Op. cit.

[66] См. подробно: Филиппов В.Р. Война в Мали: тень Елисейского дворца // Международная жизнь. 2013. № 4. С. 35–56.

[67] Rivera J.-F. Elections au Mali: lecon democratique. URL: http://translate.google.ru/translate?hl=ru&langpair=fr|ru&u=http://www.cafebabel.fr/article/20731/elections-au-mali-lecon-democratique.html

[68] См. подробно: Bingen R.J., Staatz J.M., Robinson D. Democracy and Development in Mali. The Michigan State University Press, 2000.

дифференцировать внешнеполитические ориентации страны встречают жесткое сопротивление со стороны французских спецслужб, провоцирующих рознь между Севером и Югом и играющих на противоречиях между ними (политика «Франсафрик»).

Среди малийских интеллектуалов долго сохранялся заботливо культивируемый французами миф о патерналистском отношении бывшей метрополии, о ее цивилизаторской роли. Постепенно этот миф начинает уходить в прошлое, туман рассеивается. Ш.У. Наджим с горечью констатировал: «Наше заболевание – это то, что мы, африканцы. И только мы сами можем вылечиться. Без помощи сторонних сил. Запад не может нас вылечить. Запад нуждается в нас, мы нуждаемся в нем. Но у Запада есть своя позиция, а у нас нет. Зло среди нас, среди наших политиков и интеллектуалов»[69].

Очередной кризис политической системы Мали во многом обусловил и кризис власти, кризис идентичности граждан страны. Война 2012–2013 гг. не только разрушила хрупкие основания доверия между темнокожими малийцами юга страны и белым населением севера. Путч капитана Саного и операция французского экспедиционного корпуса «Сервал», правительственная чехарда, выборы с сомнительной легитимностью – все это подорвало доверие к власти и к демократическим институтам в целом. Ш.У. Надим констатировал: «Сейчас в Мали кризис патриотизма. Сегодняшняя малийская демократия – это отсутствие во власти мудрости, отсутствие уважения к ней у граждан, отсутствие авторитета у власти. У власти бандиты, жулики и бездельники. Это не значит, что в ближайшем будущем не появятся масштабные фигуры, которые смогут оставить заметный след в истории 21 века, которые будут продолжать великую традицию Сундьяты Кейты (основатель и правитель империи Мали 13 в), Аскии Мухаммеда (сонгайский император 15 в.), Секу Амаду (основатель халифата Сокото, просветитель, религиозный деятель начала 19 в.) и всех других великих личностей, которые являются гордостью этой нации»[70].

Сравнительно молодая политическая система Мали переживает «детскую болезнь» избыточной многопартийности. Как было сказано выше, демократический процесс в Мали начался реально лишь в 1991 г. Через пять лет, в 1996 г., в стране было уже 60 политических «партий», а к 2004 г. их число достигло 94. И новые политические структуры продолжают появляться на политической сцене, усиливая раздробленность политического класса. При этом, как отмечают малийские эксперты, «в отличие от некоторых других африканских стран, эти партии уже не создаются по *этническому* или региональному признаку. Но они нередко создаются в погоне за деньгами и должностями. В то же время среди почти сотни множества партий только пять (ADEMA, URD, RPM, CNID, MPR) могут рассматриваться как по-настоящему влиятельные: остальные представляют собой политические микроструктуры, которые каждый раз накануне выборов ищут союза с крупными партиями для создания предвыборных коалиций»[71]. По мнению малийских экспертов, подобное «кочевничество» политических активистов, как индивидуальное, так и коллективное, «подрывает доверие к политическому классу в целом»[72].

Гражданское общество в Мали находится еще в стадии становления, а «демократия по-малийски» окрашена в очень своеобразные тона азартной политической игры. Возникающие и исчезающие карликовые партии создают иллюзию бурной политической жизни и конструируются зачастую не для представительства интересов тех или иных социально-профессиональных групп, а для успешного продвижения их лидеров к вершинам политического Олимпа. И в этом контексте, политический процесс можно трактовать как «политику физических лиц»... Но, при всем том, эта африканская страна смогла уйти от военной диктатуры и избежала масштабных трайбалистских конфликтов. Во многом это обусловлено тем, что пресловутая «этничность» была изгнана из политической системы, а политические структуры, как правило, уже не строятся на опасном фундаменте трайбалистской клиентелы.

Демократически избранные и социально ответственные президенты страны смогли обеспечить своим согражданам относительно стабильное существование. Были основания надеяться, что демократическая парадигма возобладает в политической жизни страны. Увы, конфликт, спровоцированный извне и расколовший малийский социум, затормозил развитие гражданского общества в стране. Мобилизовав старые фобии, бывшая метрополия добилась удовлетворения своих «урановых амбиций» вопреки интересам малийцев и ценой разрушения национального единства малийцев.

Более того, путч, спровоцированный сетями «Франсафрик» посеял сомнения в разумности демократии, в ее имманентности для Черного континента. «К сожалению, все что происходит сегодня, это разрушительный эффект демократии. В Мали всегда мирно сосуществовали различные культуры и народы, которые и есть малийский народ. Демократия, вместо того, чтобы укрепить единство малийской нации, поставила под вопрос само ее существование. Величие наследия Мали именно в этом бесценном ресурсе – в терпимости и взаимоуважении»[73].

---

[69] Интервью Э.Т. Дикко с Шиндук Улд Наджимом. 18 июня 2014 г. // Архив авторов.

[70] Там же.

[71] Camara B. Le processus democratique...

[72] Maiga I. L'Adema, l'Urd, le Rpm et les autres: Une erreur stratégique créera-t-elle des surprises en 2012? URL: http://www.maliweb.net/category.php?NID=52426

[73] Интервью Э.Т. Дикко с Шиндук Улд Наджимом. 18 июня 2014 года // Архив авторов.

Конфессиональный разлом малийского общества. Экспансия «Аль-Каиды» в Мали

Несмотря на то, что подавляющее большинство малийцев – мусульмане суннитского толка, существует известное напряжение между темнокожими прозелитами ислама и туарегами, ислам которых весьма специфичен. Вместе с тем светский характер государства и веротерпимость между мусульманами, христианами и приверженцами традиционных верований до последнего времени способствовали национальной консолидации общества.

М. Диалло склонен рассматривать ислам как мощный фактор интеграции культур различных социолингвистических групп населения Мали. «Во второй половине 40-х годов количество мусульман превысило 100 тыс. чел. В это же время число мусульман превысило число анимистов. Распространение ислама с этого времени происходило дискретно, но бесповоротно. В 80-х годах двадцатого века положение ислама как господствующей религии в малийском обществе стало абсолютным. Свидетельства этого стали заметны невооруженным глазом: множество молящихся повсеместно, приостановление всякой деятельности в городах во время пятничной молитвы. Ислам окончательно проник в повседневность. Религиозный фактор приводит к культурному шоку (так как религия также является носителем культуры – мусульманской культуры), стремящейся к подавлению традиции, предшествовавшей глубокому проникновению ислама во все сферы малийского общества. Возникает столкновение традиционных культурных практик. Но ислам, распространявшийся в Мали, привносился из Северной Африки, и результатом этого стала особая форма синкретизма, благодаря которому получали возможность сосуществовать и религиозная, и культурная традиция. Исторически так сложилось, что в средние века ислам был религией правящей элиты, но большая часть населения исповедовала анимизм. В то же время ислам, будучи важным инструментом регулятора культурных различий на территории Мали, стал фактором укрепления национального единства»[74].

Недавняя экспансия «Аль-Каиды Магриба» (АКМ) на север Мали спровоцировала серьезные трения между последователями достаточно «либерального» ислама малийцев и исламскими фундаменталистами. Во время очередного вооруженного противостояния между туарегами и малийской армией в январе 2010 г. в политической риторике вождей туарегов появилась новая нота. Тогда в одном из своих интервью лидер малийских туарегов Ибрагим аг Баханги обвинил официальные власти Мали в покровительстве исламским террористам, заявив: «Все было сделано для того, чтобы отряды АКМ обосновались на севере Мали, "зеленый свет" на это дал Бамако». С тех пор якобы «туареги стали главной целью для террористов из АКМ»[75].

Эта печально знаменитая террористическая организация обосновалась на юге Сахары на рубеже веков. Мали рассматривается в качестве резервного плацдарма «Аль-Каиды» с 2001 г., с начала интервенции американцев в Афганистане. Уже в то время началась переброска небольших групп хорошо обученных моджахедов в зону Сахеля. Весной 2002 г. «Аль-Каида» предприняла попытку поглощения Салафистской группы проповеди и джихада (СГПД), однако эмир Хасан Хаттаб, возглавлявший эту исламистскую террористическую структуру, воспротивился этому, а вскоре алжирские спецслужбы уничтожили Абу Мухаммеда, который был ответственен за проникновение «Аль-Каиды» в зону Сахеля[76]. Несколько позже, в 2004 г. боевики «Аль-Каиды» предприняли еще одну попытку обосноваться на севере Мали. Вожди туарегских племен, контролировавшие эту территорию, после переговоров с правительством предложили фундаменталистам покинуть пределы Мали. Опасаясь вооруженного конфликта и вмешательства малийской армии, боевики перебрались в Нигер. Однако уже тогда к террористам присоединились несколько десятков туарегов – граждан Мали. Несколько позже на севере Мали обосновались две группы террористов, одна из которых состояла из алжирцев и была боевой единицей СГПД, а вторая состояла из пакистанцев и была подразделением «Аль-Каиды». Но уже через год, в сентябре 2006 г., салафисты объявили о том, что они признают главенство Усамы бен Ладена[77].

В. Куделев называет четыре фактора, обусловивших повышенный интерес «Аль-Каиды» к Мали: близость потенциальных целей террористов в Европе, труднодоступность северных районов Мали; присутствие в регионе исламистских бандформирований (прежде всего – салафистов), конфликтные отношения между малийскими властями и туарегами – «хозяевами» этих территорий[78]. Как бы то ни было, «Аль-Каида Мали» (АКМ) становится все более заметным

[74] Интервью Э.Т. Дикко с Модибо Диалло, директором Мемориала им. Модибо Кеита. 10 июня 2014 года // Архив авторов.

[75] Куделев В.В. О некоторых итогах алжирской встречи туарегов. URL: http://www.iimes.ru/rus/stat/2010/02–03–10.htm

[76] Comment en finir avec AQMI. URL: http://www.courrierinternational.com/article/2010/10/07/comment-en-finir-avec-aqmi

[77] В Мали освобожден спецпредставитель ООН Роберт Фоулер. URL: http://korrespondent.net/world/813925-v-mali-osvobozhden-specpredstavitel-oon-robert-fouler

[78] Куделев В.В. «Аль-Каида» против Мали: борьба с переменным успехом. URL: http://i-r-p.ru/page/stream-exchange/index-23779.html

фактором военно-политической ситуации в регионе вообще[79], и в Мали в особенности.

Деструктивно влияет присутствие «Аль-Каиды» и на экономику Мали: контрабанда наркотиков и оружия, похищение туристов с целью получения выкупа – все это препятствует созданию инфраструктуры туризма на севере страны. В результате этот сектор малийской экономики реализует свой потенциал только на 10–15 %. Напротив, огромные деньги, которые исламисты получают от криминальной деятельности, позволяют им вербовать сторонников из числа вождей арабских и туарегских племен, привлекать в свои ряды «рыцарей пустыни».

Присутствие исламистов заметно и весьма противоречиво сказывается на взаимоотношениях малийского правительства с туарегами. С одной стороны, официальный Бамако имеет все основания опасаться, что перевооружение туарегских комбатантов сделает их совершенно неуправляемыми и сильно осложнит ситуацию на севере страны. С другой стороны, президент и его команда предпринимают осторожные попытки использовать туарегов в борьбе с исламскими фундаменталистами[80]. Заместитель спикера парламента страны Биби Ахмад Аг (в прошлом – один из лидеров туарегских повстанцев) уверяет президента в том, что «туареги ждут только зеленый свет от малийского правительства, чтобы начать военные действия с Аль-Каидой»[81].

В 2006 г. между племенными вождями и властями страны было заключено соглашение, предусматривающее обучение воинских частей туарегов под командованием офицеров малийской регулярной армии[82]. А в феврале 2007 г. власти Алжира и Мали завербовали три тысячи туарегов для службы в специальных подразделениях, призванных противостоять проникновению в регион эмиссаров этой террористической организации. «Этой иностранной угрозе мы будем противодействовать всеми имеющимися в нашем распоряжении средствами», – заявил лидер туарегов-наемников Ахмед Агбибе[83].

Таким образом, традиционный, «спокойный» ислам оказался в последние годы фактором, консолидирующим малийское общество. Несмотря на стремление идеологов «Франсафрик» изобразить туарегов как сторонников агрессивного фундаментализма, как сторонников АКМ и потому врагов малийского государства, ислам суннитского толка остается идеологическим основанием государства. Ислам рассматривается как мощный фактор национальной консолидации малийцев, наш эксперт – Дикко Мухаммеду резюмирует: «Мы разные, но в силу продолжительного сопредельного проживания рядом (по мнению некоторых французских исследователей, история Мали насчитывает более 1500 лет) сложилась некая общность. Мали – это центр встречи разных народов. Эти народы жили вместе, трудились рядом, приняли ислам. Ислам проник в Мали в 8 веке. Мали – это огромная территория, разные географические зоны. Соответственно есть разные уклады у людей. Но нас объединяет ислам. До начала 50-х годов 20 века мусульмане составляли около половины населения Мали, а сейчас эта цифра не менее 95 процентов»[84].

Война в Ливии и обострение конфликтной ситуации на севере Мали

События в Ливии резко обострили и во многом изменили ситуацию на севере Мали. Связи между туарегами и М. Каддафи имеют давнюю историю. Ливийский лидер был движим идеей образования специальных воинских подразделений туарегов, стремящихся к созданию единого государства, которое объединило бы всех представителей этой социолингвистической общности. М. Каддафи, в свою очередь, рассматривал такое государство как шаг на пути к федерации «Большая Сахара»[85].

Еще в начале 70-х годов прошлого столетия в Ливии был создан Исламский легион. Тогда многие туареги, страдавшие от сильнейшей засухи в Сахеле, записались в эту воинскую часть, задуманную по образцу Французского иностранного легиона. В 1980 г. М. Каддафи издал специальный указ, в котором предложил молодым туарегам, жившим в Ливии, пройти обучение в военных лагерях. Легион воевал в Чаде, Судане и Ливане, но в конце 80-х годов был распущен. Тысячи туарегов после этого остались в Ливии и влились в состав ливийской армии. В 2005 г. Каддафи предоставил бессрочный вид на жительство всем нигерийским и малийским туарегам на территории Ливии. В 2006 г. он призвал все племена региона Сахары, включая туарегов, формировать единую силу для противодействия терроризму и незаконному обороту наркотиков[86]. Во время второго восстания туарегов в 2007 г. М. Каддафи выступил посредником между туарегами и официальными властями Мали и Нигера,

[79] Al-Qaïda irréductible au Sahel. URL: http://www.courrierinternational.com/article/2010/09/09/al-qaida-irreductible-au-sahel

[80] Mali: Les Touaregs s'en vont en guerre contre Al-Qaida. URL: http://ffs1963.unblog.fr/2010/10/12/mali-les-touaregs-sen-vont-en-guerre-contre-al-qaida/

[81] Нечитайло Д.А. «Аль-Каида» в районе Сахеля. URL: http://www.iimes.ru/rus/stat/2010/13–12–10.htm

[82] Daniel S. Ce que veulent les « rebelles » de Kidal. URL: http://www.rfi.fr/actufr/articles/078/article_44115.asp

[83] В Алжире и Мали преследовать членов Аль-Каиды будут туареги. URL: http://www.newafrica.ru/anonses/070305/tua.htm

[84] Интервью Э.Т. Дикко с Дикко Мухаммеду, кандидатом исторических наук, политиком, одним из основателей партии АДЕМА. 15 июня 2014 г.

[85] Tinariwen. URL: http://apocalipsisnow.livejournal.com/16857.html

[86] Ливия: клич туарегов. URL: http://stalin-ist.livejournal.com/255636.html

что свидетельствовало о том, что он имел серьезные рычаги влияния на вождей туарегских племен[87].

Война 2011 г. в Ливии и агрессия НАТО против этой страны разделила сообщества, очень близкие друг к другу в культурном и языковом отношениях. В. Куделев в статье «Туареги против берберов» пишет, что «две ветви автохтонов» Северной Африки «амазиги (берберы) и туареги – на время оказались по разные стороны баррикад в ходе войны в Ливии». А чуть ниже он именует амазигов одной из ветвей ливийских берберов, а туарегов – другой[88]. Такое соотношение части и целого не вполне корректно. Амазиги – самоназвание берберояэычной общности в целом (берберы – экзоэтноним)[89] и, соответственно, туареги, будучи частью берберояэычного сообщества, не могут выступать против берберов. В Ливии (в горах западнее Триполи) живут племена восточно-берберской социолингвистической общности[90] (нефуса, гхадамси, феззан, ауджила, сокна, которые в совокупности являются частью берберояэычной общности (берберы, амазиги, амахат))[91]. Южно-берберская общность – туареги, представленная племенами гхат, ахаггар, тауллеммет и др.[92], населяет юг Ливии.

Но суть в том, что эти группы берберояэычных племен оказались по разные стороны баррикад в Ливийском противостоянии. Туареги стали едва ли не главной опорой М. Каддафи, берберские племена, живущие в районе Триполи, оказались в рядах пронатовских мятежников. (Отметим, что после поражения каддафистов, Переходный национальный совет (в котором были представлены эти племена), был поддержан так называемым Всемирным конгрессом амазигов.)

Следует отметить, что с начала гражданской войны в Ливии власти Мали предупреждали, что падение Каддафи приведет к дестабилизации ситуации в районе Сахары и Сахеля. Действительно, после поражения каддафистов ситуация на севере Мали стала взрывоопасной, начался процесс возвращения на родину малийских туарегов. В Мали направились и те трудовые мигранты, которые раньше переселились в Джамахирию на заработки, и те, кто служил в ливийском «панафриканском легионе» (около 2 тыс. чел.). Бойцы-туареги возвращаются в Мали из Ливии с самым современным французским оружием, которое в свое время сбрасывалось ливийским повстанцам на западе Ливии, где в отдельных районах относительно компактно проживает берберское население. По данным «Фигаро», речь шла, в частности, о противотанковых ракетных комплексах «Милан» и стрелковом оружии[93]. Повстанческие группировки туарегов заявили о своем объединении. Новая организация под названием «Национальное движение за освобождение Азавада» декларировала, что в ее распоряжении находятся 700 бойцов, готовых сражаться за независимость.

Что объединяет малийцев?

Система образования. Неверно было бы думать, что влияние Франции на становление малийской нации было сугубо негативным. Колониальная администрация вынуждена была создать некоторое подобие системы начального образования для обеспечения кадрами органы управления на местах. Наши эксперты признают тот факт, что школьное образование сыграло большую роль в преодолении трайбализма и национального единения страны. «Власти независимого Мали смогли использовать некоторые структуры, созданные в колониальный период, в процессе национального строительства. К примеру, система школ-интернатов, используемая французами для обучения детей, где присутствовали дети из совершенно разных групп населения»[94].

Действительно, первые светские школы появились в Мали во второй половине XIX в., но число их было невелико. Французы были не слишком озабочены просвещением своих подопечных. К моменту провозглашения независимости (июнь 1960 г.) начальную школу посещало не более 8 % детей школьного возраста. В средних учебных заведения обучались около 3 тыс. чел., а высших учебных заведений не было вовсе. 97,8 % взрослого населения было неграмотным[95]. В 1962 г. было провозглашено обязательное пятилетнее образование для детей от 6 до 10 лет, но этот проект остался нереализованным. Реформой 1968 г. провозглашено девятилетнее бесплатное обучение, но и это начинание осталось на бумаге. В 1985 г. 83,2 % взрослого населения все еще было неграмотным. И, тем не менее, наши эксперты считают систему школьного образования важным фактором формирования малийской идентичности: «Если колонизаторы преследовали цель подготовки кадров для обслуживания своих интересов, то с обретением независимости подобные школы-интернаты и система школьного

[87] Куделев В.В. Ливия: туареги против берберов? URL: http://www.iimes.ru/

[88] Куделев В.В. Ливия: туареги против берберов? URL: http://www.iimes.ru/

[89] Козлов С.Я. Берберы – долгожители Северной Африки. URL: http://www.ng.ru/science/2011-03-23/12_berbery.html

[90] См.: Айхенвальд А.Ю. Структурно-типологическая классификация берберских языков. Автореф. ... канд. дисс. М., 1984.

[91] Берберы // Народы мира: Историко-этнографический справочник. М., 1988. С. 99.

[92] Берберы // Народы мира: Энциклопедия. М., 2007. С. 100.

[93] Куделев В.В. Ливия: туареги против берберов?

[94] Интервью Э.Т. Дикко с Модибо Диалло, директором Мемориала им. Модибо Кеита. 10 июня 2014 г. // Архив авторов.

[95] Мали. URL: http://pedagogicheskaya.academic.ru/1537/%D0%9C%D0%90%D0%9B%D0%98

образования в целом, стали местом создания национальной идентичности. В школах-интернатах нивелировались культурные различия между выходцами из разных социокультурных групп. За всем этим, с одной стороны, присутствовала политическая воля новых властей, а с другой стороны, каркас этой системы был унаследован от колониальной администрации. Общеобразовательная школа стала в постколониальный период одним из сильнейших объединяющих факторов»[96].

В конце прошлого века начальных школах Мали обучались 498 тыс. детей, в средних, включая педагогические и профессиональные училища, – 112 тыс.; число студентов высших учебных заведений составило 6,7 тыс. человек. Уровень грамотности среди взрослых достиг 31 %.

Нужно иметь в виду, что на севере система школьного образования всегда функционировала значительно хуже, чем на юге страны. В ходе конфликта 2012 г. были разрушены или повреждены примерно 200 школ. В результате насилия на севере Мали примерно 700 тыс. детей были лишены возможности учиться. В настоящее время ситуация постепенно нормализуется, но около 200 тыс. детей до сих пор не могут вернуться в школу[97]. Поэтому, принимая тезис о консолидирующей роли системы школьного образования, нужно понимать, что это в большей степени касается темнокожих южан, нежели туарегов и арабов севера страны.

Примечательно, что исторический миф о высоком уровне образования населения средневековых государств Западного Судана сейчас мобилизуется для формирования национального самосознания малийцев. Наш эксперт Дикко Мухаммеду заявил в интервью: «Мы очень развиты в культурном плане, мы взяли культуру везде, один из старейших университетов мира – это Санкоре. В XIV веке это было не только теологическое учебное заведение, там изучали математику, историю, астрономию, географию, литературу... И турки, и марроканцы приезжали в университет Санкоре на учебу»[98]. Первые мусульманские школы действительно появились на территории современного Мали еще в XIV в. В XV–XVIII вв. центрами средневековой арабской культуры были мусульманские университеты Томбукту и Дженне, в которых преподавали арабские ученые *Ахмед Баба, Мухаммед Коти ат-Томбукту* и др. Историческая память малийцев хранит эти имена как символы национальной культуры.

Культурные символы. В традиционной культуре Мали есть и другие символы, которые воспринимаются как национальная ценность практически всеми малийцами, кроме тех, кто исповедует радикальный ислам. Это памятники древних городов Дженне (особо почитаемая «Большая мечеть»), Гао (мавзолей основателя Сонгайской империи Аския Мохаммеда – «Могила Аскиа»), Тимбукту (мечеть и медрессе «Сиди Яхья» мечети «Джингуеребер» и др.) Во время войны 2012 г. именно некоторые из этих памятников, особо почитаемых малийцами-суфиями, подверглись разрушению со стороны исламских фундаменталистов (салафитов) из группировки «Ансар Дин». Сейчас ЮНЕСКО приступил к восстановлению этих шедевров малийской культуры.

Традиционные формы преодоления конфликтов. Социокультурная реальность малийского общества предлагает очень действенные механизмы регулирования конфликтов. Один из таких традиционных инструментов – это сенанкия (senankuya), термин, который обычно переводится с бамана, как кузенаж (cousinages) или шуточные союзы (alliances à plesainteries). Это социальная практика, связующая членов различных этнических, социальных или родственных групп. Участники кузенажа связаны пактом, заключенным между группами, соперничество которых исторически могло приводить к конфликтам. Члены этих групп могут оскорблять или высмеивать друг друга не ожидая никаких последствий; эти оскорбления всегда связаны с отношениями доминирования и в особенности с отношениями по линии хозяин/раб. Подобные практики представлены во многих странах Западной Африки. В Мали эти практики широко распространены[99].

Подобные традиционные практики получили серьезную поддержку со стороны государства. Политические власти страны на протяжении периода деятельности двух последних правительств прилагали значительные усилия для укрепления и распространения практики кузенажа, справедливо полагая, что именно этот традиционный инструмент позволяет избегать серьезных конфликтов между различными социокультурными группами населения страны. Долгие годы развитие сенанкии продвигалось и такими международными организациями, как ЮНЕСКО и Программа развития ООН. 2003 год был объявлен в Мали Годом распространения сенанкии.

Музыка. Мали – это страна с богатейшей музыкальной культурой. Каждый народ может похвастаться коренящимися в его истории музыкальными традициями, расцветающими по сей день талантливыми исполнителями. Музыка традиционно сопровождает все значительные события повседневной жизни малийцев. Поэтому не стоит удивляться, что страна является настоящим инкубатором талантов, успешно покоряющих национальную и международную сцену.

[96] Интервью Э.Т. Дикко с Модибо Диалло, директором Мемориала им. Модибо Кеита. 10 июня 2014 г.

[97] Кризис в Мали лишил 700 тысяч школьников возможности учиться. URL: http://www.un.org/russian/news/story.asp?NewsID=19130#.U-9YkqPNxck

[98] Интервью Э.Т. Дикко с Дикко Мухаммеду, кандидатом исторических наук, политиком, одним из основателей партии АДЕМА. 15 июня 2014 г.

[99] Doquet A. Op. cit. P. 172.

Например, блистательный дуэт «Амаду и Мириам» выступал на инаугурации президента США Б. Обамы. Гастролируя по всему миру, эти исполнители неизменно собирают аншлаги. Среди наиболее известных исполнителей – Ами Коита (солистка инструментального ансамбля Мали в 70-годы прошлого столетия) и Хабиб Коите, прославившийся в середине 80-х годов. Не можем не упомянуть в этом списке Тумани Диабате, он достиг высокого уровня мастерства, играя на традиционном инструменте кора. Благодаря этому виртуозу кора прочно ассоциируется в сознании меломанов всего мира с Мали. Еще одна величина малийского музыкального пантеона – посланница музыки Уасулу – дива Уму Сангаре. Тексты ее песен характеризуются социальной направленностью и затрагивают злободневные темы малийского общества. И, конечно, «золотой голос» Мали – Салиф Кеита, являющийся наиболее известным малийским исполнителем. Малийские музыканты известны и в мире блюза. Бубакар Траоре, по прозвищу «Кар-Кар» – звезда первой величины в эпоху правления Модибо, затем пропавший на целую четверть века и успешно вернувшийся на сцену в 1990 гг. И, конечно, Али Фарка Туре, который по праву считается основателем современной малийской музыки. Он начинал карьеру гитаристом, а в 1960 г. отправился вместе с писателем Амаду Ампате Ба в экспедицию по провинциям родной страны, знакомясь с музыкальным наследием малийских народов. Его знаковый альбом Talking Timbouktu завоевал в 1994 г. премию Грэмми. В настоящий момент малийская современная музыка представлена целой генерацией молодых и талантливых исполнителей среди которых Рокия Траоре, Фатумату Диуарра. Среди туарегских исполнителей особой известности добились группы Тинариуен, Тамикрест и Теракафт.

В стране до недавнего времени проводилось множество музыкальных фестивалей, самым известным из которых является Фестиваль в пустыне (Le Festival Au Desert), проходящий в 65 км от Тимбукту. Изначально фестиваль задумывался как мероприятие по популяризации культуры туарегов и других групп, населяющих север страны, но затем он превратился в площадку, на которой представлены все музыкальные направления современного Мали. В разные годы на фестивале выступали Боно, Роберт Плант, исполнители из разных стран мира. Можно сказать, что фестиваль стал международным. В настоящее время фестиваль не проводится из-за угроз, связанных с нестабильностью на севере страны.

Литература, имеющая общенациональное значение. Фольклорная литература малийцев богата и разнообразна. Поскольку почти все малийцы говорят на двух или трех языках, то мифы, героический эпос, сказки и басни, пословицы и песни, бытовавшие ранее у тех или иных племен, в той или иной языковой среде, постепенно проникают в фольклор соседних социолингвистических сообществ и постепенно приобретают общемалийское звучание. Этому весьма способствует творчество гриотов – профессиональных исполнителей фольклорного наследия племен Мали. Особо популярны гриоты-сказители малинке, хранящие и исполняющие мифологические предания – белен-тиги. Существует стихийно возникший центр фольклорного искусства в деревне Кейла, в которую стекаются гриоты не только из Мали, но и из Гвинеи и Сенегала. В постколониальный период роль гриотов в социально-политической жизни Мали возросла. Гриоты послужили проводниками государственной политики, направленной на создание малийской нации. Начиная с периода Первой республики, политическая власть исповедовала идею преемственности между современной малийской государственностью и историческим наследием средневековых империй: «Выбирая название "Мали", молодая Республика подчеркивает волю взять на себя тяжелое и, в то же время, великое наследие империи Кейта, которая в средние века ослепила Восток своим величием и установила свою гегемонию в течение полтысячи лет над большей частью Западной Африки»[100]. Гриоты явились непосредственными участниками процесса строительства нации. Амаду Ампате Ба, принявший участие в создании Радио Судан в июне 1957 г., регулярно приглашал выступить в эфире Базумана Сиссоко, гриота, прозванного Старым Львом, и эти выступления происходили регулярно вплоть до смерти последнего в 1987 г. Базумана был эрудитом, прекрасно знавшим фольклор эпохи Сундьяты Кейты. При каждом важном событии – война, траур, переворот – его песни транслировались часами. Изначально речь шла о репертуаре малинке и бамбара, что подразумевало обращение трансляции к этим группам населения, но постепенно объектом трансляции стали все слушатели: «Из-за того особенного значения, которое придавало ему радио, голос Базумана и звук его музыкального инструмента стали символом Мали. ...Радио сделало из него и его музыки, традиционной для конкретных регионов, национальную музыку»[101].

Первая республика поставила цель восстановить аутентичную малийскую культуру, которая была извращена колонизаторами. Речь шла об установлении континуума между независимым Мали и величием Мали прошлого. Таким образом, гриоты были мобилизованы, чтобы придать Мали имидж государства, обладающего своей политической традицией с незапамятных времен[102].

Профессиональная литература Мали заявила о себе в эпоху деколонизации. Во второй половине прошлого столетия в Мали появляются писатели и мыслители, творчество которых выходит за рамки куль-

[100] Secrétariat d'État à l'information et au Tourisme, Connaissance de la Répoublique du Mali. P.160.

[101] Diwara M. Le griot mande à l'heure de la globalisation // Cahiers d'etudes africaines. 1996. Vol. 36, No. 144. P. 607.

[102] Francis Simonis, Récit national et recours au passé: à chacun son Mali // La tragedie malienne. Vandemaire, 2013. P. 199.

туры той социолингвистической общности, к которой они принадлежали, приобретает общенациональное звучание. К таковым следует отнести этнографа и писателя Амаду Ампате Ба, писателя, политического и военного деятеля Самба Гаине Сангаре и др.

Еще в середине прошлого столетия заявил о себе Фили-Дабо Сиссоко, политический и профсоюзный деятель, опубликовавший сборник стихов «Хармакис» и роман «Любовь Джене». Историк Ибраима Мамаду Уан стал известен в стране как автор исторических романов «Фадимата, принцесса пустыни» и «Ожерелье из ракушек». Эти произведения были написаны на французском языке и поэтому приобрели известность на всей территории страны.

Сейду Бадиан, врач по образованию, опубликовал романы «В грозу» и «Смерть Чаки», которые стали популярны среди молодежи, принимавшей участие в антифранцузском движении. По мнению наших экспертов, эти романы, проникнутые идеями модернизации малийского общества, освобождения от патриархальных традиций, способствовали становлению национального сознания малийцев.

Навечно вписан не только в историю малийской литературы, но и в новейшую историю становления малийской государственности роман Ибрагима Ли, интеллектуала и революционера, служащего примером истинного патриотизма молодым поколениям малийцев. В романе, получившем название «Паутина», автор делится опытом политического заключенного и анализирует разные стороны общественной и политической жизни страны.

В период борьбы за независимость были популярны стихи Мамаду Голого (сборник «Мое сердце – вулкан»). Его роман «Бегство от алкоголя» – крик о тлетворном влиянии колонизаторов на культуру африканцев. Во второй половине и в конце прошлого столетия в стране стали популярны молодые поэты Мамаду Ламина Сиссе, Альбакай Усман и Гауссу Диавара.

Постепенно литература и публицистика малийских авторов приобретает национальное звучание и становится заметным фактором формирования малийской идентичности. Хотя стоит заметить, что сказанное относится в большей степени к югу страны, чем к северу: племена кочевников куда менее интегрированы в формирующуюся малийскую национальную культуру.

Современное искусство Мали. Говоря о культурных новациях, имеющих общенациональное звучание, стоит упомянуть о сообществе художников «Боголан», создававших на специальных тканях картины-ковры одноименного национального стиля. Лидером и вдохновителем этого сообщества стал Бубакар Тидиане Кейта. Социальное звучание произведений художников этой группы сделало их популярными не только среди того социолингвистического сообщества, к которому они принадлежали (преимущественно – бамбара), но и среди представителей иных культурных сообществ, проживавших в Бамако.

Рефлексия по поводу культурного единства. Примечательно, что суждения наших экспертов о культурном единстве малийцев касались, прежде всего, не материальных культурных феноменов, не памятников и не творений тех или иных авторов... Это была рефлексия об особой ментальности соотечественников, именно в ней они видят самобытность национальной малийской культуры.

М. Диалло сформулировал это таким образом: «Наиболее ярким проявлением культуры, на мой взгляд, является отношение к Другому и гуманизм. Основой малийского общества является солидарность, а не индивидуализм. В день, когда ты прибываешь в мир, это происходит благодаря другому, это руки принимают тебя в мир, когда ты уходишь, это руки другого, которые тебя погребают, и между этими двумя вехами, ты не одинок. *Ничто не достигается в одиночку, мы есть и мы познаем себя через других. Ты ничто без другого. Это доминанта в малийском обществе*»[103].

При этом не отрицается многообразие и разнообразие культур: именно в том, что государство призвано защищать это многообразие, и видится залог успешности формирования общего культурного пространства и, в конечном счете, успех проекта национальной, гражданской идентичности малийцев. Д. Мухаммеду убежден в том, что «в Мали нет национальной культуры, у нас есть национальные культуры, которые создают Народ Мали. Это не этни (ethnie), это народ. Во Франции есть бретонцы, но их никто не называет племенем, все эти термины имеют колониальную природу, и мы против подобного подхода. И не потому, что эта терминология нам не по вкусу, нет, просто она не отражает реальности»[104]. При всем разнообразии культурных сообществ малийцы видятся ему единым «народом», – вероятно, именно так и мыслится ему малийская поликультурная нация. Более того, причины кризисов, сотрясающие основы государства, наш эксперт видит в недооценке культурных различий многосоставной, сложной нации. «Социокультурные группы разделяют многие привычки и обычаи: одежда, кухня, музыка. Происходит развитие отношений между разными областями Мали и разными группами населения Мали. *Поэтому правительство должно понимать, что мы разные, с разной культурой, но мы составляем народ Мали.* Не найдя понимания этого, невозможно разрешить кризис, в котором Мали находится»[105].

Очень интересно в этом контексте суждение Ш.У. Наджима, племенного вождя туарегов: он говорит о взаимной эмпатии культур всех социокуль-

[103] Интервью Э.Т. Дикко с Модибо Диалло, директором Мемориала им. Модибо Кеита. 10 июня 2014.

[104] Интервью Э.Т. Дикко с Дикко Мухаммеду, кандидатом исторических наук, политиком, одним из основателей партии АДЕМА. 15 июня 2014 г.

[105] Там же.

турных групп, населяющих северную часть Мали, и о том, что именно культура могла бы и должна объединить малийцев, о том, что туареги – пасынки Мали – не чувствуют культурного отчуждения от основной массы многоязычного сообщества малийцев. «Я туарег, но я слушаю музыку других регионов Мали. Музыка универсальна, ее язык универсален. Ты перенеси кору (музыкальный инструмент. – *В.Ф.*) в центр пустыни, перенеси туда Тумани Диабате (один из самых известных исполнителей музыки на коре. – *В.Ф.*) – и вокруг соберутся все и будут слушать. Ты возьмешь нгони (музыкальный инструмент туарегов) и поместишь его в сердце королевства Бамбара в Сегу и начнешь играть: все бамбара выйдут слушать и сопереживать этой музыке. Бамбара будет танцевать такамба. Но, тем не менее, мы все разные. Наши культуры различны, но, в то же время, мы все – догоны, фульбе, арабы, сонгай, туареги, бела – мы все едины, если мы прекратим разделять друг друга, если мы отбросим лицемерие, *оставим только человеческое, требуемое душой и сердцем, то мы найдем это единство, в котором сила Мали.* Но сегодня мы не находим этого единства»[106]. Однако взаимное приятие культур друг друга не исключает взаимного отторжения, вражды в том, что касается политики. Здесь звучит обида и на государство, и на соседей. И взаимное отчуждение объясняется политическими технологиями, которые использует власть в ситуации острого конфликта. «Исторически взаимоотношения всех народов Мали основывались на уважении друг друга, уважении культурных различий. Каждый народ является носителем своей аутентичной культуры, которая не мешает ему являться частью культуры Мали. Но когда мы говорим о политике – здесь совсем другое дело. Когда ты спросишь у настоящего бамбара о туарегах, он скажет в ответ: "Настоящие томбуктяне – это шериф, это марабу. Спроси у сонгаев – они ответят то же самое". *Но как только в дело вмешивается политика, они все становятся ворами, бандитами и убийцами – и арабы, и туареги. Это результат политических манипуляций*»[107].

Заключение

Становление малийской поликультурной нации происходит в борьбе двух противоположных тенденций.

Центростремительное ускорение разобщает население севера и юга страны, разваливает едва возникшее эфемерное единство темнокожего большинства и «белых людей пустыни». На разобщение играют многие факторы: историческая память, воспроизводящая из поколения в поколения образы врагов, традиция войны; ощутимые различия в «культуре жизнеобеспечения», порождающие антагонизмы между земледельцами и пастухами в извечной схватке за пашни и выпасы; дискриминационные практики властей, социальные диспропорции, несправедливое распределение благ, коррупция и непотизм; провокации сетей «Франсафрик» и вооруженная агрессия бывшей метрополии, стремящейся к контролю над экономикой ныне суверенной страны. Все более ощутимо дает о себе знать урановая тема и стремление кочевников Сахеля контролировать прибыли от этого стратегического сырья. Все это привело к тому, что сейчас на территории Мали происходит становление двух национальных общностей. Южан, объединившихся вокруг Бамако и считающих государство Мали своим государством, и северян, туарегов, мавров и арабов, твердо намеренных консолидировать свою нацию, свое государственное единство на территории непризнанного государства Азавад.

Вместе с тем есть пусть менее выраженное, но центростремительное движение. Здесь нужно, прежде всего, сказать об усталости граждан Мали от бесконечного вооруженного противостояния, от бед, связанных с войной, от ненависти. Известную роль играет также религиозное единение, «спокойный» ислам суннитского толка и неприятие исламского фундаментализма, стремление сохранить конфессиональный мир в Сахеле. Позитивно сказывается на процессе национальной консолидации и культурная терпимость малийцев, длительный опыт совместного бытия и, что очень важно, полилингвизм.

Серьезную роль в преодолении взаимного отчуждения сыграла и борьба с колонизаторами, хотя южане и северяне никогда не сражались плечом к плечу. М. Диалло сформулировал это так: «Изначально национальное единство сложилось вокруг антиколониальной борьбы; герои этой борьбы стали общенациональными»[108]. С точки зрения эксперта тот факт, что все культурные и языковые группы, проживавшие на данной территории, являлись противниками колониального режима, стал основанием и ориентиром стремления малийских элит к общей культурной идентичности и национальному единству. Национальное единство и культурная идентичность становятся конечной целью элит в построении государства Мали. И далее формулируется цель национального проекта: «Нужно сделать так, чтобы различные группы населения Мали обнаружили, что наиболее сильным фактором в их повседневной жизни в рамках этих границ являются не культурные различия, а принадлежность к государству Мали. "Малые идентичности" отойдут на второй план перед первичной идентичностью – малийским гражданством»[109].

Д. Мухаммеду, напротив, преисполнен скепсиса по поводу возможности и необходимости преодоле-

[106] Интервью Э.Т. Дикко с Шиндук Улд Наджимом, главой общины Улад Наджим. 18 июня 2014 г. // Архив авторов.

[107] Там же.

[108] Интервью Э.Т. Дикко с Модибо Диалло, директором Мемориала им. Модибо Кеита. 10 июня 2014 г.

[109] Там же.

ния культурных различий между группами населения страны в границах единого государства в нынешних условиях. «Часто забывают важный этап в становлении французского государства-нации. Французская буржуазная революция по характеру была авторитарной революцией, и она заставила развиваться все культурные группы *в рамках французского государства*, она установила единый язык – французский на всей территории государства. Сегодня подобное невозможно»[110]. Получив образование в Москве и проникнувшись сталинской доктриной нации, он приводит такую аналогию: «И мы эволюционируем, в какой-то степени, как Советский Союз. Иными словами, одно государство с множеством государств-наций. Это очень сложно – строительство единой нации, но одно, в чем я уверен, это то, что различия не представляют проблем на этом пути. Проблемы создает ситуация, когда государство не служит интересам народов, населяющих его. Каждый народ, живущий в Мали, должен иметь возможность жить и реализовываться в рамках Мали»[111].

В завершение приведем фрагмент интервью с М. Диало, которое наилучшим образом отражает стремление малийских концептуалистов к национальному единству и, главное, свидетельствует о том, что в Мали есть идеологи, способные создать и предложить согражданам объединяющую национальную идею. «Мы должны создать единство, бороться за него. Мы приняли за единство идентичности историю; когда ее недостаточно, мы берем религию; когда недостаточно религии, мы берем язык; когда нас разделяет язык, мы находим еще что-то, если чего-то не хватает в нашем прошлом, мы находим его в нашем будущем. Мы берем будущее за основу нашего единства. Государство, за которое мы будем бороться, будет принадлежать всем нам. Таким образом, основания нашего единства очень разные, но в конечном итоге – это проект будущего Мали. Мали – это историческое наименование, но мы говорим о новом Мали, которое будет нашим общим достоянием. Таким образом, мы находим исторические, культурные, политические и экзистенциальные основания нашего единства. Это процесс исторического творчества. Факт антиколониальной борьбы создает прочную основу для идентичности. История страны строится из разных историй социокультурных групп, которые идентифицируют свою историю с общей историей страны. Мы взяли события, даты и персонажей и обобществили их»[112]. Эксперт прав: только так можно сконструировать гражданскую нацию малийцев.

Приложение

Политические партии и общественные движения Мали, которые упоминаются в статье

ADEMA–PASJ (Alliance pour la démocratie au Mali-Parti afrain pour la solidarité et la justice) – Союз за демократию в Мали – Африканская партия за солидарность и справедливость.

CNID (Congrès nationale d'initiative démocratique) – Национальный конгресс демократической инициативы.

MPR (Mouvement patriotique pour le renouveau) – Патриотическое движение за обновление.

RPM (Rassemblement pour le Mali) – Объединение за Мали.

URD (Union pour la République et la démocratie) – Союз за республику и демократию.

[110] Интервью Э.Т. Дикко с Дикко Мухаммеду, кандидатом исторических наук, политиком, одним из основателей партии АДЕМА. 15 июня 2014 г.

[111] Там же.

[112] Интервью Э.Т. Дикко с Модибо Диалло, директором Мемориала им. Модибо Кеита. 10 июня 2014 г.

И.И. Филатова

ПЕЧАЛЬНЫЙ КОНЕЦ «ЮЖНОАФРИКАНСКОГО ЧУДА». «РАСОВАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ» В ЮАР

Четверть века назад, 2 февраля 1990 г., тогдашний президент Южно-Африканской Республики (ЮАР), Фредерик Де Клерк, произнес речь, ставшую знаменитой. В ней он объявил об отмене запрета всех оппозиционных организаций, в том числе Африканского национального конгресса (АНК), Панафриканистского конгресса (ПАК) и Южноафриканской коммунистической партии (ЮАКП), которые вели вооруженную борьбу против его правительства и проводимой им политики апартеида – правового и территориального разделения населения страны по этнорасовому признаку. Объявил он и об освобождении Нельсона Манделы, лидера АНК, который был символом вооруженной борьбы и к тому времени провел в заключении больше 27 лет. Говорил и о предстоящей отмене законов, составлявших юридическую основу политики апартеида – «раздельного пути» разных расовых[1] и этнических групп страны, введенной в действие африканерской[2] Национальной партией после ее прихода к власти в 1948 г.

Вскоре начались переговоры о новой конституции и будущем демократическом устройстве страны. Журналисты заговорили о «южноафриканском чуде» – почти немыслимом национальном примирении и мирном переходе к демократии после длившегося десятилетиями конфликта.

Далеко не каждому чернокожему южноафриканцу нравилось то, что в «новой» Южной Африке белые южноафриканцы сохранили свои дома и пенсии, что национальный гимн страны состоял из двух частей – гимна АНК и старого африканерского национального гимна на африкаанс, что представители Национальной партии стали министрами в правительстве национального единства и что Мандела, придя к власти, не проявил ни малейшего желания отомстить африканерам. И далеко не каждому белому южноафриканцу нравились новая конституция, утверждавшая необходимость проведения мер для исправления «исторической несправедливости». Но чернокожее большинство ожидало таких перемен к лучшему, а белое меньшинство почувствовало такое облегчение, что на высказывания недовольных никто не обращал внимания. Несколько лет страна жила в состоянии эйфории, а епископ Десмонд Туту объявил, что Южная Африка уже стала «радужной нацией».

[1] Я использую термины «раса» и «расовый» в том смысле, в каком они употреблялись и употребляются в Южной Африке, где общество до сих пор делится на четыре «расовые» группы: «белые», или «европейцы»; «индийцы», или «азиаты»; цветные (потомки смешанных браков и внебрачных отношений выходцев из Азии, Европы и других районов Африканского континента с местным населением); «африканцы», «черные африканцы» или просто «черные» – чернокожие представители местных африканских народов. В годы апартеида их называли «банту» по названию группы языков, на которых они говорят. С 1980-х гг. термин «черные» начал применяться по отношению ко всем трем последним группам, страдавшим от апартеида. Однако в последнее десятилетие многие африканцы начали возражать против такого расширительного значения слова «черные», т. к., по их мнению, только представители коренного населения имеют право на это самоназвание. Дискуссии о трактовке термина «черный» или «чернокожий», безусловно, объясняются борьбой за то, кто выиграет от политики позитивных действий. К научному определению понятия «раса» эти категории не имеют ни малейшего отношения. Южноафриканский политолог и политик Невилл Александер называл эти группы, скорее, «кастами» (No Sizwe (N. Alexander). One Azania, One Nation. The National Question in South Africa. London, 1979; Alexander N. Nation and Ethnicity in South Africa // Alexander N. Sow the Wind. Contemporary Speeches. Johannesburg, 1985; Филатова И. Интервью с Н. Александером. 26.04.1991 (Нью Хейвен, США).

[2] Африканеры – потомки голландских переселенцев в Южную Африку XVII–XVIII вв. Самоназвание «африканеры» («африканцы») появилось лишь в XIX в. и вошло в обиход в XX в. До этого элита считала себя голландцами и говорила на «высоком», голландском, языке, а большинство называло себя «бурами», т. е. крестьянами или фермерами. Отсюда – англо-бурская война 1899–1902 гг. Язык африканеров, африкаанс, возник как «кухонный» сленг на базе трансформировавшегося голландского с примесью вокабуляра африканских, малайских, индийских и других языков, на которых говорили ввезенные в Капскую колонию рабы.

Увы, этот термин не прижился, и если его и упоминают, то только с иронией. Большинство как черного, так и белого населения больше не верит в возможность национального примирения в обозримом будущем. В 1995 г. правительство национального единства во главе с Манделой создало Комиссию правды и примирения для выяснения правды о преступлениях апартеида и для упрочения национального единства. Во время ее работы во второй половине 90-х годов, когда бывшие тюремщики и палачи каялись в своих преступлениях, просили прощения у своих бывших жертв и плакали вместе с ними перед телевизионными камерами, всем казалось, что примирение должно непременно и скоро наступить. Но этого не произошло. «Национальный общественный дискурс одержим расой, – утверждает Дэвид Эверат, южноафриканский социолог, руководивший полевыми исследованиями по этой тематике, – и южноафриканское общество все еще разделено законодательством, эмоциями, экономикой, этничностью и политикой»[3].

В чем же дело? Почему «радужная нация» упрямо не хочет формироваться, и в обещанную Африканским национальным конгрессом «нерасовость» мало кто верит? За последние годы появилось немало публикаций на эту тему[4], но ясного ответа на эти вопросы они не дают. Причин нынешнего неблагоприятного положения с расовыми и этническими отношениями в ЮАР много, но начинать их анализ нужно с идеологии и политики правящей партии.

Теория

АНК занимался анализом этнорасовых отношений в Южной Африке с момента своего основания в 1912 г., и до сегодняшнего дня этот вопрос остается главным во всех основополагающих документах партии. Это и не могло быть иначе. Ведь государственные структуры Южной Африки базировались на расовой дискриминации на протяжении столетий и на попытках разделения общества по расовому признаку – на протяжении четырех десятилетий. Трактовка этих проблем Африканским национальным конгрессом со временем трансформировалась – этот процесс достаточно подробно освещен в научной литературе.

Однако необходимо отметить один аспект идеологической траектории АНК, определяющий его политику на этнорасовом направлении сегодня. Это явное противоречие между двумя подходами к вопросам расы и расовой политики, содержащееся в двух основополагающих документах партии. Первый из них, *Хартия свободы*, является важнейшим программным документом АНК со времени его принятия в 1955 г. В документе утверждалось, что «Южная Африка принадлежит всем ее жителям, черным и белым»[5]. Второй, *Стратегия и тактика АНК*, был принят конференцией партии в Морогоро в 1969 г. Этот документ, почти дословно повторявший основные пункты программы ЮАКП 1962 г.[6], утверждал, что основной целью борьбы в Южной Африке было «национальное освобождение» самой большой и наиболее эксплуатируемой группы южноафриканского населения – «африканского народа»[7].

Авторы *Хартии свободы* считали Южную Африку единым обществом[8], хотя и разделенным как по расовому, так и по классовому признакам. Они ставили своей целью борьбу за политическое, экономическое и социальное равенство, результатом которой должна была стать национализация основ экономического благосостояния страны, прежде всего шахт и ферм. Это, конечно, могло произойти только в результате краха сложившегося в Южной Африке капиталистического устройства, каковой, как считали теоретики ЮАКП и АНК, неизбежно произойдет с концом апартеида.

Авторы *Стратегии и тактики* считали Южную Африку колонией, хотя и особого типа, специфику которой определял тот факт, что колония (африканские районы) и метрополия (районы, населенные белыми) располагались на территории одной страны. Для них борьба АНК была борьбой за национальное освобождение «черных вообще и африканцев в частности», называвшейся «национально-демократической революцией» (НДР). Понятие национально-демократической революции пришло в АНК из СССР через посредничество южноафриканских коммуни-

[3] Everatt D. Non-Racialism in South Africa: Status and Prospects // Politicon. April 2012. 39 (1). P. 6.

[4] Напр.: Everatt D. (ed.) Non–Racialism in South Africa. Routledge, 2013; Everatt D. The Origins of Non–Racialism: White opposition to apartheid in the 1950s. Johannesburg: Wits University Press, 2009; Plaatjie S.R. Development Discourse and the National Project in Post-Apartheid South Africa // Ndlovu-Gatsheni S.J. and Ndlovu F. (eds.) Nationalism and National Projects in Southern Africa: New Critical Reflections. Pretoria: Africa Institute of South Africa, 2013; Fisher R. Race. Johannesburg and Cape Town: Jacana Media, 2007; Holborn L. The Long Shadow of Apartheid. Race in South Africa since 1994. Johannesburg: South African Institute of Race Relations, 2010; Suttner R. Understanding Non-Racialism as an Emancipatory Concept in South Africa // Theoria. March 2012. P. 22–41; MacDonald M. Why Race Matters in South Africa. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

[5] From Protest to Challenge. A Documentary History of African Politics in South Africa, 1882–1964. Vol. 3 / ed. By T. Karis and G. Gerhart, Stanford: Hoover Institution Press, 1977. P. 205.

[6] The Road to South African Freedom. Programme of the South African Communist Party // The African Communist. January-March 1963. Vol. 2, No. 2.

[7] Strategy and Tactics of the African National Congress, as adopted by the ANC meeting at Morogoro, Tanzania, 25th April-1st May, 1969. N. p., 1970.

[8] Эта концепция использовалась как вождем Альбертом Лутули, в то время руководителем АНК (см.: Suttner R. Op. cit. P. 25), так и теоретиком ЮАКП, Джеком Саймонсом: Simons H.J. Struggles in Southern Africa for Survival and Equality. London: Macmillan, 1997. P. 126.

стов, многие из которых были руководителями АНК[9]. Расовое равенство и «интернационализм» должны были прийти позже, через какой-то промежуток времени, на второй стадии борьбы, после уничтожения существовавших социально-экономических структур и восстановления исторической справедливости.

Противоречие между двумя видениями решения национально-расового вопроса заключалось в том, что по мысли авторов *Хартии свободы,* национальная и социальная революция могли произойти только одновременно. По мысли авторов *Стратегии и тактики,* национальная революция могла предшествовать социальной. Однако в обоих случаях «нерасовость» могла наступить только в результате социальной революции.

Палло Джордан, главный специалист АНК по расовым, этническим и национальным проблемам в то время, писал: «конкретные исторические обстоятельства» Южной Африки «диктуют, что только новая концепция нации, которая не принимает в расчет ни этническую, ни лингвистическую принадлежность, ни цвет кожи, согласуется с устремлениями угнетенных... Целью национального освободительного союза, таким образом, является инклюзивный национализм, который стремится сплести воедино разные нити южноафриканского населения в единую нацию, определяемую общей лояльностью к единой Отчизне»[10].

Однако одной только лояльности для членства в единой нации было недостаточно, поскольку эта нация должна была строиться в соответствии с видением АНК. Джордан писал, что в результате «завоевания власти народными классами» и после создания этими классами необходимой материальной и политической базы возникнет «общий, нерасовый, неэтнический, патриотизм»[11]. Те же, для кого идеология «народных классов» неприемлема (например, писал Джордан, «закоренелые расисты»), «исключают сами себя».

Представления Джордана об «устремлениях угнетенных», однако, не нашли отражения в теории и практике АНК, особенно после его прихода к власти. По словам Эверата, «АНК должен был балансировать между африканским национализмом и нерасовостью. Вряд ли стоит удивляться тому, что они оставили нерасовость как пассивное моральное утверждение очевидной и объединяющей оппозиции расизму, в то время как мотором освободительной борьбы стал африканский национализм, поскольку африканцы составляли подавляющее большинство рядовых бойцов»[12].

Пока все эти определения оставались теорией, ее противоречивость оказалась даже полезна для АНК с пропагандистской точки зрения как за рубежом, так и внутри страны. В конце 80-х годов, когда АНК вел широкую пропагандистскую кампанию за международный бойкот ЮАР, и особенно в начале 90-х, во время его переговоров с Национальной партией о будущем устройстве страны, «нерасовость и неэтничность» его программы оказались привлекательными как для международной аудитории, так и для большинства южноафриканцев. Что до «национально-демократической революции», то в то время «демократическая» часть этого лозунга, казалось, почти вытеснила его «национальную» часть. Но с установлением нового демократического порядка идея первостепенности национального освобождения и второстепенности создания единой (пусть даже идеологически определяемой) нации оказала важнейшее влияние на национальную политику АНК и на этнорасовые отношения в стране.

В первые три года после прихода АНК к власти, пока Мандела оставался руководителем партии, идеи национального примирения и нерасовости оставались в силе. «Позитивные действия»[13] в государственном секторе (замена белых государственных служащих черными) были согласованы заранее, и белая общественность была к ним готова. Многие наивно полагали, что на этом национально-демократическая революция и закончится, и наступит новое, «нерасовое», будущее. Очевидно, они не читали основополагающих документов АНК, или не приняли их всерьез. АНК видел ситуацию иначе. Поскольку, вопреки ожиданиям теоретиков Компартии и многих в АНК, капитализм не исчез с падением апартеида, новое общество приходилось строить постепенно. Это и было конечной целью НДР. Но для ее достижения нужно было сначала решить задачи первой, «национальной», ступени революции.

Ответ на вопрос, как именно это сделать, дала национальная конференция АНК 1997 г., когда президентом организации бы избран Табо Мбеки. Конференция приняла новую программу, в сущности положившую конец короткому периоду национального примирения. Программа, также называвшаяся *Стратегией и тактикой АНК,* провозглашала «стратегической целью НДР» построение «единого, нерасового, несексистского демократического общества». Эта цель, говорилось в документе, могла быть достигнута только через «освобождение всех черных вообще и африканцев в частности, от политического и экономического рабства», а не через установление

[9] К.Н. Брутенц, заместитель главы Международного отдела ЦК КПСС и один из авторов советской теории национально-освободительной революции, писал, что этот термин был «предложен КПСС», затем «широко принят» международным коммунистическим движением и, наконец, «широко использовался на Международном совещании коммунистических и рабочих партий» в 1960 г. (Brutents K.N. National Liberation Revolutions Today. Some Questions of Theory. Part 1. Moscow: Progress Publishers, 1977. P. 146–147.)

[10] Jordan P. The National and Colonial Questions in South Africa. A Survey // Report on the ANC–Soviet Social Scientists Seminar. Moscow, February 21st–24th, 1989. Part 1. N. p., n. d. P. 12.

[11] Ibid. P. 32.

[12] Everatt D. Op. cit. P. 16.

[13] Affirmative action.

«формальной демократии при поддержке рыночных отношений». Все это было повторением прежних положений, но в новых условиях они означали, что АНК, теперь уже в статусе правящей партии, будет продолжать борьбу за достижение прежних целей национально-демократической революции. Первый шаг к достижению этих целей АНК видел в том, чтобы «разорвать связь между расой и классом», т. е. в перераспределении собственности и создании африканской буржуазии. Что до нации, то идеологические определения были отброшены. Южная Африка, говорилось в документе, должна стать африканской нацией, базирующейся на единении различных африканских идентичностей. Не-африканцы могли стать членами этой нации, только если они отвергали свою собственную идентичность и принимали африканскую. Что именно под этим подразумевалось, программа не указывала[14].

В сущности эта программа означала отказ от идеи нерасовости в обозримом будущем. С этого времени «национальная» часть НДР начала все более уверенно наступать на «демократическую» ее часть, и АНК вступил на путь расовой трансформации общества. Южная Африка сегодня в большой степени является продуктом этой расовой трансформации.

Авторы следующей *Стратегии и тактики АНК*, принятой десять лет спустя, в 2007 г., и дословно повторявшей те же положения, похоже, сожалели о том, что Южная Африка «все еще очень далека от идеала общества национальной демократии. Механизмы управления богатством и доходом, ловушка бедности, доступность возможностей и т. д. – все это в основном определяется, как и при апартеиде, на базе расы и пола»[15].

Но ведь именно политика правящей партии, формулируемая тем же самым документом, определяет механизмы управления богатством и доходом, как и доступность возможностей на базе расы. Национально-демократическая революция, являющаяся официальной политикой АНК, основана на расовом перераспределении. Это означает, что АНК надеется каким-то образом создать нерасовое общество через углубление, закрепление и институализацию расового подхода. Создается впечатление, что руководство АНК то ли искренне не понимает сюрреалистического различия между своими заявленными целями и средствами их достижения, то ли считает всю нерасовую софистику пропагандой, направленной теперь не на наивных белых южноафриканцев, но на доверчивую международную общественность.

Стратегия и тактика, принятая в 2012 г., определила цель АНК как «формирование единой инклюзивной южноафриканской нации, в которой множественные идентичности, базирующиеся на признаках класса, пола, возраста, языка, географического местоположения и религии, являются источником силы и вкладом в многообразие континента и всего человечества». Никакие этнокультурные характеристики этой нации больше не упоминались.

Более того, программа объявляла, что АНК переходит ко второй ступени НДР и создания национально-демократического общества. Это означает, говорилось в документе, что нужды бедноты станут определяющими и дадут «активную и лидирующую роль» в развитии экономики государству[16].

Сложное и путаное определение роли и характера государства, которому отводится главная роль в создании «национально-демократического общества», мало что добавляет к пониманию смысла этого документа. Его можно было бы интерпретировать как возвращение АНК к идее создания единой нации через радикальную трансформацию социальной структуры общества, если бы главным механизмом этой трансформации не было вновь названо «освобождение африканцев в частности и черных вообще от политического и социально-экономического рабства»[17]. В такой интерпретации вторая ступень означала все ту же расовую трансформацию, только при еще более активном вмешательстве государства. Неудивительно, что эта программа начиналась подтверждением верности предшествующего документа, *Стратегии и тактики 2007 г.*, и включала его полный текст.

Политика

Размонтирование системы апартеида началось задолго до 1994 г., и *de-facto* даже до 1990 г., до речи Де Клерка. Однако юридически она была отменена только переходной конституцией 1993 г. В этой конституции говорилось о необходимости позитивных действий, особенно в государственном секторе, с целью приведения его в соответствие с «демографическим составом населения». Но содержала она и различные меры, защищавшие права тех, кто уже находился на государственной службе, и нацеленные на независимую оценку пригодности вновь нанимаемых служащих. Одной из таких мер было создание независимой Комиссии государственной службы, через которую проходило увольнение служащих в государственном секторе. Уже в 1994 г. АНК попытался передать некоторые функции этой комиссии государственным учреждениям, что, конечно, не могло не повлиять на независимость принимаемых решений[18].

Уже с 1996 г. руководство АНК начало обвинять белых как общину в попытках сохранить свои привилегии и подорвать его, АНК, демократические за-

[14] ANC Strategy and Tactics, as amended at the 50th National Conference, December 1997. URL: http://www.anc.org.za/show.php?id=2424

[15] 52nd National Conference: Adopted Strategy and Tactics of the ANC. Building a National Democratic Society. URL: http://www.anc.org.za/show.php?id=2535 (Point 98).

[16] ANC. Unity in Action towards Socio-Economic Freedom. Strategy and Tactics of the ANC. December 2012. P. 4.

[17] Ibid.

[18] ANC. Report on the 49th National Conference, Bloemfontein, December 1994. Johannesburg: Department of Information and Publicity, 1995.

воевания[19]. Эти обвинения участились после того, как Национальная партия покинула Правительство национального единства, хотя в то время оппозиции основным направлениям курса АНК в стране практически не было. За новую конституцию, принятую в 1996 г., проголосовало абсолютное большинство членов парламента, и ее приняли и одобрили все группы населения Южной Африки.

Конституция утвердила и упрочила базовые принципы законодательства страны, которые все политические партии и все политические силы считают либерально-демократическими (хотя отношение к этим принципам различается). Среди этих принципов – равенство граждан перед законом и равенство прав, в том числе прав собственности. Однако Билль о правах предусматривал возможность дискриминации в пользу тех, против кого дискриминация применялась прежде. В нем говорилось:

9. (2) Под равенством подразумевается полное и равное применение всех прав и свобод. С целью достижения равенства могут иметь место законодательные и другие меры, направленные на защиту и продвижение интересов тех лиц или категорий лиц, по отношению к которым применялась несправедливая дискриминация.

9. (3) Государство не может применять прямую или косвенную дискриминацию против кого бы то ни было на основании расы, пола, секса, беременности, состояния в браке, этнического или социального происхождения, цвета кожи, сексуальной ориентации, возраста, инвалидности, религии, совести, верований, культуры, языка и рождения...

9. (5) Дискриминация на основании одного или нескольких признаков, перечисленных в подсекции (3), является несправедливой, если не установлено, что такая дискриминация справедлива[20].

Конституция не содержала никаких гарантий прав меньшинств: в то время считалось, что эти права достаточно гарантируются статьями, защищающими индивидуальные права граждан. На практике это означало, что, имея огромное большинство в парламенте, АНК сможет провести любой закон. Это большинство и должно было решать, какой закон является дискриминационным, а какой нет. Если до принятия конституции термин «трансформация» понимался, прежде всего, как процесс структурных перемен основных государственных институтов, то теперь он стал употребляться только в смысле изменения расового состава служащих.

Еще до принятия конституции правительство начало обвинять Комиссию государственной службы в том, что она препятствует «трансформации» государственной службы. В 1996 г. штат Комиссии был резко уменьшен, и многие ее функции были переданы руководству министерств и ведомств, к тому времени состоявших почти исключительно из членов руководства АНК[21]. В том же году был принят закон, в соответствии с которым госслужащие, решившие уйти на пенсию до достижения пенсионного возраста, получали надбавки к пенсиям[22]. Фактически этот закон был призван вытеснить из государственных учреждений белых служащих и освободить места для их чернокожих сограждан.

В 1997 г. поправки к Закону о государственной службе практически отменили такие критерии, как квалификации и заслуги при назначении кандидатов на посты в государственном секторе. В новой версии закона упоминалась только необходимость учитывать «подготовку, навыки, компетенции и знания» кандидатов, а также тот факт, что «государственная служба должна в основном представлять состав южноафриканского населения, в том числе с учетом расы, пола и инвалидности»[23]. Поскольку степень «подготовки, навыков, компетенций и знаний», необходимых для назначения на тот или иной пост, не была определена, «исправление дисбалансов прошлого» становилось единственным решающим фактором при назначении на работу.

Эти законы привели к массовому оттоку квалифицированных и опытных госслужащих. За период с мая 1996 по сентябрь 1997 г. более 48 тыс. служащих центральных и провинциальных государственных учреждений и около 15 тыс. учителей взяли свои пенсионные пособия и покинули службу, иногда добровольно, а иногда под давлением. Большинство, но не все, были белыми[24]. За 1997–1998 гг. практически все высшее руководство армии, военной разведки и разведывательной службы было также сменено.

Руководство АНК, очевидно, полагало, что освободившиеся места будут быстро заполнены квалифицированными кадрами из среды чернокожего населения. Но во многих случаях таких кадров просто не было, так что зачастую назначались люди без достаточных квалификации или опыта. Иногда посты просто оставались вакантными. Все это препятствовало нормальному функционированию государственной службы, особенно в ситуации, когда значительно большее, чем прежде, число граждан получило доступ к услугам государственных учреждений.

Зачастую при отсутствии местных черных кандидатов на ту или иную должность некоторые учреждения, прежде всего университеты и государственные и полугосударственные корпорации (не говоря уже о

[19] ANC. Report on the 49th National Conference, Bloemfontein, December 1994.

[20] Constitution of the Republic of South Africa, 1996. Chapter 2: Bill of Rights. Section 9 (2). Разделы 25 (5) и 25 (6) предусматривают возвращение земли и другой собственности, экспроприированной в годы апартеида.

[21] Business Day. 26.02.96.

[22] Business Day. 12.02.97.

[23] Government Gazette. Vol. 338, No. 18366. P. 16 (Public Service Laws Amendment Act, no. 47 of 1997, section 11).

[24] National Assembly. 5.10.98. Цит. по: Myburgh J. The Last Jacobins of Africa. Thabo Mbeki and the making of the new South Africa. 1994–2002. Manuscript. Chapter 3. P. 111.

частном бизнесе), прибегали к практике назначения чернокожих иностранцев, даже при наличии местных белых кандидатов с равной или более высокой квалификацией и большим опытом. Такой дискриминации могли подвергаться не только белые, но и представители других меньшинств – индийцы и цветные[25].

Упоминавшаяся выше конференция АНК 1997 г. приняла две резолюции, значительно ускорившие процесс расовой трансформации и определившие формы ее практического воплощения. Первая из них касалась «структурной трансформации государства», вторая утверждала необходимость установления контроля партии над назначением ее кадров, их продвижением по службе и деятельностью[26]. Резолюции утверждали, что АНК должен играть «лидирующую роль во всех центрах власти»[27], что практически означало признание партией своего намерения контролировать все государственные институты, даже те, которые считаются независимыми.

В конце 90-х годов было принято несколько законов, направленных на законодательное закрепление принципа «демографической репрезентативности» в государственной службе и, шире, в государственном секторе в целом. Их смысл сводился к тому, чтобы привести расовый состав служащих каждого института государственной службы на каждом уровне в соответствие с расовым составом населения.

В июле 1997 г. министерство образования опубликовало *Белую книгу о трансформации высшего образования*, которая рекомендовала «приведение состава студентов в соответствие с демографическими реалиями всего общества. Главным фокусом любой стратегии роста и обеспечения равенства должно быть увеличение набора и выпуска черных студентов вообще и африканцев, цветных и женщин в частности, особенно в тех программах и на тех уровнях, где они недостаточно представлены»[28]. Документ немедленно привел к введению расовых квот и повышению требований для белых студентов, особенно на юридических, медицинских, инженерных и бухгалтерских факультетах и на факультетах подготовки менеджеров.

Белая книга 1997 г. о позитивных действиях в государственной службе[29], как и *Закон о равенстве при найме на работу* 1998 г. требовали ускорения процесса расовой трансформации и предлагали конкретные шаги в этом направлении. Закон о равенстве при найме на работу, оказавший особенно большое и неблагоприятное влияние на политику найма в стране, утверждал необходимость «введения мер позитивных действий для компенсации ущерба, нанесенного при найме на работу определенных групп, и с целью предоставления им равного представительства во всех категориях и на всех уровнях занятости»[30]. Этот закон впервые требовал демографической репрезентативности на всех уровнях не только в государственных учреждениях, но и в частном бизнесе, а именно во всех организациях и на всех предприятиях, штат которых превышал 50 человек. Работодателей обязывали представить государству планы выполнения их предприятиями требований закона и затем отчеты о выполнении этих планов. Исключения были сделаны для армии, Национального разведывательного агентства и Южноафриканской службы безопасности[31].

Похоже, что эти меры, направленные на исправление исторической несправедливости, основывались то ли на идеалистических, то ли просто на ошибочных представлениях. Авторы этих документов должны были понимать, что при отсутствии большого числа высококвалифицированных работников-африканцев предусматриваемые ими меры ударят по их собственному электорату. Но они, очевидно, верили, что пул таких работников существует. В 2007 г. Джимми Маньи, в то время председатель Комиссии равенства при найме на работу, завил, что нехватка квалифицированной рабочей силы – миф[32].

Правительству пришлось, однако, признать, что Маньи был не прав, что нехватка квалифицированной рабочей силы – реальность и что она препятствует эффективной работе государственной службы. Были введены различные меры для исправления этой ситуации, но ни одна не принесла ощутимых результатов. Во-первых, нанесенный ущерб заключался не только в том, что государственные учреждения лишились десятков тысяч квалифицированных кадров, но и в том, что была прервана традиция ведения дел в каждом из них, особенно на провинциальном и местном уровнях, так что даже хорошо подготовленные новые служащие просто не имели ни опыта, ни знаний, необходимых для практической работы. Во-вторых, корень проблемы – политика позитивных действий в том виде, в каком ее проводит АНК, не была ни отменена, ни модифицирована.

Законы о позитивных действиях привели к поистине фантастическим попыткам расовой инженерии.

---

[25] Автору довелось быть свидетелем подобной практики во время работы в Университете Дурбан-Вествил в ЮАР в 1992–2002 гг. Одним из примеров дискриминации индийцев может служить затеянное министерством транспорта расследование Фонда дорожных аварий в провинции Квазулу-Натал, обвиненного в том, что в его штате было слишком много индийцев. Это считалось недопустимым даже в этой провинции с ее большим индийским населением (The Mercury. 21.11.97).

[26] 50th National Conference Resolutions of the ANC. December 1997.

[27] All Power to the People!: Building on the Foundation for a Better Life. Draft Strategy and Tactics of the African National Congress. July 1997.

[28] Education White Paper 3. A Programme for the Transformation of Higher Education. Department of Education // Pretoria. 24 July, 1997. Point 2.24.

[29] Ibid.

[30] Republic of South Africa. Employment Equity Act. No. 55 of 1998, chapter 1–2(b).

[31] Op. cit. Chapter 1–4(3).

[32] Pretoria News. 23.05.07.

Так, целью плана «расовой репрезентативности» в полиции на 2007–2010 гг., подписанного тогдашним комиссаром полиции Джеки Селеби, было повышение доли африканцев, занимающих высшие административные посты, с 50 до 79 % «в идеале», но до 67,6 % «реалистически». Доля индийцев на тех же постах должна была быть уменьшена с 6,99 до 2,5 % «в идеале» и до 5 % «реалистически». Такие же калькуляции были произведены для каждого из уровней полицейской службы и для самых разных категорий населения, как то «индийские женщины», «цветные мужчины», «цветные женщины» и т. д. Каждое подразделение службы вплоть до каждого полицейского участка вырабатывало свои собственные планы в рамках этой инструкции[33]. Преступность в стране тем временем все больше выходила из-под контроля.

В 2003 г. был принят *Закон о наделении черных большей экономической властью*[34], направленный на развитие бизнеса и увеличение возможностей найма в бизнесе среди черного населения. Закон вводил «коды хорошей практики» для всех видов деятельности в частном секторе, от управленцев до самого низшего уровня служащих. Собственникам компаний и предприятий предлагалось обзавестись партнерами – компаниями, принадлежащими черным владельцам, – и передать им часть основных функций своего бизнеса. На управленческом уровне компаниям предлагалось набирать как можно больше черных менеджеров. Компании обязали производить определенную часть закупок сырья или товаров только у фирм, владельцами которых были черные граждане. На среднем и низшем уровнях найма действовали законы о равенстве при найме на работу и вводились новые законы об обязательном повышении квалификации по месту работы[35]. Выполнение кодов должно было постоянно контролироваться. Оно давало компаниям определенное количество очков, без которых они не могли надеяться получить выгодные контракты от правительства.

Правительство оставило, однако, определение «расы» кандидатов при найме на работу работодателям, что, конечно, чрезвычайно затрудняет их задачу, поскольку правительство в любой момент может оспорить степень «черности» нанимаемых кандидатов и деловых партнеров.

Пока что самым ощутимым результатом политики наделения экономической властью черного населения стало лишь появление прослойки черных миллионеров и небывалый расцвет коррупции. Положения большинства населения, в прошлом подвергавшегося дискриминации, это не изменило. Более того, в ситуации, когда компания не может выбирать своих партнеров, определять, где и что ей закупать и кого нанимать, и даже распоряжаться по своему усмотрению своей собственностью, усугублявшейся негибким трудовым законодательством и коррупцией, начался отток капиталов и, следовательно, потеря рабочих мест.

В целом эта политика, направленная на формирование «среднего класса», – класса хорошо образованных, независимых черных предпринимателей, призванного удовлетворить нужды растущей экономики в квалифицированной рабочей силе, не оправдала себя. Она привела лишь к созданию малообразованной, но жадной элиты, полностью зависимой от политических связей и от способности АНК продолжать политику расового перераспределения. Кроме того, она привела к созданию клиент-патронной системы, пронизавшей общество. Как бы ни малы были крохи, получаемые низами, за каждой «удачей», как правило, стоит патрон, занимающий какое-то, пусть даже самое скромное, положение на административной лестнице. Исключения из этого правила есть, но АНК создал систему, которая определяет правило. Система перестанет работать, как только ресурсы для расового перераспределения будут исчерпаны.

Первые сбои в ее функционировании уже происходят. В некоторых случаях органы местного управления оказались полностью недееспособными из-за нехватки кадров, и центральному правительству пришлось взять их под свой контроль. Некоторые аппараты местного управления и даже муниципалитеты оказались банкротами. В 2013 г. одним из таких банкротов была целая провинция, Лимпопо[36]. Коллапс государственной службы привел к воинственным протестам, а в некоторых случаях – к ксенофобской агрессии в отношении выходцев из других стран Африки, которые, по мнению нападавших, были виновны в нехватке ресурсов и в безработице. Но пока не похоже, что все это сильно беспокоит правительство.

Одним из ресурсов расового перераспределения считается земля – коммерческие фермы, принадлежащие белым фермерам. До последнего времени передача ферм черному населению осуществлялась на основании законов о реституции земли, экспроприированной у него с 1913 г., и только в случае наличия документов, подтверждавших экспроприацию. Белым фермерам выплачивалась компенсация по рыночной цене (хотя и определяемой правительством). Несмотря на относительную мягкость этих мер, такая политика привела к резкому сокращению числа ферм. Реституция и негибкое трудовое законодательство создавали атмосферу неопределенности, в которой фермеры предпочитали продавать свои фермы и уезжать в соседние страны, где нужен был их опыт и выращиваемые ими продукты. В 1994 г. в ЮАР было 120 тыс. коммерческих ферм, к 2011 г. осталось 37 тыс. Средний возраст фермеров составлял тогда 60 лет[37]. Нет никакого сомнения, что их число с тех пор сократилось.

[33] Business Day. 1.03.07.

[34] Broad-Based Black Economic Empowerment Act, 2003 // Government Gazette. 9 January 2004. No. 25899.

[35] DTI. South Africa's Economic Transformation. A strategy for Broad-Based Black Economic Empowerment. N. d.

[36] Business Day Live. 4.09.2013. URL: http://www.bdlive.co.za/opinion/columnists/2013/09/04/ten-bankrupt-south-african-public-institutions

[37] Times. 04.04.11.

Еще одна проблема заключалась в том, что более 90 % ферм, переданных чернокожим, стали непроизводительными[38]. В 2011 г. представитель министерства сельского развития и земельной реформы заявил, что эта проблема правительству известна, и что оно принимает все меры, чтобы помочь новым фермерам поддерживать коммерческий характер свих ферм. «Через пять лет мы этого добьемся», – сказал он[39]. Однако пока никаких признаков того, что проблема решается, нет.

Расовая трансформация: новый этап

Стратегия и тактика АНК, принятая на его национальной конференции в 2012 г., одобрила два противоположных направления развития страны. Одно определялось Планом национального развития, опиравшимся на рыночные механизмы. Второе было связано с углублением НДР через механизмы расового перераспределения. Очевидно, что на практике правительство могло выбрать только одно из этих направлений. Законотворчество правящей партии не оставляет сомнения в том, что предпочтение было отдано второму.

*Закон о равенстве при найме на ра*боту 2013 г. объявлял более суровые меры наказания для тех компаний, которые не справлялись с расовыми квотами, например штраф в размере 10 % годового оборота. Это могло привести многие компании к банкротству[40]. Независимо от того, где именно (в какой провинции) находится компания, этнорасовый состав ее высших управленческих кадров должен отражать национальную демографию страны. В больших компаниях даже состав остальных работников должен отражать среднее арифметическое между национальной и провинциальной демографией[41].

На практике это означает дискриминацию, например, цветных, составляющих 51 % экономически активного населения в провинции Западный Кейп, но только 11 % экономически активного населения всей страны. Чтобы выполнить требования нового закона, компании, расположенные в Западном Кейпе, вынуждены «импортировать» африканцев и отказывать в продвижении по службе и найме на работу местному цветному населению. То же самое – с индийцами в провинции КваЗулу-Натал, где они составляют 11 % экономически активного населения, но только 3 % по всей стране. По логике закона в национальном масштабе 6,6 % высших управленческих постов, занимаемых индийцами, – уже «переизбыток»[42].

Дискриминационные решения при приеме на работу или продвижении по службе, основанные на расовых квотах, несколько раз оспаривались в южноафриканских судах. Таких случаев было немного, т. к. чаще всего компании находили иные поводы для отказа в найме или в продвижениях по службе. Суды каждый раз выносили решение в пользу истцов на основании того, что расовые квоты противоречат конституции (хотя позитивные действия без квот соответствуют конституции). Однако в сентябре 2014 г. Конституционный суд страны вынес решение против подполковника полиции Ренаты Барнард, которой дважды отказывали в продвижении по службе на том основании, что квоты по ее расовой принадлежности (она – белая) на уровне должности, на которую она претендовала, заполнены. Оба раза Барнард была лучшим кандидатом, рекомендованным отборочной комиссией[43]. Судьбоносное решение Конституционного суда по делу Барнард закрепило законность расовых квот в законодательстве новой «нерасовой» Южной Африки.

Поправки к Закону о широком наделении властью черного населения, принятые в том же 2013 г.[44], объявляют преступлением практику «фронтирования», т. е. заключения сделок с компаниями, объявляющими себя «черными», но в действительности принадлежащими белым предпринимателям, нанимающим нескольких фиктивных или полуфиктивных черных директоров, менеджеров и т. д. Такое преступление может караться тюремным заключением до 10 лет или штрафом в 10 % годового оборота.

С 2015 г. министерство труда и промышленности распространило новые «коды хорошей практики», принятые вместе с этим законом[45], на все компании, в том числе мелкие, с оборотом от 10 до 50 млн рандов. Все эти компании должны выполнять все требования закона на всех уровнях, включая собственность компании.

Поправки к *Закону о реституции земельных прав* 2013 г.[46] продлили период, в течение которого лица или группы лиц могли подать заявки на реституцию земли, принадлежавшей их предкам, до июня 2019 г. (В соответствии с предыдущим вариантом закона прием таких заявок закончился в декабре 1998 г.) Правительство ожидает, что будет подано около 380 тыс. новых заявок, и что их удовлетворение будет стоить

[38] См., напр.: Jager D. de. Land Redistribution: the value of commercial agriculture in South Africa // Solidarity Magazine. 31.07.07. No. 4.

[39] Times. 04.04.11.

[40] Employment Equity Amendment Act 2013. Act No. 47 of 2013 // Government Gazette. Cape Town, 16.01.14. Vol. 583, No. 37238.

[41] Staatskoerant. 28.02.14. No. 37338. Government Notice. Department of Labour. 28 February 2014, No. R. 124. Employment Equity Act, 1998 (Act 55 of 1998 as Amended). Draft Employment Equity Regulations, 2014.

[42] Jeffery A. The ANC Government's War on Economic Rationality // Politicsweb. 27.03.14.

[43] The Citizen. 02.09.14.

[44] Broad Based Black Economic Empowerment Amendment Act, 2013. Act No. 46 of 2013 // Government Gazette. Cape Town, 27.01.14.Vol. 583, No 37271.

[45] Broad Based Black Economic Empowerment Act (53/2003): issue of codes of good practice // Government Gazette. 11.10.13. Vol. 580, No 36928.

[46] Restitution of Land Rights Amendment Bill // Government Gazette. Pretoria, 23.05.13. Vol. 575, No. 36477.

180 млрд рандов. Таких средств для выплаты компенсации, даже по заниженным ценам, у правительства нет, так что для финансирования этого проекта нужно было найти иной механизм.

Такой механизм явился частью *Законопроекта о стимулировании и защите инвестиций* 2013 г.[47] В соответствии с этим законом ни одна компания, южноафриканская или иностранная, не может требовать компенсации за экспроприацию, пока ее деятельность не будет приведена в соответствие со всеми южноафриканскими законами, в том числе с требованиями законов о равенстве при найме на работу и о наделении широкой экономической властью черного населения. Если компенсация будет выплачена, то она должна быть «справедливой и правильной», но она не обязательно должна отражать рыночную стоимость собственности. Компенсация не будет выплачиваться, если государство решит, что «лишение собственности» не является «актом экспроприации». Так происходит, например, когда государство экспроприирует собственность, но «не становится ее владельцем», и когда «стоимости капиталовложения не нанесен непоправимый ущерб». Передача ферм новым владельцам со всей очевидностью подпадает под такое определение «лишения собственности» без экспроприации.

Нет никакого сомнения в том, что законопроект нацелен на ликвидацию белых фермеров как класса, причем в рекордно короткие сроки. Без гарантий собственности и даже компенсации при ее экспроприации никто из них не будет вкладывать средства и силы в развитие ферм. Многие попытаются продать их до того, как законопроект станет законом, или до того, как этот закон вступит в силу. Те, кто не хочет продавать фермы по заниженным ценам, пытаются откупиться от местного руководства АНК в ожидании лучших времен[48].

Новый план перераспределения земельной собственности, *Укрепление относительных прав людей, работающих на земле*[49], сформулированный министерством сельского развития и земельной реформы, показал, насколько полезен этот законопроект для целей расовой трансформации. Фермерам предлагалось передать половину территории фермы своим рабочим. Эта земля должна быть распределена между рабочими пропорционально числу лет, которые они отработали на ферме. 10 лет – 10 %, 25 лет – 25 и т. д. В соответствии с этим планом рабочие становились соуправляющими фермы, причем доля каждого должна быть равна его доле в собственности и производстве.

По этому плану правительство должно «выкупить» ту половину ферм, которая перейдет к рабочим, но эти средства пойдут не на выплату компенсации фермерам, поскольку, хотя фермеры и лишатся этой собственности, их земля не будет экспроприирована государством. Деньги будут вложены в «фонд инвестирования и развития, которым будут владеть все стороны, составляющие новый режим собственности. Фонд будет использоваться для развития управленческих и производительных навыков новых собственников, а также для дальнейшего развития ферм и для выплат тем, кто не захочет участвовать в новой системе». Более того, фермеры обязаны будут обучить рабочих управленческим навыкам и будут нести полную ответственность за «поддержание и обслуживание ферм, в том числе за то, что у работников на земле будут приличные жилищные условия и пристойная зарплата». Фермеры должны будут также платить подоходный налог и коммунальные платежи, «в то время как рабочие будут освобождены от таких юридических тягот».

Гугиле Нквинти, министр сельского развития и земельной реформы, полагает, что «моральным основанием для этих предложений является тот факт, что у сограждан-южноафриканцев (белых фермеров), которые пользуются плодами войн, приведших к лишению земли их черных собратьев, а также политики расовой сегрегации, законов колониальных режимов и режима апартеида, есть моральный долг и ответственность за восстановление справедливости и усилия по национальному примирению». Поразительно, но министр полагает, что его план ничем не угрожает ни праву собственности фермеров на землю, ни обеспечению страны продуктами питания, которое, как он пишет, «должно поддерживаться все время»[50].

Конечно, начавшись в государственном секторе, промышленности и сельском хозяйстве, расовая трансформация не может на этом остановиться. Она неминуемо проникнет во все поры общества – и так оно и происходит.

В Белой книге о спорте и отдыхе 2013 г. говорилось, что «расовый состав национальных команд не должен диктоваться, и национальным спортивным федерациям не нужно предписывать, как именно набирать свои команды. Отбор кандидатов в национальные команды должен производиться в соответствии с достоинствами кандидатов. Трансформация должна осуществляться на школьном и юношеском уровнях, где может быть подготовлена широкая база спортсменов для будущего отбора на более высоком уровне».

Несмотря на эти четкие рекомендации, министр спорта, Фикиле Мбалула, объявил, что все спортивные команды должны иметь 60 % черных игроков, и что «несоблюдение новых квот приведет к тому, что федерации и спортивные объединения будут лишены финансовой поддержки правительства»[51].

Но если южноафриканский спорт будет «трансформирован» таким образом, то страна может ока-

---

[47] General Notice. Notice 1087 of 2013. Department of Trade and Industry. Promotion and Protection of Investment Bill, 2013 // Staatskoerant. 1.11.13. No. 36995.

[48] Это утверждение – результат разговоров автора с фермерами на юге провинции КваЗулу-Натал (район от Порт Шепстона до Порт Эдварда).

[49] Department of Rural Development and Land Reform. Republic of South Africa. Draft Proposal. Strengthening the Relative Rights of People Working on the Land. Policy Proposal. Tuesday, 30.07.13.

[50] Steward D. Land Expropriation: Why Stop at 50%? // Politicsweb. 9.04.14.

[51] Times. 7.04.14.

заться исключенной из многих международных спортивных организаций, которые запрещают какие бы то ни было формы расовой дискриминации среди своих членов. Вряд ли от этого выиграют молодые чернокожие игроки, стремящиеся участвовать в международных соревнованиях. Они вполне способны делать это без всяких квот.

В 2010 г. Правин Гордан, министр финансов, сказал, что «политика наделения черных экономической властью не сделала Южную Африку более справедливой и успешной страной»[52]. Были в АНК и другие видные деятели, критиковавшие расовую трансформацию, и особенно законы о наделении черных экономической властью. Среди них – Лоренс Мавундла, президент Объединенной национальной африканской палаты торговли и промышленности, Молетси Мбеки, видный общественный деятель и брат бывшего президента страны, и даже Гведе Манташе, генеральный секретарь АНК[53]. Но руководство партии продолжает свою линию.

До недавнего времени самая решительная и последовательная критика расовой трансформации исходила от оппозиции, прежде всего от Демократического союза. Однако в последние годы эта ситуация изменилась. Руководство Демократического союза, ранее бывшего партией в основном «расовых» меньшинств, решило попытаться привлечь часть черного электората АНК, для чего поддержать политику расовой трансформации. В 2013 г. представители Демократического союза в парламенте предложили несколько поправок к *Закону о равенстве при найме на работу* и к *Закону о наделении широкой экономической властью черного населения* и сумели некоторые из них провести, после чего проголосовали за оба. Относительно более мягкие версии этих законов, принимавшиеся ранее, партия отвергала. Только после разгоревшегося в прессе скандала руководство партии решило «согласовать политику ДС по отношению к расе»[54].

Хелен Зилла, в то время – глава партии, не смогла внятно объяснить разницу между подходами АНК и ДС к политике в этом вопросе. Если отбросить софистику, из ее ответов на пресс-конференции следовало, что главное различие заключалось в том, что АНК поддерживает квоты, а ДС их не поддерживает[55]. Но невозможно поддерживать *законы о равенстве при найме на работу* и *о наделении широкой экономической властью черного населения* и не поддерживать расовые квоты. Они являются самой сущностью этих законов.

Перемена в позиции Демократического союза означает, что правящая партия сумела навязать дискурс расовой трансформации всему политически сознательному обществу, включая официальную оппозицию. В стране не осталось ни одной политической организации, которая выступала бы с альтернативной программой искоренения наследия апартеида.

Результаты

Результаты «расовой трансформации» АНК можно оценивать по-разному. Можно говорить о поляризации политических восприятий и даже росте расовой нетерпимости среди разных групп населения, неблагоприятно сказывающемся на политическом климате страны. Можно упомянуть о том, что в конце 1990-х и начале 2000-х гг. страну покинули не меньше полумиллиона высококвалифицированных представителей белой и индийской общин (точных данных нет и не может быть, поскольку в то время южноафриканцы имели право безвизового въезда в Англию). Но можно говорить и о появлении черного среднего класса, не существовавшего прежде, и о том, что ЮАР остается одной из самых стабильных и демократических стран на Африканском континенте.

Но лучше все же, насколько это возможно, попытаться оценить результаты политики правящей партии в цифрах. Стоимость сделок, заключенных в соответствии с законами о наделении экономической властью черного населения с 1998 по 2008 г. оценивается в 550–600 млрд рандов[56]. По южноафриканским масштабам это очень большая сумма. Потрачена она была не на развитие, не на образование и не на создание новых рабочих мест, а на создание черной буржуазии и среднего класса во имя расового перераспределения.

Несмотря на такие затраты, результаты в частном секторе оказались не слишком впечатляющими. С 2002 по 2012 г. доля африканцев, занимающих высшие управленческие посты, выросла с 10 до 12,3 % (доля белых упала с 81,5 до 72,6 %). За этот же период доля африканцев, занимающих высокие управленческие посты, увеличилась с 10,8 до 18,4 % (доля белых упала с 77,9 до 62,4 %). Доля африканцев на постах, требующих профессиональной квалификации увеличилась с 16,2 до 34 % (доля белых упала с 68,6 до 45 %). Доля африканцев, занимающих посты квалифицированных техников, выросла с 35,8 до 55,3 % (доля белых упала с 43 до 25,6 %)[57].

---

[52] Цит. по: Mail&Guardian. 18.01.13.

[53] Ibid. Стоит, вероятно, провести сравнение со сходными дискуссиями в США, где, несмотря на то, что политика позитивных действий применялась значительно дольше, чем в ЮАР, и несмотря на то, что направлена она на поддержку меньшинства, а не большинства, многие подвергают сомнению результативность этого подхода, см., напр.: Colby T. The Massive Liberal Failure on Race. Part 2: Affirmative action doesn't work. It never did. It's time for a new solution. URL: http://www.slate.com/articles/life/history/features/2014/the_liberal_failure_on_race/affirmative_action_it_s_time_for_liberals_to_admit_it_isn_t_working.html

[54] Politicsweb. 24.11.13.

[55] Ibid.

[56] Jeffery A. The Case against Race // Politicsweb. 04.02.13. Долларовый эквивалент этой суммы подсчитать трудно, т. к. за это десятилетие стоимость ранда упала примерно с 4 до 8 рандов за доллар. Однако процесс этот был неровным с падениями, иногда резкими, но и с длительными периодами стабильности на относительно высоком уровне.

[57] Business Day. 11.11.13; 18.11.13.

Невозможно сказать, насколько эти заметные, но скромные сдвиги произошли в результате политики расовой трансформации, избранной правящей партией. Они могли произойти и естественным путем, без законов о позитивных действиях и наделении экономической властью черного населения. Но даже если считать, что эта политика действительно способствовала достижению таких результатов, вопрос о том, насколько эти деньги были разумно потрачены, это все равно не решает. «План Маршалла» в сфере образования, безусловно, принес бы более впечатляющие результаты и послужил бы целям развития всей страны, вместо удовлетворения желаний одного класса.

Результаты расовой трансформации в государственном секторе значительно более впечатляющи. Но цена ее настолько велика, что подсчитать потери для бюджета просто невозможно. Утрата квалифицированных кадров и навыков привели к коллапсу коммунального обслуживания, прежде всего в мелких муниципалитетах и сельских районах. Функционирующие муниципалитеты нанимают армии консультантов – зачастую уволенных представителей меньшинств – выполняющих функции, которые должны были бы выполняться самими работниками, по значительно более высоким расценкам. В 2007 г. в 75 муниципалитетах (из 231) не было ни инженеров, ни техников, ни технологов[58]. В том же году 30 % постов государственной службы были вакантны, т. к. на них просто не было кандидатов. В одном только министерстве земли (так до переименования называлось министерство сельского развития и земельной реформы) было не заполнено около 1000 вакансий[59].

Есть и другие результаты. 16 млн человек, или 30 % населения, получают сейчас различные государственные субсидии и гранты. Для многих это единственный источник существования: безработными являются 36 % населения[60]. Безработица среди молодежи перевалила за 50 %, и цифры эти только растут. Все это отнюдь не свидетельствует о здоровом состоянии экономики, как и о реальной трансформации. Нет никакого сомнения в том, что миллиарды, потраченные на образование, принесли бы значительно лучшие результаты.

«Редистрибутивная» расовая трансформация привела к формированию населения, зависимого от государственных подачек и требующего еще больших. В 2014 г. новая оппозиционная партия, *Борцы за экономическую свободу*, выступающая за национализацию ферм и горнодобывающей промышленности, одним из своих предвыборных требований сделала увеличение размера всех государственных грантов вдвое, и увеличение размера грантов на детей в шесть раз[61]. Сейчас такие гранты выплачиваются родителям на детей до 18 лет. При быстро растущем уровне рождаемости и традициях многоженства государство едва справляется с расходами на гранты даже на их нынешнем уровне.

Созданная всего за несколько месяцев до национальных выборов 2014 г., эта партия все же смогла получить 25 мест в парламенте (6,5 % голосов).

* * *

Трудно не согласиться с утверждением Эверата о том, что «с концом апартеида нерасовость должна изменить экономические основы расизма, но в то же время она должна быть нацелена на пострасовое будущее, в котором граждане смогут выбирать любую из множественных идентичностей... и в котором прогресс не измеряется только в рамках расы»[62].

Проблема только в том, как попасть в это светлое будущее. «Нерасовость» сама по себе ничего изменить не может – ведь это лишь лозунг, и трактовать его можно весьма по-разному. Изменить экономическую базу расизма могут только разные политические силы страны, и, прежде всего, АНК, объявивший нерасовость своей целью. Пока что политика АНК направлена в прямо противоположную сторону: на увековечение расовых категорий, использовавшихся режимом апартеида, расовых стереотипов и социальной инженерии, построенной на расе.

Трудно сказать, использует ли руководство АНК лозунг нерасовости при этом только в пропагандистских целях или верит, как и многие политические комментаторы страны, что его расовая политика – это и есть воплощение нерасовости, поскольку «черный расизм» не существует по определению. Но каковы бы ни были его мотивы, очевидно, что прийти к нерасовости через расизм невозможно.

Надежда на то, что южноафриканцы смогут преодолеть расовые барьеры и вместе строить лучшее будущее страны, существовала очень короткое время: с самого конца 80-х и до середины 90-х годов прошлого века. Сегодня эти расовые барьеры в несколько иной конфигурации, с разочарованием среди белых и возмущением среди черных, почти так же очевидны, как и во времена апартеида. Не приходится сомневаться, что расовое видение трансформации Африканским национальным конгрессом и его расовая политика сыграли огромную роль в закреплении расовых предрассудков и восприятий среди всех групп населения ЮАР и одновременно не привели к существенному улучшению положения черного населения и решению социально-экономических проблем страны.

[58] Sunday Times. 25.02.07.

[59] Mail & Guardian. 5–12.04.07.

[60] Goldman Sachs. Two decades of Freedom. Johannesburg, 2013, quoted by M. Lipton. Is South Africa's Constitutional Democracy Being Consolidated or Eroded? // South African Journal of International Affairs. Vol. 21, No. 1. P. 12.

[61] Politicsweb. 22.04.14.

[62] Everatt D. Op. cit. P. 8.

ЧАСТЬ 4. ВОСТОЧНЫЕ ВАРИАНТЫ КУЛЬТУРНОЙ СЛОЖНОСТИ

А.А. Закурдаев

НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК ПРОДУКТ УПРАВЛЯЕМЫХ ЭТНИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ В КНР

Разговор с обычным китайцем на тему национальной идентичности зачастую бывает коротким, и не потому, что собеседник может не разбираться в нюансах этого вопроса, а в силу его устойчивого определенного культурного самосознания, не терпящего обсуждения его очевидной самоидентификации.

«Вы – китаец?» – «Конечно!» Такой ответ, по-китайски звучащий как «ши дэ!», сопровождающийся несколько протяжной нисходящей интонацией, не оставляет сомнений и как бы риторически обратно вопрошает: «Ты что, не видишь?»

Зато китаец проявит любопытство по отношению к иностранцу, поинтересуется, откуда он, зачем приехал, что знает о Китае, где учил китайский язык и т. д.

«Человек Срединного государства» – таков буквальный перевод слова «чжунгожэнь» («китаец») – считается общим названием для всех людей различной этнической принадлежности, проживавших и проживающих на территории КНР. В определенном смысле его безошибочно можно соотнести с гражданством. Однако правовая принадлежность к государству, документально оформленная в виде удостоверения личности, все-таки *уже*, чем масштаб историко-культурного значения этого слова. За этим названием, употреблявшимся еще две тысячи лет назад, стоит богатая история взаимоотношений восточноазиатских народов, в культурном плане ставших «родственными» друг для друга.

Чжунгожэнь выходит за рамки этничности, его границы меняются вместе с границами китайской цивилизации. Он выступает в роли символического показателя социальной, политической, культурной принадлежности и самоидентификации, но не только – его можно рассматривать в качестве одной из древних концепций, отражающей космогоническую и натуралистическую философию китайцев. В связи с этим взгляд на предмет нашей работы – китайскую национальную идентичность – будет не столько в контексте привычной научной, этнологической, парадигмы, сколько в контексте выше озвученного китайского представления о самих себе. Диалектическое восприятие мира обусловило форму и порядок организации общества, и, исходя из этого, задача, поставленная нами, заключается в попытке проникнуть вглубь китайской национальной идентичности как формы, развивающейся на основе противоречия.

В период, когда глобализация в ее западном понимании сталкивается с ростом противодействия со стороны государств, политика которых направлена на возрождение и развитие национальных самобытных ценностей, тема идентичности становится особенно востребованной, и деятели науки играют большую роль в расшифровке ее как сложного общественного явления. В России данной теме посвящены труды таких авторитетных ученых, как В.А. Тишков, М.Н. Губогло, Е.И. Филиппова, С.В. Соколовский, Л.М. Дробижева, Ю.В. Арутюнян, Т.Г. Стефаненко и многие другие.

Предмет нашего исследования, вероятно, ввиду своей региональной специфичности не столь часто обращает на себя внимание специалистов. Среди отечественных этнологов редким ученым, кто своими работами составил потрясающий портрет китайца, коснулся ряда важных вопросов этногенеза, этнической истории, системы терминов родства, этнонимов, этнического самосознания, является М.В. Крюков. В ином ключе работал российский синолог А.А. Москалев, посвятивший свои исследования национальной политике КНР, в частности доктрине китайской нации, национальным автономиям, проблеме идентификации народов Китая.

Большое количество научных трудов о китайской цивилизации, написанных философами, лингвистами, историками, политологами, экономистами, составляют сокровищницу отечественной синологии, богатство которой свидетельствует о многогранности и глубине интереса исследователей. Несомненно, в этом «океане» знания можно найти множество, пусть фрагментарных сведений, мыслей, наводящих на размышления по данному исследованию, или ссылок на ранее неизвестные источники.

Теоретическая работа по обозначенному предмету в том русле, в каком автор предлагает ее на суд читателя, прежде, как представляется, не имела места. Взгляд на китайскую национальную идентичность через призму традиционного диалектического мировоззрения китайца, а именно китайца-управленца, в какой-то степени является продолжением моей ста-

тьи «Вэнь хуа как концепт китайской цивилизации»[1]. Следует отметить, что если в ней речь шла о национальной идее-стержне, закодированной в древнекитайском словосочетании «вэнь хуа» – «гражданская политика/управление» (ныне слово со значением «культура»), то в настоящей работе – о конкретном социально-политическом явлении, выступающем в качестве объекта той самой гражданской политики, но уже осуществляемой в период коммунистического Китая.

Главный вопрос, обусловленный предметом исследования, состоит в том, что есть форма в китайской культуре, что и как управляет ею? Чтобы вникнуть в суть управления национальной идентичностью, следует вникнуть в суть китайского представления об универсальных законах развития. Исходя из этого, структура работы предполагает три части: философскую, этнологическую и политическую.

Автор не претендует на исчерпывающий ответ, но надеется на дальнейшее более глубокое исследование обозначенного предмета.

Философский аспект

«Идентичность» – понятие, в содержании которого скрывается вся сложность истории человеческих обществ. Она есть принципиальное условие защиты человека, его комплекса знаний, составляющего соответствующую картину мира и систему ценностей; в то же время она есть условие противостояния другой, себе подобной. Пересечение идентичностей, подобно инь и ян[2], неминуемо порождает взаимодействие между ними, когда мирное, когда конфликтное, укрепляет силу одной и ослабляет силу другой. Причем идет речь не только о взаимодействии двух субъектов, имеющих разные идентичности одного порядка (национальная, этническая, религиозная, профессиональная, семейная, гендерная), но и о взаимодействии разных идентичностей во внутреннем мире индивида (гражданская и этническая, профессиональная и семейная, гендерная и религиозная).

Идентичности взаимно дополняют друг друга, питают, побуждают к действию и развитию; их множество образует единое функциональное пространство, в котором в процессе взаимодействия реализуется индивидуальная природа и историческая судьба каждой из них. Идентичность – это и причина, и следствие; это и условие, и само социально-культурное явление, задающее и обуславливающее деятельность вообще.

Такая всеохватывающая концептуальность традиционно характерна для китайской ментальности: любой объект как единое целое функционирует вследствие противостояния противоположностей как внутри себя, так и вовне. Подобный взгляд на мир, прежде всего, связан с верой в Дао (Первоначало, Путь [к нему], Судьба) как вневременного прародителя всех вещей и явлений. Именно Дао в виде противоположностей инь и ян, взаимодействующих друг с другом, пронизывает и обеспечивает развитие всего сущего. Оно может принимать любую форму, изменять ее границы и соответственно внутреннее содержание. Развитие, заданное Дао, по сути, является трансформацией, под которой принято понимать качественное поступательное изменение-обновление формы, и, что важно, человек в этом процессе считается его центральным объектом. Обратим внимание на иероглиф (化), обозначающий трансформацию. Этот знак относится к типу идеограмм и структурно состоит из элементов «жэнь» – «[человек как] инкарнация благой воли Неба [ян] и Земли [инь]» и «хуа» – «трансформация» [как результат взаимодействия Неба и Земли][3]. Согласно древнекитайским представлениям, человек, являющий собой исключительное порождение Неба и Земли – двух контрастирующих постоянных воплощений Дао, также наделен способностью создавать и изменять явления материального мира. При этом он, будучи формой, – лишь звено в бесконечной цепи трансформаций, восходящей к своим прародителям. Вся жизнь человека – это следствие изменения предшествующей формы и причина порождения следующей. Этот бесконечный полиморфный поступательный процесс и есть воплощение Дао.

В этой диалектической философии существует одна особенность: рождение последующей формы возможно только при условии взаимодействия предыдущей формы с ее противоположностью, причем в тот период, когда первая находится в активной фазе (фаза ян), а вторая в пассивной (фаза инь). Более того, окружающая обстановка также должна отвечать требованиям инь. Так обеспечивается гармоничное единство противоположностей и созидательный результат их взаимодействия.

Прерогатива на активность одной формы также не является случайной, ведь именно на нее возлагается обязанность наведения и поддержания единого порядка. Именно активная форма (ян) обладает возможностью организовать любой процесс объединения. Чтобы не быть голословным, приведу пример из древнекитайского источника «Люйши чуньцю»[4]:

[1] Этнографическое обозрение. 2014. № 6. С. 92–107.

[2] Инь и ян – древнекитайские религиозно-философские категории, представляющие собой взаимосвязанные противоположности. Как система знания была оформлена в период Весны и осени (770–476 гг. до н. э.). Теория этого учения всесторонне пронизывает разные стороны традиционной китайской культуры: календарь, медицина, каллиграфия, политика, дипломатия, естественные науки.

[3] Шо вэнь цзэ цзы. Толковый словарь китайского языка. Шанхай, 1996.

[4] Люйши чуньцю (Весны и осени господина Люя) – произведение, написанное под руководством выдающегося политика и мыслителя своей эпохи – Лю Бувэя – во второй половине III в. до н. э. В нем были собраны достижения философских школ до Великого объединения народов (первой империи Цинь 220–206 гг. до н. э.).

«Армия не может не иметь командующего, ибо он призван координировать действия ее частей. Государство не может не иметь правителя, ибо он призван координировать действия целой страны. Поднебесная[5] не может не иметь Сына Неба[6], ибо он призван координировать действия всей Поднебесной. Сын Неба обладает основой, чтобы сосредотачивать свою власть. Поэтому правление одного обеспечивает порядок, а правление двух – хаос. Если упряжку из четырех лошадей дать в управление четырем возничим, то ввиду отсутствия единства, они (возничие) не смогут выехать за ворота»[7].

В этом фрагменте наглядно показано, что только при наличии не более одной формы ян (в лице возничего, командующего, правителя, Сына Неба), выступающей в гармоничном единстве с формой инь (упряжка, армия, государство, Поднебесная), можно осуществлять правильное управление. Вместе они способны следовать Дао и обеспечивать развитие его воплощенных форм. Однако чтобы достичь такого единения, ян как доминант должен приобрести авторитет в отношениях со своей противоположностью, но не только и не столько средствами прямого подчинения, сколько инструментами влияния так называемой мягкой силы. При всей жесткости и напористости эта форма содержит в себе природу оппозиции, дающей возможность оптимизировать процесс взаимодействия. Мягкость заключается в почтении, и обладающий силой и властью не должен быть надменен к слабому и беззащитному существу. Мэн-цзы[8] говорил: «Народ поддается нелицеприятности так же легко, как вода, устремляющаяся вниз...»[9] Поэтому почтение следует считать одной из основ взаимодействия противоположностей. Опираясь на него, субординация не вызывает сомнений и воспринимается как вполне естественное явление, отвечающее законам развития природы Дао. В классическом памятнике «Дао Дэ цзин»[10] сказано: «Человек следует законам Земли, Земля – законам Неба, Небо – законам Дао, а Дао – своей сути»[11].

Любой объект, порожденный Дао, всегда находится в паре со своей противоположностью и выступает в качестве инь либо ян. В мире существует множество таких пар, и их количество непрерывно увеличивается, тем самым обуславливая сложность полиморфного мира. Гармоничное взаимодействие инь и ян одной формы обеспечивает ее перспективное развитие с другой формой или формами. В связи с этим китаец видит функционирование мира или его отдельных составляющих, в том числе человека, как совокупное взаимодействие пар противоположностей.

В этом контексте субординация, предполагающая порядок в отношениях между контрастирующими составляющими, обеспечивает гармонию развития формы и ее причастность к деятельности более сложного и высшего почитаемого явления, в структуру которого она встроена. Например, китайцы считали, что основа управления государством заложена в совершенствовании собственного тела, т. е. в развитии теории и практики поддержания в нем равновесия пассивного и активного. С развитием способности управлять своим телом приходит умение управлять семьей, которая в этом философском контексте также представляет собой взаимодействие представителей инь и ян. Постигнутая основа позволяет грамотно управлять более сложными формами – государством и Поднебесной. Одно исходит из другого. Простое составляет сложное. Поэтому для китайца так важно, чтобы «тело принадлежало семье, семья – государству, а государство – Поднебесной»[12].

Таким образом, стержневая основа китайской ментальности, базирующаяся на взаимодействии противоположностей, одна из которых непременно выступает в качестве доминанта, задает модели отношений в социальной, политической, военной, экономической и культурной сферах жизни китайского общества. Многочисленные формы выражения этой основы в ходе своей эволюции абсорбируют в себя все то, что попадает в ее поле влияния, ибо без противостояния невозможно иметь перспективу развития/трансформации.

Традиционный Китай, просуществовавший более двух тысяч лет под знаком взаимодействия инь и ян, был ввергнут в длительный период (1840–1949 гг.)

---

[5] Поднебесная – концептуальное понятие, обозначающее упорядоченное поднебесное пространство, управление которым осуществляется императором Китая как центра мира.

[6] Сын Неба – правитель Поднебесной, чья власть обеспечена мандатом Неба как высшего божественного начала.

[7] Люйши чуньцю / перевод и комментарии Чжана Шуанди. Пекин: Изд-во Пекинский университет, 2000. С. 577, 581.

[8] Мэн-цзы (372–289 гг. до н. э.) – выдающийся мыслитель, просветитель, представитель конфуцианства. Выдвинул концепцию о первостепенной важности народа как основы государства, концепцию о высоких моральных качествах, лежащих в основе политического управления, и обобщил четыре высоконравственные ценности. Его работы оказали огромное влияние на последующее развитие конфуцианской мысли.

[9] Мэн-цзы / предисл. Л.Н. Меньшикова; пер. с китайского, указ. В.С. Колоколова; под ред. Л.Н. Меньшикова. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. С. 108.

[10] Дао Дэ цзин (Канон о Дао и Дэ) – основополагающее сочинение даосизма. Авторство приписывают легендарному Лао-цзы (VI–V вв. до н. э.), раскрывшему содержание ключевых абсолютов бытия Дао (исток всего сущего, Закон развития всех вещей) и Дэ (Дао, воплощенное в сознании, мышлении и поступках).

[11] Дао Дэ цзин: комментарии и примечания на бай хуа. Пекин, 2007. С. 111.

[12] Люйши чуньцю / перевод и комментарии Чжана Шуанди. Пекин: Изд-во Пекинский университет, 2000. С. 577, 581.

антагонизмов, революций, гражданских конфликтов и войн. Время унизительных поражений и давления со стороны стран, проводивших в большей или меньшей степени экспансионистскую политику[13], вызвало в китайцах бурю патриотических чувств; возникли разные формы проявления национального сознания, противоречия между которыми лишь усугубили трагизм социально-политической ситуации в стране. Однако именно в это время конкуренция форм выдвинула на лидирующую позицию формирующийся комплекс теоретико-практического знания Мао Цзэдуна (1893–1976), который китайцы рассматривают в качестве национального варианта марксизма-ленинизма. Опыт успешного применения данной концепции в решении политических вопросов был положен в основу политики коммунистической партии Китая (далее КПК) и впоследствии назван «идеи Мао Цзэдуна».

Почему так важно обратиться к этому учению? Дело в том, что консолидационные процессы, происходившие в китайском обществе во второй четверти XX столетия, во многом зависели от положений, разработанных Мао Цзэдуном в ходе борьбы с внешними и внутренними противниками. Опираясь на опыт философско-идеологических разработок К. Маркса, Ф. Энгельса, В.И. Ленина, Мао Цзэдун трансформировал традиционное учение о противоположностях инь и ян, адаптировал его к многочисленным явлениям реального мира. Поэтому то, как первый глава КНР видел положение вещей, определяло движение соответствующих национальных социально-политических процессов. Значение, которое он придавал алгоритму разрешения сложившихся проблемных ситуаций, обуславливало исключительную принципиальность в применении его учения. Действительно, в многочисленных трудах и выступлениях Мао Цзэдун успешно демонстрировал анализ исторической обстановки, умело выявлял зависимых друг от друга субъектов, специфику их взаимодействия и перспективу их развития. Наконец, в августе 1937 г. теоретическая суть учения была оформлена и изложена в его философском трактате «Аналитические рассуждения о противоречии». Именно это произведение вызывает у нас наибольший интерес и побуждает к изучению его содержания.

Создание вышеназванного сочинения имело своей целью преодоление догматического мышления, развивавшегося у некоторых членов КПК под влиянием идеализма А.М. Деборина[14] (1881–1963)[15]. Автор трактата анализирует явление противоречия и предлагает свое видение следующих структурных положений: о двух видах мировоззрения, об универсальности противоречия, о специфичности противоречия, о главном противоречии и о главной стороне противоречия, о единстве и противоборстве сторон противоречия, о месте антагонизма в противоречии. Прежде чем перейти к их изложению, важно отметить, что автор, следуя стержневой основе китайской ментальности, возводит явление противоречия в статус закона и определяет «закон противоречия всех вещей и явлений как закон единства противоположностей, являющегося самым главным законом материалистической диалектики»[16]. Отсутствие дифференциации понятий «противоречие» и «противоположность» составляет одну из характерных черт китайского восприятия мира. Мы не будем говорить о том, в чем, по мнению Мао Цзэдуна, заключается разница между китайским и западным мировоззрением; нас интересует алгоритм, предложенный им для объяснения развития различных явлений.

Итак, первое положение касается диалектико-материалистического мировоззрения.

«...При изучении развития явления следует исходить из его внутреннего содержания, из связи, в которой оно находится с другими явлениями, то есть рассматривать его развитие как заданный внутренний процесс, находящийся во взаимосвязи с окружающими его явлениями. Основная причина развития вещи заключается не вовне, а внутри нее, в присущей ей противоречивой природе»[17].

Тезис о внутреннем противоречии как о «двигателе» развития пересекается с традиционным положением об инь и ян, взаимодействие которых приводит к порождению и трансформации. В ходе своих рассуждений Мао Цзэдун отмечает, что внутреннее противоречие одного явления есть главная причина его развития, в то время как «взаимодействия между явлениями представляют собой причины второго порядка». В связи с этим внешняя связь играет второстепенную роль в формировании качественного многообразия; она – лишь условие развития, но не его основа[18]. В качестве примера Мао Цзэдун приводит общество как социальное явление, развитие которого вызвано внутренними причинами – противоречиями, частично обусловленными воздействием со стороны других обществ. Он не отрицает, что внешний фактор может достаточно сильно влиять на процесс трансформации явления, однако сама по себе трансформация в любом случае будет осуществлена по своим собственным, внутренним, законам[19].

Касаясь положения об **универсальности** противоречия, Мао Цзэдун подчеркивает его абсолютный характер и дает ему две следующие характеристики:

[13] Страны, нарушившие суверенитет Китая в период с середины XIX по первую половину XX в.: Англия, Франция, США, Германия, Япония, Российская империя.

[14] Деборин Абрам Моисеевич (1881–1963) – российский и советский философ-марксист, академик АН СССР. В 1929–1930 гг. был подвергнут критике за так называемый «меньшинствующий идеализм».

[15] Мао Цзэдун. Избранные произведения. Т. 1. Пекин: Изд-во «Народ», 2005. С. 299.

[16] Там же.

[17] Там же. С. 301.

[18] Там же. С. 302.

[19] Там же. С. 303.

«противоречие существует в процессах развития всех явлений» и «в процессе развития каждого явления противоречие имеет место от начала до конца». «Противоречие есть основа простых форм движения и тем более основа сложных форм»[20].

Несмотря на критическое отношение к тезису о неизменности таких традиционных основополагающих конструктов как Дао и Небо, Мао Цзэдун придает особое значение универсальному для китайцев алгоритму диалектического восприятия мира и выводит его на новый уровень практического применения.

«Любое расхождение в человеческих понятиях следует рассматривать как отражение объективно существующих противоречий. Будучи воспроизведенными в субъективном мышлении, эти противоречия задают процесс развития противоречий в понятиях, тем самым стимулируя развитие мысли к непрерывному разрешению вопросов человека»[21].

В качестве примера Мао Цзэдун приводит партию как общественно-политическую организацию, где регулярно имеют место борьба и противопоставление различных взглядов, являющихся отражением внутрипартийных противоречий между представителями разных слоев общества, старыми и новыми явлениями.

Другим важным моментом, на котором заостряет свое внимание автор трактата, является **специфичность** противоречия, позволяющая учитывать качественное отличие одной формы от другой.

«Любая форма процесса содержит присущие ей специфические противоречия, образующие специфическую сущность явления, которая отличает его от других явлений. В этом заключается внутренняя причина или основа бесконечного многообразия явлений в мире»[22].

Мао Цзэдун также говорит об общих причинах развития вещей, но отмечает их второстепенность в угоду специфическому. Он объединяет два процесса познания (от специфического к общему, от общего к специфическому) в одно целое, придавая ему циклический характер. Он отмечает, что «каждый цикл выводит познание на уровень выше, углубляет его», тем самым отсылая нас к классической идее трансформации – качественного поступательного изменения формы. Через специфику необходимо познавать общее, однако, «постигнув общее, необходимо продолжать исследовать менее изученные или новоявленные конкретные вещи»[23].

Мао Цзэдун отмечает, что в процессе изучения явления, исходя из специфики и конкретности противоречия, лежащей в его основе, следует применять соответствующий метод, разрешающий его. Нельзя шаблонно применять одну и ту же схему, не имеющую возможности трансформироваться в разных ситуациях, ибо такая политика приведет лишь к неудаче.

Еще один важный методологический аспект специфичности противоречия заключается в изучении его сторон. Иными словами, Мао Цзэдун прибегает к структурно-функциональному анализу противоречия.

«Чтобы обнаружить противоречия в процессе развития явления в их совокупности и взаимосвязи, то есть выявить сущность процесса развития явления, необходимо изучить специфику сторон каждого противоречия»[24].

Игнорирование этого аспекта ведет к развитию субъективизма и односторонности, о чем автор специально предостерегает: нельзя допустить ситуации, в которой, например, существует понимание Китая, но отсутствует понимание Японии, существует понимание Коммунистической партии, но отсутствует понимание Гоминьдана (Национальной партии). Такой подход не позволяет найти способ разрешения противоречия[25]. Для большей эффектности своих слов Мао Цзэдун ссылается на трактат «Сунь-цзы»[26], где сказано: «Тот, кто знает врага и знает себя, в битве не потерпит поражения»[27].

Опора на классиков древности считается в Китае проявлением мудрости и любви к своей стране. Поэтому Мао Цзэдун продолжает апеллировать к китайскому культурному наследию:

«[Политический деятель] Танской династии [618–907] Вэй Чжэн [580–643] говорил: “Если выслушать обе стороны, прояснишь ситуацию; если поверишь одной из них, будешь пребывать в неведении”»[28].

В романе «Речные заводи»[29] Мао Цзэдун находит многочисленные примеры материалистической диалектики. Из их числа он выделяет героя Сун Цзяна, который дважды потерпев поражение из-за отсутствия всестороннего знания обстоятельств, все-таки исправляет свои ошибки и выигрывает сражение.

Анализ процесса развития явления, особенно сложного, также включает в себя выявление его отдельных этапов и изучение характерных противоречий и их сторон. В качестве примера был использован процесс

[20] Мао Цзэдун. Избранные произведения. Т. 1. С. 305.

[21] Там же. С. 306.

[22] Там же. С. 309.

[23] Там же. С. 310.

[24] Там же. С. 311.

[25] Там же. С. 312–313.

[26] Полное название трактата – «Сунь-цзы бин фа» («Стратегия и тактика учителя Сунь»). Считается самым древним в Китае и в мире письменным памятником, посвященным искусству войны. Его автор Сунь У (ок. 545–470 гг. до н. э.) был выдающимся военным и политическим деятелем.

[27] Мао Цзэдун. Избранные произведения. Т. 1. Пекин: Изд-во «Народ», 2005. С. 313.

[28] Там же.

[29] Роман «Речные заводи» («Шуй ху чжуань») относится к одному из четырех главных китайских классических романов. Авторство принадлежит перу Ши Найаня (1296–1371). Роман рассказывает историю о 108 ляншаньских повстанцах, возглавляемых Сун Цзяном.

развития взаимоотношений между Коммунистической партией и Гоминьданом. Автор не только охарактеризовал развитие каждой из сторон на протяжении выделенных им трех этапов, но и продемонстрировал анализ противоречий, вызванных связями обеих партий с другими социально и политически значимыми силами и повлиявших на отношения между ними на каждом этапе развития[30].

Продолжая свои рассуждения о противоречии, Мао Цзэдун особо касается вопроса о так называемом главном противоречии и главной стороне противоречия, и аналогию этого мы находим все в том же традиционном представлении об инь и ян и субординации между ними.

«В процессе развития сложного явления имеют место множество противоречий, но среди них одно обязательно будет главным. В связи с этим, его наличие и развитие будет влиять на существование и развитие остальных противоречий»[31].

Объяснение главного и подчиненного, по мысли Мао Цзэдуна, сводится к неравномерному развитию внутренних противоречий явления и их сторон. Та сторона, которая играет ведущую роль, т. е. приобретает возможность управлять, определяет характер развития явления. Однако стороны противоречия как взаимовлияющие относительные силы в разных условиях взаимно меняются местами, тем самым изменяя характер процесса трансформации. Для наглядности автор приводит различные примеры из истории Китая. Так, Поднебесная в ходе возникшего с западными странами противоречия превратилась в полуколониальное государство, маньчжурский Китай, существовавший почти 300 лет, был трансформирован в Китайскую республику[32], в революционной войне 1924–1927 гг., в результате сотрудничества компартии и гоминьдан, революционное движение приобрело такую силу, которая позволила успешно осуществить Северный поход[33] и свергнуть Бэйянских милитаристов[34].

Мао Цзэдун неоднократно подчеркивает важность изучения неравномерности в противоречиях, главного и второстепенного противоречия, главной и второстепенной стороны противоречия, ибо все это, по его словам, определяет стратегию и тактику в политике и военном деле. Он подытоживает:

«В мире не существует вещей, развивающихся равномерно. Нам необходимо противостоять теории равномерности или теории равновесия. В то же время каждое конкретное противоречие, равно как и изменение в процессе развития главной и второстепенной сторон противоречия как раз демонстрирует силу нового явления, приходящего на смену старому»[35].

Заключительная часть философского трактата посвящена единству и одновременному противоборству сторон противоречия, а также месту антагонизма в нем. Эти положения вызывают особый интерес, т. к. позволяют увидеть не только параллели с фундаментальными проявлениями китайской ментальности, но и саму схему функционирования явления. В вопросе о единстве Мао Цзэдун отмечает две характеристики:

«Во-первых, обе стороны каждого противоречия в процессе развития явления представляют собой противоположности, выступающие друг для друга в качестве предпосылки, [поэтому] они сосуществуют в одной форме. Во-вторых, обе стороны противоречия при определенных условиях трансформируются друг в друга»[36].

Главное, что объясняет единство, заключается в тесной взаимозависимости составляющих явления. Каждая из сторон противоречия не может функционировать сама по себе, ибо если исключить одну из них, то исчезнет необходимое условие существования другой. Более того взаимообусловленность приводит к взаимопроникновению и дальнейшему перерастанию одного в другое. Война и мир – явления, служащие в качестве наглядного примера. Мао Цзэдун пишет: «Первая мировая война сменилась миром. Ныне гражданская война в Китае закончилась, наступил мир. [Однако] на смену миру придет война, например, сотрудничество между коммунистической партией и гоминьданом в 1927 году превратилось в военное противостояние. Мир, существующий на земле в настоящее время, вероятно, трансформируется во вторую мировую войну»[37].

Таким образом, вышерассмотренный аспект также указывает на предрасположенность автора трактата к китайской классической модели восприятия мира: инь и ян как взаимно порождающие силы составляют одно целое – Дао. Однако Мао Цзэдун предостерегает от проявлений субъективности, создающей различные фантастические трансформации, примеры которых можно найти в китайских мифах, легендах, литературных произведениях. Будучи последователем материалистической диалектики, он призывает следовать научному подходу в изучении трансформаций реально существующих явлений.

Наряду с единством сторон противоречия имеет место их **противоборство**. Если первое выступает в качестве относительного временного явления, то второе носит абсолютный характер. Противоборство

[30] Мао Цзэдун. Избранные произведения. Т. 1. С. 315–317.

[31] Там же. С. 320.

[32] Китайская республика – название и девиз правления государства, существовавшего с момента падения Маньчжурского Китая (1911) до основания Китайской народной республики (1949).

[33] Северный поход (1926–1928) – военное мероприятие, организованное Чан Кайши (глава партии Гоминьдан) в союзе с коммунистами с целью свержения Бэйянского правительства (1912–1928) и объединения страны под своей властью.

[34] Мао Цзэдун. Избранные произведения. Т. 1. С. 324.

[35] Там же. С. 326.

[36] Там же. С. 327.

[37] Там же. С. 330.

универсально, но всегда конкретно ввиду специфики его сторон. В связи с этим нельзя применять одну и ту же схему для решения разных противоречий. Ведь одни из них в процессе противостояния могут привести к **антагонизму**, т. е. к острой фазе борьбы, а другие – нет; некоторые антагонистические формы могут перерасти в неантагонистические и наоборот. В итоге, следуя принципу объективности, автор настоятельно рекомендует использовать конкретную методику в решении конкретного противоречия.

В своей работе Мао Цзэдун, выделив небольшую главу, говорит об антагонизме как особой форме противостояния, приводящей к резкой трансформации явления. В качестве ярких примеров, характерных для истории человеческого общества, он приводит революцию и войну.

В последующие годы, когда Китай трансформировался в КНР, Мао Цзэдун не переставал акцентировать внимание на противоречии как ключевой основе анализа конкретной ситуации. В 1975–1976 гг. в СССР вышел в свет сборник «Выступления и статьи, ранее не публиковавшиеся в китайской печати». Его содержание (без обращения внимания на критику советских идеологов) доказывает принципиальность применения вышеописанного алгоритма в решении всех тех вопросов и вызовов, с которыми столкнулось руководство КНР. Однако важно понимать, что Китай времени правления Мао Цзэдуна – это очередной этап трансформации государства, для которого была характерна определенная форма с определенными внутренними и внешними противоречиями. Последующие руководители страны Дэн Сяопин (1904–1997), Цзян Цзэминь, Ху Цзиньтао, Си Цзиньпин, опираясь на национальную диалектику, продолжили дело по качественному изменению китайского государства, но каждый из них работал/работает с теми вызовами, которые присущи их периоду правления.

Следуя положению о том, что специфика противоречия обусловлена спецификой его сторон, мы можем понять стремление китайцев развивать заимствованный извне опыт, в том числе и марксистско-ленинскую философию, в контексте национальной культуры, интегрировать его в ее основополагающие пласты, лишить его внешнего источника, ведь в противном случае данный опыт приведет к перерастанию внутреннего противоречия в антагонизм, особенно в отношениях между властью и народом. В связи с этим китайское руководство минимизирует внешнее политическое воздействие на свое общество и логично отстаивает принцип международного права на невмешательство во внутренние дела государства. При всем этом, действительно, имеет место противопоставление себя остальному миру и одновременное единство с ним. Минимизация внешнего воздействия позитивно способствует эффективности внутренней политики, что, безусловно, укрепляет позиции доминирующего ян (политическое руководство) во взаимоотношениях с подчиненной инь (народ).

Государственная власть, выступающая в роли активной стороны в лице своего огромного бюрократического аппарата, проникает во все сферы жизни народа как пассивной стороны одной формы – государства. Такое проникновение обеспечивает целостность страны и единство ее внутреннего содержания, независимо от степени культурной сложности. Что это как не возможность поступательного развития цивилизации, шествия по бесконечной эволюционной лестнице Дао?

Вот здесь мы непосредственно подходим к вопросу об идентичности, национальной идентичности, – того, от чего зависит целостность и стабильность трансформации/развития государственного организма.

Национальная идентичность как форма трансформируется на основании развития одной из пар отношений между культурно и численно доминирующим народом, выступающим в роли ян, и остальными народами, выступающими в роли инь, в составе одного государства. Ее сложность, тем не менее, также включает в себя противоречия в отношениях между правящей партией и представителями других политических партий, между агностиками и последователями различных религиозных учений, между теми, кто живет в центре страны, и теми, кто населяет ее периферийные районы. Все они (противоречия) являются постоянными, и сосуществуют при условии единства формы, которую они составляют и в которой эффективно функционирует субординация между ними. Поэтому обычный китаец, идентифицируя себя с нацией, прежде всего, на правах подчиненной стороны признает и принимает политику доминантной, управляющей, стороны (китайца-управленца) и полноценно встраивается в социально-политическую, экономическую и культурную систему, юридически оформленную в Конституции КНР на данном этапе исторического развития...

Этнологический аспект

В свете рассматриваемой темы при переходе от китайской философии к более конкретному этнологическому знанию особый интерес вызывает китайская теория этноса/нации, ибо в ней, как мы увидим, отражена все та же идея трансформации формы на основе противостояния ее контрастирующих составляющих. Для Китая, идущего по пути развития собственной модели социализма, эта теория является определяющей в решении вопросов, связанных с межэтническим противостоянием, национальной безопасностью и идентичностью. Ее содержание включает в себя два раздела: эволюция этноса и национальный вопрос как часть главного противоречия внутри общества.

Первый раздел посвящен теории происхождения, развития и так называемой «смерти» народа.

Вопрос этногенеза традиционно рассматривается с учетом концептуальных положений, представлен-

ных в работах Л. Моргана, К. Маркса, Ф. Энгельса[38]. Его основная идея заключается в последовательной смене форм организации человеческого общества: род (шицзу), племя (було), этнос/нация (миньцзу). При этом, как отмечают китайские авторы, сложность процесса на этапе перехода от племени к этносу/нации одновременно включает процесс формирования государства. И для первого, и для второго общим основанием выступает племенной союз[39]. В чем состоит его значение для рассматриваемой нами темы? В КНР принято считать, что племенной союз стал условием для развития процесса так называемого «племенного слияния» («було жунхэ»), с которым так или иначе связано стирание межродовых и межплеменных границ. Более того, как отмечает профессор Пэн Инмин[40], этот процесс обязательно включает в себя слияние идентичностей, ранее присущих представителям разных племен и родов. Само по себе слияние предопределяет формирование общего языка, территории, экономики и культурно-психологического склада[41]. Конечно, в этом нельзя не увидеть признаки сталинского определения нации. Однако китайцы, взяв на вооружение дефиницию Отца народов, только укрепились в своем представлении о собственной цивилизации как уникальной модели, трансформирующейся во времени и пространстве.

Используемое в названии процесса китайское слово «жунхэ» означает объединение в одно целое двух и более явлений, отличающихся друг от друга, но находящихся в тесной взаимозависимости[42]. Поэтому явление этноса/нации логично встраивается в китайскую традиционную схему диалектического происхождения явлений. Становится понятным, что отсутствие в этнологии КНР четкой терминологической дифференциации между этносом и нацией указывает на их единство, принадлежность одной трансформирующейся форме миньцзу, внутри которой имеют место многосторонние противоречия по четырем вышеуказанным признакам идентичности.

Одновременно с процессом формирования миньцзу имело место становление государства как формы политико-административной организации, но, как и все явления в китайской диалектике, оно нашло свои противоположности, позволившие ему функционировать. Если бы не было необходимости в оказании соответствующей поддержки народу в его самоидентификации и обеспечении его защиты от внешнего посягательства и внутреннего распада, государство представляло бы собой «застывшую» совокупность политических и военных институтов. Поэтому неудивительно, что в китайской научной литературе миньцзу и государство («гоцзя») принято считать исторически обусловленными взаимосвязанными сторонами одного целого.

Развитие миньцзу в китайской теории нации представляет собой «вторичные рождения» («цы шэн») народа, осуществляемые в результате различных процессов: разделения, консолидации, ассимиляции, слияния[43]. Суть перерождения миньцзу связана все с той же борьбой противоположностей, вызванной этнокультурной спецификой форм внутри общества. От особенностей и степени их противостояния зависит продолжительность и качество трансформации миньцзу. Так, разделение, консолидация и ассимиляция (не всегда) рассматриваются как радикальные процессы, потому что в их основе лежит антагонистическое противоречие, заключающееся в резком противопоставлении одной идентичности другой, например тибетцы и ханьцы[44] в первой половине XX в., китайцы и японцы во время Японо-китайской войны (1937–1945), ханьцы и маньчжуры в период династии Цин (1644–1911). Однако данные процессы считаются относительными и имеют место лишь в сравнительно короткие периоды истории. К исключению можно отнести ассимиляцию как естественный процесс, требующий неопределенного количества времени. Другое дело – этническое слияние, цель которого состоит в стирании этнокультурных отличий и создании однородного целого. Именно этот процесс продолжает идею прогрессивной этнокультурной эволюции, восходящей к племенному слиянию. Он позволяет вывести миньцзу на более высокий уровень культурной организации, перейти от количественной к качественной трансформации[45]. В отличие от вышеупомянутых этнических процессов, для которых свойственны ско-

[38] Имеются в виду такие работы, как «Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации» Л.Г. Моргана (1877), «Манифест коммунистической партии» К. Маркса (1848), «Происхождение семьи, частной собственности и государства» Ф. Энгельса (1884) и др.

[39] Цзинь Бингао, Гун Сюэцзэн. Тезисы по изучению теории этноса/нации и национальной политике. Пекин: Изд-во «Миньцзу», 2004. С. 79.

[40] Пэн Инмин (род. в 1941 г.) – этнолог. Окончил исторический факультет филиала Центрального института национальностей, впоследствии возглавил его, но уже преобразованный в Южно-Центральный университет национальностей (подведомственен Государственному комитету КНР по делам национальностей). Главные направления его исследований составили марксистская теория нации, этническая история и национальный вопрос в КНР.

[41] Пэн Инмин. Рассуждения о племенном союзе и переходе к этносу // Исследования по этническому процессу и этническим изменениям в Китае. Пекин: Изд-во «Миньцзу», 2010. С. 27.

[42] Большой нормативный словарь современного китайского языка. Пекин, 1997. С. 961.

[43] Цзинь Бингао. Общий обзор теории этноса/нации и национальной политики. Пекин: Изд-во Центрального университета национальностей, 2006. С. 101.

[44] Хань/ханьцы/китайцы – самый крупный по численности народ в Китае.

[45] Там же. С. 126.

ротечность, искусственность, принуждение и взрывной характер, слияние – естественная форма саморазвития, отвечающая природе Дао. Важно понимать, что саморазвитие не есть произвольный, а, наоборот, заданный процесс, и заданный не самими народами, а государством в лице его властных структур, заинтересованных в безопасности и гармоничном взаимодействии сторон внутри страны. Все это наводит на мысль о давно функционировавшей древнекитайской даосской методике «управлять, не воздействуя» («у вэй эр чжи»), ставшей эталоном со времен династии Хань (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.) и впоследствии вошедшей в содержание даосско-конфуцианской национальной идеи-стержня, выраженной в словосочетании «вэнь хуа» – «гражданская политика»[46].

Диалектическое мышление, имманентно присущее китайцам, обусловливает развитие в поступательном направлении, и поэтому процесс слияния считается единственно целесообразным в противовес разделению, консолидации и ассимиляции. Он (процесс слияния) требует постоянного контроля и управления. Следуя принципам развития инь и ян, китайская цивилизация как воплощение Дао непрерывно унифицируется в своих политических, экономических и культурно-психологических свойствах. Цзинь Бингао характеризует этническое слияние как результат диалектического единства процесса развития народа и процесса межэтнического сближения[47], т. е. зависимость межэтнического сближения от развития считается главным условием утраты этнической специфики, что влечет за собой так называемую смерть народа.

«Смерть» миньцзу – это неизбежный результат эволюционного процесса самосовершенствования, его наивысшая точка[48]. Вызванная межэтническим взаимодействием и, как следствие, сближением, развитая материалистическая сила, воплощенная в экономике, и высокий уровень духовного развития, прежде всего, этических ценностей, приводят к размыванию обособленных ориентиров этноса и вызывают у его представителей стремление к материальному и духовному единообразию. Нет сомнений в том, что такой подход соответствует модели построения социализма с китайской спецификой.

Таким образом, происхождение, развитие и «смерть» народа представляет собой процесс трансформации, основанный на противостоянии внешней среде как источнике угрозы самобытной идентичности. Государство как надстройка подчиняет все этнические субъекты внутри страны единообразию развития, установленному с целью эффективности самоуправления и противостояния другим государствам. Временный характер существования этноса в равной мере ложится и на явление идентичности, и именно это позволяет надеяться на решение национального вопроса в Поднебесной.

Национальный вопрос логично продолжает тему китайской теории нации. По сути, он представляет собой противоречие, лежащее в основе развития государства и народа, иными словами, условную точку, в которой пересекаются идентичности на разных этапах своего эволюционного развития.

В Китае принято рассматривать национальный вопрос в достаточно широком контексте. Как отмечает Гун Юнхуй[49], он (вопрос) не ограничивается только противоречиями в межэтнических отношениях, но также затрагивает отношения между этносом и государством, этносом и религией, этносом и государственным языком, этносом и культурой, этносом и экономикой, этносом и политикой[50].

Столь широкая компетенция национального вопроса придает ему глубокую социальную обусловленность. Понятно, что китайский вариант исторического материализма, дополненный марксистской концепцией о классах, играет определенную роль в формировании, развитии и решении непрерывно возникающих частных случаев проявления национального вопроса. Этническая культура, сложенная из обычаев и традиций, эволюционирующих естественным путем, и государственная культура, складывающаяся из идей, экспериментов и опытов отдельных личностей, наделенных властью, объективно не могут мирно сосуществовать друг с другом. Расхождения в развитии народа в лице его этнических представителей и государственной власти, решающей разные задачи национальной безопасности, составляют основу политики конструирования национальной идентичности, которую, надо сказать, можно отнести к категории социально-политического эксперимента. В истории государства стабильность его развития и безопасность зависят в определенной степени от успеха национальной политики, от выработанного (проверенного опытом) механизма решения соответствующих противоречий. Поэтому китайские этнологи и политики считают национальный вопрос важной частью главного социального противоречия в стране.

[46] Подробнее об этом см.: Закурдаев А.А. «Вэнь хуа» как концепт китайской цивилизации.

[47] Цзинь Бингао. Общий обзор теории этноса/нации и национальной политики. С. 132.

[48] Там же. С. 133.

[49] Гун Юнхуй – профессор Института социологии и этнографии Гуансийского университета национальностей; в 2004 г. принят в члены правления Китайского общества теории нации. В 2006–2007 гг. в «Журнале Гуансийского института социализма» вел специальную рубрику под названием «“Двенадцать положений” государства и исследования по китаизации марксистской теории нации». Автор серии публикаций по теме «Управление и контроль над этническим сознанием» (1995–1998).

[50] Гун Юнхуй. Факторы гармоничного формирования миньцзу: исследования и претворение в жизнь реформ трех модернизаций в теории нации и национальной политике. Пекин, 2012. С. 9.

Чтобы составить представление о национальном вопросе в КНР, обратимся к его характеристике, в которой выделяют общие и специфические черты. К числу первых относятся[51]:

- универсальность, т. е. абсолютная распространенность на все без исключения государства, этнический состав которых включает в себя два и более народа;
- долгосрочность, указывающая на продолжительную эволюцию этноса, как составной единицы более сложного структурного явления – государства;
- сложность, обусловленная социальными противоречиями, имеющими этнокультурную специфику;
- интернациональность, предполагающая проживание народа на территории двух и более государств; особо отмечается международный характер религии как инструмента политического влияния;
- важность, определяемая удельным весом, сферой деятельности, ролью и значением в социальном вопросе;
- сенситивность, вызванная чувством гордости, верой в себя и желанием защитить свою национальную честь;
- реагирование, заключающееся в быстрой реакции на частные проявления национального вопроса.

В число черт, образующих специфику национального вопроса КНР, входят[52]:

- переплетение экономического и политического аспектов, направленное на прогрессивное развитие каждого народа и всеобщее процветание; подразумевает взаимообусловленность политических прав этноса и экономической выгоды. При отсутствии политического равноправия невозможно справедливое экономическое процветание (данное положение закреплено в статье 4 Конституции КНР[53]);
- переплетение [настоящей] реальности и [предшествующей ей] истории, указывающее на преемственность процесса [разрешения национального вопроса];
- переплетение этнического и религиозного аспектов. В Китае принято считать, что религия обладает этничностью, а народ – религиозностью. Религии приписывают роль «переносчика» народной культуры, поэтому этническое и религиозное противоречия могут возникать одновременно или по отдельности как форма в составе формы;
- переплетение внутринационального [государственного] и международного аспектов. Будучи многонациональным и поликонфессиональным государством, КНР уделяет особое внимание трансграничным народам и религиозным представлениям, носящим международный характер, из опасения, что некоторые страны Запада используют их в качестве инструмента вестернизации [сихуа] и разделения целостности страны;
- синхронность, означающая одновременное многостороннее развитие (т. е. политическое, экономическое и культурное) всего общества и каждого народа в отдельности;
- трудность, заключающаяся в совокупности проблем, доставшихся в наследство от прошлого и возникающих в процессе современного развития, например, политическое неравенство народов и неравномерность их экономического развития;
- разнообразность, под которой понимается своеобразие этнокультурной формы и содержания развития каждого народа страны.

Китайская характеристика черт (в особенности специфических) национального вопроса не исключительна и не нова, но практична и явно демонстрирует высокое место в ряду задач государственной важности. Подобное описание соотносится с традиционной китайской диалектикой – в противоборство вступают пары контрастирующих друг с другом идентичностей: внутренняя (китайская) и внешняя (иностранная), этническая и национальная. Очевидно, что борьба данных противоположностей является задачей структурного и идеологического свойства, и государство в лице его органов вынуждено постоянно вести соответствующую работу.

Некоторые черты в характеристике пересекаются с теми признаками этноса, которые требуют, по китайской теории нации, постепенного исключения из общественной жизни как оснований для возникновения антагонистических тенденций. Они во многом объясняют и обуславливают конкретные меры, направленные на решение национального вопроса. Этнокультурная специфика и религиозный фактор выступают в качестве особого общего объекта внимания для этнологической науки и национальной политики. Деятельность, нацеленная на утрату этих оснований и конструирование национальной идентичности, обеспечивается исторически сформированным механизмом подготовки кадров. Как и раньше, когда представители знатных слоев «варварских» народов приезжали в столицу Поднебесной получать считавшееся исключительным конфуцианское образование, так и сейчас представители малочисленных народов, населяющие свыше 60 % территории современного Китая, обучаются соответствующим специальностям, чтобы быть сопричастными к управлению многонациональной страной.

В характеристике присутствует важнейшее слово, значение которого в определенной степени указывает на предупреждение появления масштабных антагонистических тенденций, – «переплетение» (*кит.* «цзяочжи»). Ориентирование на взаимозависимость сторон жизни общества и власти вполне соотносится с традиционной китайской моделью государственности. Выше используемое слово я бы назвал лейтмотивом национальной политики КНР. Переплетение, сраста-

[51] Цзинь Бингао. Общий обзор теории этноса/нации и национальной политики. С. 212–215.

[52] Там же. С. 218–220.

[53] Конституция КНР с комментариями. Пекин, 2006 [Zhonghua renmin gongheguo xianfa zhushi ben].

ние, слияние – это варианты оптимального процесса развития, укладывающегося в привычную для китайцев схему трансформации формы.

Национальный вопрос, обнажающий противоречия между однородной властью и разнородным по этническому и социальному составу обществом, напрямую связан с конструированием национальной идентичности как совокупности общих культурно-психологических черт, формирующихся у граждан страны в ходе деятельности политических и социальных институтов. Будучи предметом активных научных дискуссий, эта связь (национальный вопрос ↔ национальная идентичность) актуализируется. Видно, насколько всесторонне китайское научное сообщество пытается найти разные варианты решения его. Этнолог Юань Э[54], обобщившая часть соответствующих исследовательских позиций, говорит, что цель дискуссий заключается в содействии стабильному развитию общества, усилении конструирования национальной идентичности, воплощении практической пользы науки на благо общества[55]. Хотя подходы и варианты решения национального вопроса отличаются, тем не менее они так или иначе направлены на развитие национального сознания китайца, связаны с представлением о государстве и нации как едином целом. Так, Фэй Сяотун[56] считал, что, несмотря на очевидную структурную сложность национальной идентичности, ее разные этнические составляющие не обязательно приведут к развитию антагонизмов и конфликтов. «Китайская нация – это одно целое, которое составляют 56 народов. Китайская нация – это высший уровень [организации], а [каждый из] 56 народов – базовый уровень. Идентичность высшего порядка вовсе не заменяет или исключает идентичности базового звена. Идентичности разных уровней могут сосуществовать и без противоборства. Более того, в основе идентичностей разного порядка лежит оригинальная специфика этнического саморазвития, что формирует многоязыковую и поликультурную [национальную] целостность»[57].

Чжоу Цзяньсинь[58] приходит к заключению о структурности национальной идентичности на примере изученных им трансграничных народов, проживающих на территории Китая с одной стороны и Мьянмы, Лаоса и Вьетнама с другой. Он выделяет высший уровень, к которому относит взаимодействие национальных идентичностей, далее следует взаимодействие (этнических) идентичностей трансграничного народа внутри каждого соответствующего государства, затем идет взаимодействие идентичностей отдельных (этнокультурных) частей внутри трансграничного народа и взаимодействие идентичностей на уровне субэтнических групп[59].

Чэнь Синьлинь, изучив развитие структуры идентичности народа туцзя поселка Таньси провинции Хунань, выделил два уровня (высший и низший). В процессе национального развития этническое сознание туцзя не вступало в антагонистическое противостояние, а, наоборот, постепенно интегрировалось в концепцию единого государственного строительства. Ци Цзиньюй исследовал аналогичный вопрос у народа туцзя провинции Цинхай, Ван Цзиман – у корейцев (Китая), Ху Цинь – у хуэй эпохи Наньчжао[60]. Эти и другие работы, как пишет об этом Юань Э, подтверждают факт мирного сосуществования этнической и национальной идентичностей, и это во многом определилось благодаря исторически обоснованному представлению о том, что процесс развития нации – это непрерывный процесс аккультурации ее этнических составляющих[61].

Модель социализма с китайской спецификой по своему идеологическому содержанию обусловила тесную взаимосвязь этнологической науки и политики. Общий взгляд, выработанный в контексте коммунистической концепции развития общества, не только исключил возможность противостояния между учеными и чиновниками, задействованными в решении национального вопроса и конструировании национальной идентичности, но и стал успешной формой пропаганды и агитации действующего механизма, выбранной схемы национального администрирования. Очевидно, что это только способствует эффективности формирования национального самосознания у граждан КНР.

Разработанная теория нации хорошо просматривается через призму китайского учения о противоположностях и дает четкое представление о логике своего существования. Процессы, определенные в ней, не экспериментальны, а заданы исторической ситуацией,

[54] Юань Э – доцент факультета социологии Институт государственного управления Юньнаньского университета.

[55] Юань Э. Обзор исследований по государственной и национальной идентичностям // Этно-национальные исследования. Пекин, 2011. № 5. С. 99.

[56] Фэй Сяотун (1910–2005) – выдающийся этнолог, антрополог, социолог, общественный и политический деятель; является основоположником социологии и этнологии в Китае.

[57] Фэй Сяотун. Рассуждения об антропологии и культурном самосознании. Пекин, 2004. С. 163.

[58] Чжоу Цзяньсинь – ректор Института социологии и антропологии Гуансийского университета национальностей, профессор.

[59] Чжоу Цзяньсинь. Мирное трансграничное сожительство. Пекин: Изд-во «Миньцзу», 2008. С. 353.

[60] Наньчжао (738–902 гг.) – многоэтничное государство, центральная часть которого охватывала территорию Юньнань-Гуйчжоуского нагорья; проводило активную внешнюю политику завоевательного характера. Его преемником стало государство Дали (937–1254). Завоевано монголами, и в 1274 г. большая часть территории присоединена к Китаю династии Юань (1271–1368).

[61] Юань Э. Обзор исследований... С. 97, 102.

сложившейся на территории китайской цивилизации. С полным пониманием этого в национальной социалистической этнологии КНР принято придавать проблеме этнокультурной специфики и проблеме неравномерного социально-экономического развития народов долгосрочный характер, относиться к ним с высоким уровнем толерантности.

«Смерть» этноса – это решение национального вопроса внутри Китая, это трансформация сознания подданного страны, его полноценный переход в надэтническую форму организации материальной и духовной составляющих жизни. Поэтому понятны единство и акцент китайских этнологов и политиков на необходимых процессах слияния и аккультурации как оптимальных для строительства национального государства.

В подтверждение вышесказанного приведу мнения авторитетных китайских ученых-этнологов, обобщенные в книге, составленной Ваном Дунпином[62], Ли Вэньхаем[63] и Гуном Шудо[64]:

Фань Вэньлань[65] обосновывает особое место этнического слияния в истории Китая. В качестве примера он приводит период «Весны и осени»[66], когда имело место противостояние между народом хуася[67] и варварами, затем переросшее в войну, время которой получило название «Борющиеся царства»[68] и которая привела к слиянию подавляющего числа варваров с хуася. Позже, в период, объединяющий время правлений династий Вэй[69], Цзинь[70], Южных и Северных династий[71], вновь возникли условия для аналогичного процесса, и народ сяньбэй[72], занимавший политически доминантное положение на территории Поднебесной в тот период, постепенно растворился в пестрой ханьской общности. Далее следует очень важное замечание автора о том, что малочисленные народы, имевшие историческую возможность управлять ханьцами, оказались более подверженными процессу слияния, ибо были вынуждены повышать свой уровень культурного знания до ханьского. Однако, ограниченное степенью развития китайского общества, монопольное право на власть у этих правящих народов отмирало и не оставляло человеку ничего кроме новой, китайской, идентичности. Совсем иначе обстояло дело с малочисленными народами, находившимися под ханьской властью. Из-за отсутствия стимула, какой был у народа, захватившего власть в китайском государстве, соседствующие с ханьцами этносы и этнические группы стремились сохранить свою культуру и выступали за консервативный традиционный образ жизни. В этом случае процесс слияния протекал крайне медленно, если вообще имел место[73].

В конце концов, Фань Вэньлань заключает, что, с точки зрения истории, ханьцы подобно плавильной печи расплавляют внутри себя народы; они являют собой форму слияния множества этносов. Он позитивно оценивает тот факт, что «народы с низким экономическим и культурным уровнем должны сливаться с народом более высокой ступени развития» и настоятельно рекомендует историкам не игнорировать его[74].

Лю Чжэньюй[75] также придавал этническому слиянию первостепенное значение и противопоставлял его ассимиляции как проявлению политики насилия. Он считал, что народы, продолжительное время проживающие на территории одного государства, не могут угнетать друг друга, наоборот, в таких условиях они сближаются, взаимодействуют на культурном и экономическом уровне. Взаимовлияние и взаимопроникновение приводят к постепенному исчезновению

---

[62] Ван Дунпин – профессор исторического факультета Пекинского педагогического университета, член правления Китайского общества истории китайско-зарубежных отношений, специалист по истории ислама в Китае, истории народов Северо-Западного Китая, истории Монголии эпохи династии Юань (1271–1368).

[63] Ли Вэньхай (1932–2013) – профессор и ректор Китайского народного университета, специалист по Новой истории Китая.

[64] Гун Шудо (1929–2011) – профессор Института истории Пекинского педагогического университета, председатель Пекинского исторического общества, заместитель председателя Китайского исторического общества, специалист по истории марксизма, признан выдающимся просветителем Китая.

[65] Фань Вэньлань (1893–1969) – выдающийся китайский историк, заместитель председателя Китайского исторического общества, автор знаменитых трудов «Краткая история Китая» (1941) и «Новая история Китая» (1947).

[66] Период «Весны и осени» длился с 770 по 476 г. до н. э.; относится к эпохе династии Восточная Чжоу (770–256).

[67] Хуася – самоназвание предков китайцев и их страны в период династии Чжоу (XI в. до н. э. – 221 г. до н. э.). С эпохи Хань (206 г. до н. э.–220 г. н. э.) заменен на эндоэтноним «хань» (в русском варианте «ханьцы»).

[68] Период «Борющиеся царства» длился с 475 по 221 г. до н. э.; относится к эпохе династии Восточная Чжоу (770–256).

[69] Династия Вэй правила с 220 по 265 г.

[70] Династия Цзинь правила с 265 по 420 г.

[71] Эпоха Южных и Северных династий длилась с 420 по 581 г.

[72] Сяньбэй – древний народ, ведший кочевой образ жизни к северу от Китая, говоривший на языке монгольской группы алтайской языковой семьи.

[73] Ван Дунпин, Гун Шудо, Ли Вэйхай. Дискуссия о происхождении китайской цивилизации и национальный вопрос. Наньчан, 2004. С. 288.

[74] Там же. С. 289.

[75] Лю Чжэньюй (1900–1980) – специалист по истории марксизма, советник Китайской академии социальных наук, член Государственного комитета по национальным делам. Автор трудов «Китайское общество в эпоху Инь-Чжоу», «Краткая история китайской нации», «История китайской политической мысли».

этнокультурной специфики, что отражает суть естественного процесса слияния[76].

Цзянь Боцзань[77] отстаивал положение, согласно которому в истории Китая имел место только процесс ассимиляции. Он был убежден, что такой большой по численности народ как ханьцы, подобно снежному кому по мере скатывания с горы, будет иметь тенденцию роста, а малочисленный народ обречен на исчезновение. Высокий уровень производительных сил, несомненно, позволит ассимилировать народ с менее развитой экономической культурой. Другими словами он называл этот процесс оцивилизовыванием. Что касается этнического слияния, то оно возможно в случае, если отсутствует подавление одного народа другим, достигнуто политическое и экономическое равноправие, осуществляется равномерное развитие[78].

Подобную точку зрения поддерживал и известный китайский социолог и этнолог Чжан Лу[79].

Гун Юнхуй, говоря об этнической истории Китая, акцентирует внимание на «великих объединениях» с характерными для них процессами слияния. «Великие объединения» – это не что иное как империи, созданные династиями Цинь–Хань (221 г. до н. э. – 220 г. н. э.), Суй–Тан (581–907), Сун (960–1279), Юань (1271–1368), Мин (1368–1644) и Цин (1644–1911). В основе развития этих государственных образований лежал принцип этнокультурного свойства – «ты во мне, я в тебе»[80]. Так каждая империя приобщала к историческому Китаю новые территории: Синьцзян, Тибет, Тайвань, районы Памира и др. Причем с очередным витком трансформации межэтнические отношения становились более тесными, а общество в целом – более прогрессивным в своем развитии. Этническая сплоченность и представление об общей исторической судьбе позволили полиэтничному народу Поднебесной преодолеть период кризиса, охватившего страну в Новое время (1840–1949), и воплотить в жизнь очередное «великое объединение» под руководством Коммунистической партии[81].

Отдавая должное китайской идеологической надстройке, этнологический взгляд на национальную идентичность в большей степени определенен и един, нежели разобщен. Однако это единство также обеспечено общим диалектическим подходом к познанию явления, а фактором, влияющим на его приоритетность, вне всякого сомнения, выступает история Китая, демонстрирующая в своей цикличности эпохальные витки трансформации.

Идея сближения/срастания/поглощения противоположностей в рамках одной формы выражена во всех мнениях без исключения, хотя степень вариативности в комментариях и толкованиях этнических явлений и процессов, имевших место в истории китайского общества, достаточно высокая. Тем не менее современность, находящаяся в фарватере общей для всех китайцев идеи построения социализма с китайской спецификой как новой формы развития китайской цивилизации, не может допустить каких-либо разночтений (в том числе этнологических) в концепциях, утвержденных и последовательно реализуемых институтами власти КНР на всей территории страны...

Политический аспект

Со времени основания КНР уже прошло 65 лет. В течение этого периода коммунистическое руководство, учитывая историко-культурную и социально-демографическую специфику населения страны, последовательно и весьма успешно воплощает идею социализма в реальную жизнь. Национальная идентичность как целевой проект коммунистической партии Китая прошла путь от концептуального оформления, утверждения механизмов ее воплощения до психологического самовыражения гражданина КНР. Новая, социалистическая форма социального сознания создается путем переплетений множества контрастирующих друг с другом значимых компонентов общественной жизни народов КНР. Можно было бы полагать, что этнокультурное единство страны есть социалистическая цель и суть национальной идентичности, однако история КНР и политическая воля КПК, воплощающаяся в различных нормативно-правовых актах и резолюциях, указывает на его второстепенность. Как говорил Мао Цзэдун, необходимо выявить главное противоречие, ибо «его наличие и развитие будет влиять на существование и развитие остальных противоречий»[82].

Исходя из анализа политических шагов, последовательно совершенных и совершаемых лидерами КНР, можно заключить, что первостепенное значение

[76] Ван Дунпин, Гун Шудо, Ли Вэйхай. Дискуссия о происхождении китайской цивилизации и национальный вопрос. С. 287.

[77] Цзянь Боцзан (1898–1968) – выдающийся китайский историк, общественный деятель, просветитель, специалист по истории марксизма, один из основоположников истории китайского марксизма.

[78] Ван Дунпин, Гун Шудо, Ли Вэйхай. Дискуссия о происхождении китайской цивилизации и национальный вопрос. С. 290.

[79] Чжан Лу (1916–1989) – настоящее имя Я Ханьчжан. Занимал должность заместителя ректора Университета Внутренней Монголии, был председателем Китайского исследовательского общества теории нации, входил в состав постоянных членов правления Китайского религиозного общества. Автор трудов «Атеизм и религиозный вопрос» (1964), «Исследования вопроса об этногенезе» (1980), «Атеистическая история Китая» (1984).

[80] Ni zhong you wo, wo zhong you ni.

[81] Гун Юнхуй. Факторы гармоничного формирования миньцзу: исследования и претворение в жизнь реформ трех модернизаций в теории нации и национальной политике. Пекин, 2012. С. 106–107.

[82] Мао Цзэдун. Избранные произведения. Т. 1. С. 320.

отводилось экономической сфере, во всяком случае, до недавнего времени.

Еще в 1956 г. на расширенном заседании Политбюро Мао Цзэдун выступил с докладом, в котором обозначил десять важных противоречий, составивших генеральную линию в развитии социалистического Китая. Изучив текст выступления[83], я для большей наглядности сгруппировал противоречия (не нарушая очередности) по трем сферам деятельности:

I. Экономика и хозяйство

1. Противоречия между тяжелой, с одной стороны, и легкой промышленностью и сельским хозяйством – с другой.

2. Противоречия между промышленностью приморских и внутренних районов.

3. Противоречия между экономическим и оборонным строительством.

4. Противоречия между государством и производственными организациями и отдельными производителями.

II. Администрирование

5. Противоречия между центром и местами.

6. Противоречия между ханьцами и нацменьшинствами.

III. Конкуренция идеологий

7. Противоречия между коммунистами и некоммунистами.

8. Противоречия между революцией и контрреволюцией.

9. Противоречия между правдой и неправдой.

10. Противоречия между Китаем и зарубежными странами.

Конечно, такая группировка может и не предполагать идею абсолютного ранжирования противоречий, хотя бы потому что все они подчинены одной политической цели. Однако, с другой стороны, следует обратить внимание на очередность условных частей этого списка, по содержанию которых даны названия: «Экономика и хозяйство», «Администрирование», «Конкуренция идеологий». Кроме этого, степень значимости также распространяется на противоречия внутри каждой части. Так, для первой особую роль играет взаимодействие между тяжелой промышленностью и легкой вкупе с сельским хозяйством, для второй – взаимодействие между центром и местами/периферией (городом и деревней), для третьей – взаимодействие между коммунистами и некоммунистами. Таким образом, везде присутствует главенствующее звено, обуславливающее выполнение подконтрольных ему задач. Следуя этой логике, первый пункт списка противоречий, по мысли Мао Цзэдуна, вообще является самым главным противоречием страны, решение которого обеспечит «превращение в могучее социалистическое государство»[84]. Добавим к этому, что первостепенность в отношениях между сторонами главного противоречия отводится легкой промышленности и сельскому хозяйству, что и находим в соответствующих словах Председателя Мао: «Тяжелая промышленность является главным звеном нашего строительства. Однако в связи с этим ни в коем случае нельзя упускать из виду производство средств существования, в особенности зерна. Не имея достаточно зерна и других предметов необходимости, прежде всего не прокормишь рабочих, а тогда какая же может идти речь о развитии тяжелой промышленности? Поэтому необходимо установить правильное взаимоотношение между тяжелой промышленностью, с одной стороны, и легкой промышленностью и сельским хозяйством – с другой»[85].

Приоритет экономики перед другими аспектами жизни общества и государства в КНР остается актуальным и поныне, если не сказать больше – степень устремленности в экономическом развитии уже вышла за территориальные пределы страны. Некогда исключительная идеология Мао Цзэдуна, впоследствии трансформировавшаяся в концепцию построения социализма с китайской спецификой Дэна Сяопина, по отношению к современности уже считается классической философией, но ее фундаментальные идеи по-прежнему носят руководящий характер. Красной нитью проходит одна из них, принципиально важная, заключающаяся в том, что методы разрешения противоречий (даже если они аналогичны и имеют одинаковые названия) напрямую зависят от специфики самого противоречия, развивающегося в данный момент[86]. Очевидно, что такой подход позволяет КПК не только уверенно разрешать экономические проблемы, но и обозначать новые задачи. Четыре модернизации[87] и идея «малого благоденствия»[88] составили залог развития китайского общества и повлияли на формирование массового трудового сознания. Однако лишь ими не ограничивается национальный успех Китая. Несмотря на расширяющиеся границы экономического влияния КНР, большую роль также играют достижения в деле идеологического воспитания народа, охватывающие политическое и этическое представления о самих себе.

[83] Мао Цзэдун. Избранные произведения. Т. 1. С. 339–368.

[84] Там же. С. 340.

[85] Там же. С. 341.

[86] Там же. С. 335.

[87] Четыре модернизации – стратегический проект КПК, предложенный на первой сессии Всекитайского собрания народных представителей в 1954 г. Его основная идея заключалась в модернизации сельского хозяйства, промышленности, транспорта и оборонного комплекса. Впоследствии, в 1964 г., модернизация транспорта была заменена на модернизацию науки и техники. Роль фактического воплощения данного проекта принадлежит Дэну Сяопину.

[88] Построение «общества малого благоденствия» представляло собой задачу на последние два десятилетия XX в., к концу которых среднедушевой показатель ВВП в КНР должен был достигнуть 1000 долларов США.

После десяти с лишним лет политики Дэна Сяопина под знаком экономических реформ курсы Цзяна Цзэминя и Ху Цзиньтао логично включили вопросы гражданско-психологического отношения китайца к национальному строительству как ценности в качестве специального объекта своей политики. Улучшение материального благосостояния неизбежно усугубляет старые и порождает новые внутренние противоречия, а что как не государственная идеология позволяет смягчить, а то и вовсе разрешить их? Здесь нельзя не отметить, что в истории китайской цивилизации этическая мысль всегда стояла на страже правящего класса. В династическом Китае, сливаясь с конфуцианско-даосской идеологией, она обеспечивала максимальное количество своих последователей. В Китае эпохи КПК возрождения такой традиции невозможно избежать. Реальные шаги в этом деле были предприняты Цзян Цзэминем, выдвинувшим концепцию о «Трех представительствах». Ее суть заключалась в том, что правящая коммунистическая партия Китая обязана учитывать требования развития передовых производительных сил страны, представлять направления передовой культуры страны и представлять коренные интересы широких слоев населения страны. Эти обязывающие к действию положения были внесены в Устав КПК и стали, наряду с марксизмом-ленинизмом, идеологией Мао Цзэдуна и теорией Дэн Сяопина, частью общей политической концепции социалистической нации[89].

Усилившиеся тенденции на идеологической основе максимально связать власть и народ привели к укоренению национальной этической составляющей в жизни китайца. В марте 2006 г. на четвертой сессии десятого созыва Народного политического консультативного совета Китая[90] председатель Ху Цзиньтао предложил на утверждение «Социалистическое воззрение на добродетель и порок»[91]. Принятый документ четко разграничивал базовые нравственные и безнравственные проявления человеческой воли в социалистическом Китае. В сущности, он стал частью политики «мягкой силы», призванной поддерживать и укреплять патриотические настроения народа, но дело не только в этом – документ конституировал высоконравственный образ гражданина и его антипода. Посмотрим на его положения:

Добродетели:

1. Любовь к своему Отечеству.
2. Служение народу.
3. Стремление к научному знанию.
4. Самоотверженный труд.
5. Кооперация и взаимопомощь.
6. Честность и верность [своему слову].
7. Соблюдение правил дисциплины и законов.
8. Упорное противостояние трудностям.

Пороки:

1. Нанесение вреда своему Отечеству.
2. Пренебрежение народом.
3. Невежество.
4. Праздность/безделье.
5. Стремление к личной выгоде в ущерб интересам других.
6. Попрание чувства долга при виде собственной выгоды.
7. Нарушение законов и правил дисциплины.
8. Разгульный образ жизни.

Восемь базовых этических проявлений человеческой воли, каждая из которых представлена двумя противоположениями, ориентирует на исключительное формирование социалистического сознания гражданина, взывает к чувству совести и личной ответственности перед обществом и государством. Очевидно, что речь снова заходит об актуальности культурно-политических концептов «цзюньцзы»[92] и «сяо жэнь»[93], столь пропагандируемых в династическом Китае. Хотя Ху Цзиньтао (в своей инициативе) специально не обозначает идеальный образ благовоспитанного гражданина конкретным словом, тем не менее ярко характеризует его портрет восемью положениями. В контексте традиционной китайской культуры усматривается общая идея, объединяющая данные характеристики. Ее суть заключается в самопожертвовании – не существует ничего важнее, чем служение интересам общества и государства. В связи с этим, не напоминает ли нам эта концепция древнекитайское учение о пяти постоянствах[94]?

В ноябре 2012 г. на XVIII Всекитайском съезде КПК Ху Цзиньтао выступил с докладом, в котором в частности было уделено внимание осторожному продвижению социалистической культуры в деле строительства сильного государства. «...Для всестороннего развития общества “малого благоденствия”, возрождения китайской нации, необходимо способствовать

---

[89] Сяо Фанлинь. Исследование по истории развития Устава КПК. Чанша: Изд-во Хунаньского университета, 2006. С. 109.

[90] Народный политический консультативный совет Китая (НПКСК) – организация народно-патриотического единого фронта Китая; является важной государственной структурой, осуществляющей межпартийное сотрудничество и политическую координацию под руководством КПК.

[91] Ван Ин. Важное значение и научное содержание «Социалистического воззрения на добродетель и порок». 2007/09/26 [Wang Yi. Shehuizhuyi rongruguan de kexue neihan he zhongyao yiyi]. URL: http://theory.people.com.cn/GB/49150/49152/6314523.html

[92] Цзюньцзы – конфуцианский идеал благородного мужа или благовоспитанного человека в Китае.

[93] Сяо жэнь – антипод цзюньцзы.

[94] Учение о пяти постоянствах («у чан») – базовые этические принципы организации китайского общества до 1911 г.; к ним относятся *ли* – ритуал, жэнь – гуманность, *и* – долг, чжи – мудрость, воплощенная в знании конфуцианских канонических текстов, и синь – вера [в императора Поднебесной].

великому процветанию социалистической культуры, двигать ее на новый уровень развития, повышать [качество] национальной культуры [как инструмента] мягкой силы, усилить ее роль в ведении нравов, образовании народа, служении обществу, стимулировании развития»[95].

Глава государства также отметил непрерывно растущее международное влияние на китайскую культуру, вследствие чего предложил углубить развитие социалистической системы ценностей в сфере образования, использовать ее для формирования единого общественного мнения. Для этого впервые в развернутом виде были обозначены двенадцать ключевых слов, позволяющих активно закладывать в людях ядро социалистической системы ценностей. Они представлены в виде так называемых «трех пропаганд»[96].

1. Пропаганда богатства – силы, демократии, цивилизации и гармонии.

2. Пропаганда свободы, равенства, справедливости и управления на основе законов.

3. Пропаганда любви к своей стране, уважения к своей профессии, честности и дружелюбия.

Идеология, культура и пропаганда в совокупности составили одно из важнейших политических направлений в деле формирования социалистической идентичности, а образование было обозначено в качестве основы общественного прогресса и возрождения нации[97].

Кажется, что, идеология, будучи политическим инструментом, проникла во все сферы жизни общества, во все его социальные институты, о чем можно говорить с большей уверенностью. Однако когда идет речь о человеке, его внутреннем мироощущении, его душе, принимающей или вынужденно принимающей окружающую реальность, даже если он воспитан в духе социалистической морали, то говорить о его идеологических установках представляется очень трудным. Минимум, на который можно рассчитывать, – это факт демонстрации формального следования этим установкам. Проявление идеологических чувств на более глубоком уровне в масштабе страны требует особой психологической мотивации. Нет сомнений в том, что китайское общество консолидировано не только политической волей, но и экономическими успехами, а идеология и ее этическая составляющая обеспечивают ему защиту от распада и деморализации. Однако воспитание психологического чувства любви к своему государству в лице его социально-политической системы органов – задача непомерно сложная. Тем не менее совсем неожиданно данный аспект был актуализирован политическим руководством КНР; была предложена особенная мотивация, составившая центральную идею политической концепции ныне действующего главы государства председателя Си Цзиньпина, – «китайская мечта».

Сама по себе постановка девиза правления перекликается с идеей американской мечты – возможности строить благополучную жизнь в условиях, исторически возникших и созданных в США. Правда, на этом формальное сходство заканчивается, т. к. содержательная суть китайской мечты заключается в «Великом возрождении китайской нации». Достижения КНР под руководством политических лидеров четырех поколений[98] сделали вероятной реализацию решающего ответа западному миру на унижения, которые Китай испытывал с 1840 г. Неслучайно Си Цзиньпин выступил с первым комментарием своей концепции во время посещения выставки «Путь возрождения» в Национальном музее Китая. Вот что он сказал: «Я считаю, что реализация [идеи] Великого возрождения китайской нации – это самая заветная мечта с эпохи Нового времени[99], мечта, в которой аккумулированы ожидания нескольких поколений китайцев, воплощается всеобщее благо китайской нации; это есть надежда каждого молодого китайца»[100].

Цепь исторических событий, обрушившихся на Китай с начала первой Опиумной войны[101], есть не что иное, как проявление кармического закона, и историческая память, идеологически воплощенная в китайской литературе, в том числе детской и школьной, стала мощным источником восстановления силы национальной идентичности современных китайцев.

Для реализации «китайской мечты», по словам председателя Си Цзиньпина[102], нужно:

1. Следовать китайскому пути развития, а именно социалистическому пути с китайской спецификой, «вышедшему из Великой практики в период реформ и открытости, из непрерывных исканий с момента образования КНР, из глубоких обобщений исторического пути развития китайской нации с эпохи Нового времени, из наследия китайской цивилизации, насчитывающей более пяти тысяч лет истории. Китайская нация есть нация, обладающая необычайной творческой силой. Мы создали Великую китайскую цивили-

[95] Ху Цзиньтао. Твердо следовать пути социализма с китайской спецификой и бороться за всестороннее построение общества «малого благоденствия»: Доклад на 18-ом Всекитайском съезде КПК. Пекин, 2012. С. 11.

[96] Там же. С.12.

[97] Там же. С. 13.

[98] Имеются в виду Мао Цзэдун, Дэн Сяопин, Цзэминь и Ху Цзиньтао.

[99] В соответствии с периодизацией истории Китая Новое время охватывает период с 1840 по 1911 г.

[100] Генеральный секретарь ЦК КПК Си Цзиньпин дал комментарий на «Китайскую мечту». 2013/05/08 [Xi Jinping zongshuji chanshi 'Zhongguo meng']. URL: http://news.xinhuanet.com/ziliao/2013-05/08/c_124669102.htm

[101] Первая опиумная война (1840–1842).

[102] Речь Си Цзиньпина на закрытии 1 сессии 12-го съезда ВСНП (полный текст). 2013/03/17 [Xi Jinping zai shier jie quanguo renda yi ci huiyi bimuhui shang de jiang hua (quan wen)]. URL: http://www.cnr.cn/gundong/201303/t20130317_512169849.shtml

зацию. Мы также можем продолжить [ее] расширение и развитие, соответствующее внутригосударственной ситуации. Народы всей страны обязаны глубже верить в теорию, путь и систему социализма с китайской спецификой, непоколебимо следовать китайскому пути».

2. Всемерно пропагандировать дух Китая, а именно патриотизм как дух нации и инновации как дух времени. Этот дух (1) есть дух (2) процветающего государства, собравшего свои внутренние/духовные силы, есть дух (3) сильного государства, сконцентрировавшего свои внешние/физические силы[103]. Патриотизм всегда выступал духовной мощью, объединяющей китайскую нацию, а инновации – силой, подстегивающей нас к своевременному движению вперед в ходе политики реформ и открытости. Народы всей страны обязаны всемерно пропагандировать дух нации и времени, неустанно укреплять духовные узы, движущие силы духа, оптимистично шагать в будущее.

3. Собрать воедино всю силу Китая, а именно ту, которая объединяет все народы страны. Китайская мечта – это мечта всей нации, это мечта каждого китайца. Если мы все крепко сплотимся, станем единодушными в борьбе за воплощение общей мечты, то соответствующая сила станет несравненно большей, и старания каждого из нас в реализации своей мечты охватят более широкое пространство. Китайский народ, живущий в Великом Отечестве и Великую эпоху, [должен] сообща воспользоваться выдающимся в жизни шансом, шансом, позволяющим воплотить мечту в реальность, шансом, дающим расти и прогрессировать вместе с Отечеством и эпохой. И мечта, и возможность, и борьба – все эти прекрасные вещи могут быть [нами] созданы. Народы всей страны обязаны твердо помнить о [предначертанной] миссии, быть в полном единении, использовать мудрость и силу многочисленного народа[104], чтобы создать непобедимую мощь.

Положения, обозначенные председателем Си Цзиньпином, похоже, свидетельствуют, что в истории Китая появился новый лидер-идеолог. Экономический успех, несущий в себе опасность духовного разложения и развития противоборствующих сил, требует жесткого контроля со стороны идеологической сферы. В этом смысле, как представляется, наступил момент, когда приоритет экономического противоречия, если не уступил место идеологическому противоречию, то, во всяком случае, оказался уравненным с ним в концепции политического курса действующего главы КНР.

«Китайская мечта» – это не только возможность стать успешным человеком в контексте условий развития, созданных поколениями политических руководителей КНР, но и шанс укрепить единство общества перед лицом всего того, что противостоит этой мечте. По сути, я бы назвал ее вызовом, завуалированным в столь привлекательном для рядового гражданина образном выражении.

Несомненно, председатель Си Цзиньпин сделал успешный шаг вперед в деле качественной трансформации китайского общества. В его трех положениях мы найдем идею об исключительной китайской нации, предопределенности развития в ее контексте, недопустимости обособления от нее человека в какой бы то ни было иной социально-культурной форме. Фактически задан знаковый этап конструирования социалистической общности, задача которого состоит в слиянии потребностей человека-гражданина, народа и государства.

Как мы видим, руководство КНР, прежде всего, обращает свой взгляд на внутреннее развитие формы. Создаваемое полиморфное, но единообразное культурное пространство защищает китайское общество от раскола, сепаратизма и разрушения государственных основ. С каждым трансформационным витком развития эффект этнического слияния народов КНР становится сильнее. Объединение людей, разных по этнической принадлежности, в одно сообщество сопровождается формированием общих ценностных ориентиров, отчасти заданных сверху, а отчасти базирующихся на конкретной этнокультурной почве. Специфика китайского социализма как раз и состоит в учете географических и исторических особенностей развития китайского общества и его структурных этнических компонентов. Поэтому надэтнические интеграционные процессы в Китае напрямую привязаны к реальным условиям жизни гражданина в том или ином районе страны. Успех материально-экономической и психоидеологической интеграции человека в социалистическую нацию во многом обусловлен моделью администрирования.

Китай – унитарное государство, и понятно, что в такой форме государственного устройства административно-территориальные единицы не обладают суверенитетом и даже не имеют вероятной перспективы на какую-либо самостоятельность, поэтому интеграционные процессы внутри страны только способствуют приобщению народа к управлению государством. Даже национальная автономия не является барьером в этом процессе, наоборот, ее наличие облегчает решение национального вопроса. Любая территория,

---

[103] В оригинальном варианте этого предложения использованы три слова, имеющих значение «дух». Первое – «цзиншэнь» обозначает «сознание», «мыслительную деятельность», «жизненность». Второе – «хунь» считается духовной составляющей цзиншэнь, а третья, «по», – его физической/материальной составляющей. Согласно традиционным верованиям китайцев, *хунь* (относится к категории ян) и *по* (относится к категории инь) части одного целого – цзиншэнь, без которого невозможна человеческая жизнь. После смерти, если китаец похоронен в соответствии с погребальными правилами, его душа/хунь поднимается на небо, к предкам, а душа *по* остается в теле покойного. В данном фрагменте речи председателя Си Цзиньпина имела место метафора.

[104] Для облегчения восприятия текста автор посчитал нужным заменить сочетание «один миллиард триста миллионов человек», используемое в прямой речи, на сочетание «многочисленный народ».

населенная людьми, отличающимися самобытной культурой, должна быть административно выделена, ибо заключенная в форму, она окажется во власти модели взаимодействия противоположностей, на единство которых направлены надэтнические установки государства.

Согласно Белой книге КНР[105] к концу 2008 г. было создано 155 национальных автономий, в том числе пять автономных районов, 30 автономных округов и 120 автономных уездов[106]. Их совокупная площадь занимает около 60 % от всей территории страны, а численность этнических меньшинств приблизительно составила 80 % от общей численности неханьских народов.

О чем это может говорить? С точки зрения, традиционного учения о противоположностях, эти автономии представляют собой ту самую специфику, постижение которой запускает механизм развития внутренней структуры государства как формы, постепенно ориентирует на единообразие жизни в ее разных сферах и снижает риски перерастания обозначенного противоречия в антагонизм. Следует заметить, что название «национальная автономия» является весьма условным и не предполагает абсолютной моноэтничности, ибо это идет вразрез с учением о единстве противоположностей. И здесь мы встречаем все тот же закон развития формы. В Белой книге сообщается: «Расселение народов Китая характеризуется большой разрозненностью, незначительной компактностью и чересполосицей. В [исконно] ханьских районах компактно проживают представители малочисленных народов и, наоборот, на территориях, населенных этническими меньшинствами, присутствует ханьский компонент. Я в тебе, Ты во мне...»[107]. Это положение позволяет нам интерпретировать процесс конструирования национальной идентичности не как национализацию в ханьском виде или китаизацию человека другой этнической принадлежности, а как обоюдовыгодный процесс созидания трудового народа с развитым гражданским самосознанием. В этой связи, декларируемое единство национальностей (миньцзу туаньцзэ) представляется не просто социалистическим лозунгом, а реальной гарантией социального прогресса и территориальной целостности страны. Китайское представление о том, что форма не может развиваться сама по себе, создает и воплощает в жизнь целый ряд принципиальных концепций и положений, таких как: «Одна страна две системы»[108], «Мирное объединение»[109], «Держать в двух руках»[110], «Три в одном»[111], «Четыре в одном»[112], «Пять в одном»[113], «Неразрывная пара»[114], «Неразрывное трио»[115] и др. Так или иначе, в любой структуре на любом уровне должны быть обозначены противоположности и продемонстрировано их несомненное воплощающееся единство.

Применительно к национальной политике взаимопроникновение этнокультурных форм, обусловли-

[105] Белая книга КНР – официально обнародованный сборник документов высших органов государственной власти, посвященных вопросам внутренней, внешней и экономической политики страны. Впервые публикуется с 1991 г. За весь период вплоть по 2014 г. было опубликовано 95 .

[106] Белая книга «Национальная политика Китая и всеобщее процветание народов [КНР]». Пекин: Информационное бюро Государственного совета КНР, 2009. С. 16.

[107] Там же. С. 4.

[108] Одна страна, две системы – концепция возрождения единого Китая, политика которого направлена на создание условий гармоничного сосуществования двух типов общества (социалистического типа на большей территории Китая и капиталистического типа в Сянгане, Макао и Тайване); предложена Дэном Сяопином в 1984 г.

[109] «Мирное объединение» – важная часть политической теории и практики построения социализма с китайской спецификой; содержит ориентиры на привлечение и взаимовыгодное сотрудничество китайцев, независимо от места их проживания в мире.

[110] Концепция Дэна Сяопина, заключающаяся в недопустимости игнорирования строительства духовной составляющей (в особенности политико-идеологической) социалистического общества в условиях развития рыночной социалистической экономики.

[111] Концепция стратегии развития китайского социализма, охватывающая экономическую, политическую и культурную сферы (1986). Буквальный перевод китайского варианта ее названия («сань вэй и ти») – «три стороны одной формы». Кстати, этим же выражением обозначают лидера КНР, совмещающего на своем посту три высших должности: Генеральный секретарь ЦК КПК, Председатель Военного совета ЦК КПК и Председатель КНР.

[112] Концепция стратегии развития китайского социализма, охватывающая экономическую, политическую, культурную и социальную сферы (2002).

[113] Концепция стратегии развития китайского социализма, охватывающая экономическую, политическую, культурную, социальную и экологическую сферы (2012).

[114] «Неразрывная пара» («лян гэ либукай») – одно из важных принципиальных положений в национальной политике КНР, принятое к действию в 1981 г. Его суть: ханьский народ, с одной стороны, и малочисленные народы – с другой, безотрывно сосуществуют друг с другом. Грамматическая форма глагола «либукай» со встроенным отрицанием модальности указывает на абсолютность единства данных противоположностей, невозможность разрыва связи между ними.

[115] «Неразрывное трио» («сань гэ либукай») является трансформацией положения «неразрывная пара», выдвинутого Цзян Цзэминем в 1990 г. Его суть: ханьский народ неразрывно связан с малочисленными народами, малочисленные народы крепко связаны с ханьским народом и между малочисленными народами существует взаимно нерасторжимая связь.

вающее их последующую взаимозависимость и далее размывание их границ, осуществляется с помощью многочисленной «армии» подготовленных специалистов-проводников, или по-китайски *ганьбу*.

Слово «ганьбу», заимствованное из японского языка, ныне обозначает представителя кадрового состава общественной, военной или государственной организации. Однако в контексте строительства социализма с китайской спецификой под руководством КПК это значение приобретает ярко выраженное идеологическое содержание. Поэтому подготовка кадров из среды неханьских народов представляет собой важнейший аспект национальной политики КНР. В Белой книге прямо сказано: «Они, знающие язык, историю, традиции и обычаи данного народа, знающие особенности культуры, экономики и политики в данной местности, являются важным "мостом", соединяющим правительство и малочисленные этносы». И далее: «В течение долгого времени государство в деле решения национального вопроса, качественного выполнения работы в национальных районах, стимулирования развития каждого народа, считало ключевым усиление отрядов кадровиков и создание отрядов талантливых работников из среды этнических меньшинств...»[116]

Начиная с 1978 г. подготовка *ганьбу* из среды малочисленных народов закрепляется в Конституции КНР. Ныне действующий основной закон страны от 4 декабря 1982 г. гласит: «Государство помогает национальным автономиям в подготовке большого количества кадров разного уровня, талантливых специалистов и квалифицированных работников из этнической среды данных районов»[117].

Исполнение указанной конституционной нормы в значительной степени реализуется через сферу образования. Так, в 2009 г. специальной подготовкой управленческих кадров из этнической среды занимались 15 институтов. Кроме этого, было основано множество соответствующих школ и курсов[118]. К концу 2008 г. общая численность неханьского кадрового состава достигла почти трех миллионов человек, что больше, чем в 1978 г. в три с лишним раза[119].

Конечно, это – определенный успех, содействие которому оказывают высшие политические силы, что, с точки зрения природы взаимодействия инь и ян, вполне естественно. Напомним, что слияние двух форм происходит не само по себе. Сторона инь не вовлечена во взаимодействие до тех пор, пока не последует инициатива со стороны ян.

Китайское руководство страны на протяжении всего периода истории КНР демонстрирует постоянство политической инициативы, стабильность политического курса и основополагающих рабочих программ, ввиду этого, как мы можем видеть, конструирование национальной идентичности не только не утрачивает своей актуальности, но и приобретает более четкий контур.

В 1999 году в ходе заседания Центрального совета по национальной работе председатель Цзян Цзэминь призвал к тому, чтобы кадровые сотрудники ханьской национальности, работающие в национальных автономиях, объединились с кадровиками из среды малочисленных народов в общей борьбе за единство. Он подчеркнул, что кадровый работник, независимо от его этнического самосознания, принадлежит партии и государству, что партийные и государственные дела являются важнейшими, ибо приносят пользу всем народам страны[120].

Результаты деятельности ганьбу, оказывающие значительное влияние на решение одной из главных государственных задач – построение общества «малого благоденствия», дали повод усилить национальную работу и акцентировать внимание на развитии национальной идентичности, о чем было сказано на заседании Центрального совета по национальной работе под председательством Си Цзиньпина в сентябре 2014 г. Действительно, за 65 лет истории коммунистического Китая страна достигла впечатляющих социальных и экономических показателей роста, но главное – это непрекращающиеся интеграционные процессы внутри страны. На совете прозвучало: «Наша национальная работа находится перед лицом новых особенностей этапного характера. ...[необходимо] побуждать [представителей] всех народов страны усиливать чувство идентичности по отношению к Великому отечеству, китайской нации, китайской [национальной] культуре, пути социализма с китайской спецификой»[121].

Прозвучавшая идея усиления чувства культурной идентичности у граждан страны в деле борьбы против ханьского шовинизма также знаменует собой новый виток в развитии социалистического сознания. Да, идея искоренения национализма отражена в Конституции КНР[122], но интерес вызывает то, как китайское руководство подходит к решению этой проблемы. Националистические настроения малых народов КНР обусловлены ханьским шовинизмом. С точки зрения учения о единстве противоположностей, данная связь

[116] Белая книга «Национальная политика Китая...» С. 36.

[117] Конституция КНР с комментариями. Пекин, 2006 [Zhonghua renmin gongheguo xianfa zhushi ben]. Статья 122.

[118] Белая книга «Национальная политика Китая и всеобщее процветание народов [КНР]». С. 37.

[119] Там же.

[120] Цзинь Бингао, Гун Сюэцзэн. Тезисы по изучению теории этноса/нации и национальной политике". С. 142.

[121] Си Цзиньпин: усиление культурной идентичности [с целью] противоборства великоханьскому шовинизму. 2014/09/30 [Xi Jinping: Zengqiang wenhua renting fandui da hanzuzhuyi]. URL: http://www.zgtks.gov.cn/jtbd/ww/lingdao/2014–09–30/30430.html

[122] Конституция КНР с комментариями. Пекин, 2006 [Zhonghua renmin gongheguo xianfa zhushi ben]. С. 4.

предопределяет борьбу против последнего, тем самым лишая цели первые. Когда-то, в июле 1950 г. Дэн Сяопин, работавший в представительных органах ЦК КПК по Юго-Западному району Китая, пригласил на встречу известного этнолога Фэй Сяотуна для обсуждения национального вопроса. Итог беседы был выражен в следующих словах: «Изменить узкий национализм малочисленных народов можно при условии отказа от [ханьского] шовинизма. Мы не можем прежде требовать от этнических меньшинств этого, пока сами по-настоящему не откажемся от него. Так можно объединить [народы]»[123].

Несмотря на декларируемую борьбу с ханьским шовинизмом и пропаганду равноправия народов, строительство социалистической нации осуществляется на основе представления о классовом обществе, в гражданском сознании которого этнический компонент размывается. Вместе с тем нельзя отрицать факт демографического и культурного доминирования ханьцев (как формы ян) над остальными народами Китая. Государственное строительство так или иначе предполагает исключения из политики равноправия, во всяком случае, касающиеся таких значимых параметров, как государственный язык, государственное письмо, государственные праздники и ряд других.

Согласно Конституции КНР, государство распространяет путунхуа[124] на всю территорию страны[125]. Однако путунхуа – ханьский язык, и на нем ведется политический диалог с народом страны, осуществляются торгово-экономическое сотрудничество и межнациональное общение. Более того, соответствующий Закон КНР закрепляет право граждан на изучение и использование языка и письменности (ханьцев), а государство, в свою очередь, создает условия для этого. Народное правительство всех уровней на местах обязано принять меры по распространению нормативного китайского языка и китайской письменности. Все это, как гласит закон, необходимо для того, чтобы защитить суверенитет страны и национальное достоинство, объединить народы Китая и построить социалистическую цивилизацию[126].

К исключениям также можно отнести праздники, отмечающиеся на всей территории КНР. В соответствии с решением Государственного совета КНР № 644, с 1 января 2014 г. выходными праздничными днями, общими для всех граждан страны, являются Новый год, Праздник весны[127], Праздник поминовения усопших[128], Праздник труда, Праздник двойной пятерки[129], Праздник середины осени[130], Национальный праздник основания КНР. Четыре из перечисленных праздников считаются ханьскими и отмечаются по традиционному ханьскому календарю.

Таким образом, объединение народов как задача государства и этнический процесс слияния, вытекающий из него, в определенной степени согласуются с представлением о модели взаимодействия противостоящих друг другу форм или сторон одной формы. Действительно, национальная политика КНР фактически следует словам Мао Цзэдуна о том, что в мире не существует вещей, развивающихся равномерно[131]. Если принять это за очевидное, то тот же процесс слияния, как и социализм, приобретает свою, китайскую, специфику, в частности отражающую демографическое, культурное и в определенной степени политическое доминирование ханьского компонента.

Государство как форма ян и народ как форма инь, ханьский народ как форма ян и остальные этносы страны как форма инь – все это составляет суть неоспоримой исторической реальности, на протяжении тысячелетий лежащей в основании развития китайской цивилизации. Создать условия, при которых форма вынуждена вступить во взаимодействие с другой, обладающей инициативой, и приобрести статус стороны взаимоотношения в рамках новообразующейся формы, есть квинтэссенция китайской политики...

* * *

Итак, взгляд на национальную идентичность в КНР через призму материалистической диалектики, развивающейся испокон веков в сознании китайца и воплощающейся в различных китайских концепциях мироустройства, позволяет нам говорить о ней как о форме, создающейся в ходе заданного трансформа-

[123] У Юэнун. Дэн Сяопин и Фэй Сяотун беседуют на тему национального вопроса. 2005/04/26 [Wu Yuenong. Deng Xiaoping yu Fei Xiaotong tongtan minzu wenti]. http://theory.people.com.cn/GB/ 40557/47435/47438/ 3350088.html

[124] Путунхуа – официальный язык, стандартизированный по фонетическим, лексическим и грамматическим признакам с целью общего использования его населением КНР.

[125] Конституция КНР с комментариями. Статья 19.

[126] Закон КНР «Об общепринятом языке и письменности». Пекин, 2001 [Zhonghua renmin gongheguo guojia tongyong yuyan wenzi fa]. Статьи 3, 4, 5.

[127] Китайский новый год. Наступает в первый день первого месяца по китайскому лунно-солнечному календарю; считается самым важным в году. Его продолжительность составляет 15 дней.

[128] Традиционный праздник, отмечающийся 4-го, 5-го или 6-го числа 4-го месяца по лунно-солнечному календарю. Время происхождения восходит к династии Чжоу (XI в. – 221 г. до н. э.). Обычай праздновать его распространился на многие малочисленные народы Китая.

[129] Праздник поэта Цюй Юаня (342–278 гг. до н. э., поэт, политический деятель в царстве Чу) или Праздник драконьих лодок. Его отмечают 5-го числа 5-го месяца по лунно-солнечному календарю.

[130] Китайский традиционный праздник, отмечается 15-го числа 8-го месяца по лунно-солнечному календарю. Время происхождения восходит к эпохе Тан (618–907 гг.).

[131] Мао Цзэдун. Избранные произведения. Т. 1. С. 326.

ционного процесса. Иными словами, она есть продукт активной национальной политики государства. Решение противоречий, лежащих на пути тотального оформления социалистической идентичности, осуществляется в рамках управляемых надэтнических сфер: социалистической экономики, социалистического управления, социалистической идеологии, включающей в себя воспитание и образование. Сторонами противоречия, по нашему предположению, выступают не столько сами народы (в этом случае существует высокая вероятность развития антагонистических тенденций), сколько население административно-территориальных единиц, образованных по национальному признаку и обладающих правом автономии. Жизнь народа в обозначенном государством районе или уезде протекает в условиях полиэтничности, в определенной степени предупреждающей сепаратизм и способствующей более тесному межэтническому общению в русле заданных социалистических установок. Неудивительно, почему выявленные 55 малочисленных народов КНР, так же как китайская нация, включающая их в себя, называются одним термином – «миньцзу». Если не существует понятийного разграничения, то нет и возможности противопоставления. В этом случае «миньцзу» приобретает диалектическое свойство – народы в нации, нация в народах. Вместе с тем представляется, что главными противоположностями одного целого являются государство в лице своих представительных органов и народ, населяющий его административно-территориальные единицы. В таком виде взаимопроникновение двух составляющих КНР наиболее полно отвечает сути диалектического мировоззрения и историческому духу китайской цивилизации. Максимальная вовлеченность государства в народ позволяет успешно продвигать свою идеологию, решать весь спектр поставленных задач. Максимальная вовлеченность народа в государство позволяет ему в своем развитии выйти на уровень, обозначенный политическим руководством страны. Не об этом ли говорит Цзинь Бингао?

Процесс конструирования национальной идентичности, безусловно, занимает длительное время и требует смены не одного поколения людей. Политическое руководство КНР как молодого социалистического государства особенно чувствительно к результатам своей национальной работы, признанию или неприятию своих трудов гражданами страны. Поэтому национальный вопрос, выраженный в противопоставлении идентичностей, весьма актуален, что подтверждается исследованиями упомянутых выше китайских этнологов Фэя Сяотуна, Чжоу Цзяньсиня, Чэня Синьлиня, Ци Цзиньюя и других. Он указывает на факт сосуществования в обществе идентичностей двух и более уровней. Однако ни китайские этнологи, ни китайское руководство не видят в этой ситуации ничего негативного. Как говорил Мао Цзэдун, следует сохранять специфичность, отвечающую местным условиям, ибо она необходима в интересах целого, единства страны[132]. Другое дело, что эта специфичность с течением времени приобретает новое содержание в обозначенных административных границах, внутри которых получают развитие социалистические институты и ценности. Ведь процесс трансформации формы не направлен на консервацию специфики и не подразумевает обратной связи, ибо эволюционистский подход и поступательное развитие общества заложены в материалистической диалектике ханьцев.

История китайской цивилизации изобилует примерами так называемых «трансформационных витков», воплощенных в чередованиях: распад – объединение, сепарация – консолидация, децентрализация власти – династическая империя. Черпая в ней, как в источнике, оправдание и обоснование нынешнего этапа истории китайского общества, политические и этнологические концепции (в том числе китайская теория нации) приобретают авторитетный статус и монополизируют вектор развития. Пропаганда их снижает вероятность какого-либо противодействия всем надстраиваемым установкам государства. Идеологические девизы и политические программы лидеров КНР подчинены установке на строительство социализма с китайской спецификой, создание социалистической нации, а поэтому они не противоречат, но дополняют друг друга. Каждый раз, опираясь на национальные успехи, достигнутые под управлением очередного поколения руководителей КНР, они (девизы и программы) задают все более высокие критерии развития, от которых, как уже говорилось, зависит успех межэтнического сближения и этнического слияния. Вот и ныне идеологический девиз «Китайская мечта», интригующий возможностью разделить общее чувство гордости за неоспоримые достижения китайской нации под руководством КПК и приобрести «кусочек» богатства и могущества в ходе более активного участия в деле социалистического развития страны, оставляет надежды и ожидания на приближение к заветной цели...

[132] Мао Цзэдун. Избранные произведения. Т. 5. Пекин, 1977. С. 352.

Е.Л. Скворцова

СЛОЖНОСТЬ КУЛЬТУРЫ В ВОЗЗРЕНИЯХ ЯПОНСКИХ ФИЛОСОФОВ XX в.

Проблема сложности культуры необычайно остро встала сегодня перед научным сообществом. Все чаще звучащие в СМИ апокалиптические заявления о культурной деградации современной цивилизации, о продолжающемся процессе примитивизации и варваризации населения во всем мире заставляют современных исследователей пристально вглядеться в это многогранное явление, попытаться проанализировать культурный генезис того или иного народа, выявить присущие ему закономерности, чтобы, вооружившись полученным знанием, уметь прогнозировать его будущее развитие. Учитывая необозримое множество дефиниций таких понятий, как «культура» и «традиция», сразу оговоримся, что считаем наиболее лаконичными и емкими следующие определения, приведенные в работе С.А. Арутюнова «Силуэты этничности на цивилизационном фоне»: «Культура – внебиологически выработанный и передаваемый способ человеческой деятельности»; «традиция – выраженный в организованных стереотипах групповой опыт»[1].

Феномен японской культуры в конце минувшего века явился предметом всеобъемлющего и детального изучения ведущих мировых культурологов, применяющих самые последние данные современной науки. Международные конференции, посвященные этой проблеме, прошли, в частности, в Копенгагене (1994), Денвере (1995) и Киото (1996). На последней конференции были зарегистрированы 250 участников из 40 стран; было сделано 175 докладов и сообщений. В центре внимания японских ученых и многочисленного интернационального отряда крупнейших японоведов оказались проблемы специфики японской культуры (*нихон бунка-рон*) и японской идентичности (*нихондзин рон*) (в дальнейшем для краткости мы будем именовать эти понятия НБР и НР). Видные исследователи с мировыми именами, такие, например, как Бэфу Харуми – профессор университета Бункё, Хамагути Эсюн – профессор факультета антропологии Осакского университета, Сугияма-Лебра Такиэ из Гавайского университета, Кумон Сюмпэй – директор Центра глобальных коммуникаций, Питер Носко из университета Южной Калифорнии и другие оживленно дискутировали на тему национального своеобразия Японии, ее общественной структуры, межличностных отношений, японского национального характера и японской культуры. Ниже мы постараемся изложить наиболее существенные моменты этой дискуссии, дополнив их анализом культурологических работ крупнейших японских философов: Нисиды Китаро (1870–1945), Вацудзи Тэцуро (1884–1960) и Имамити Томонобу (1922–2012).

Полемика о японской культурной идентичности

Тема самобытности японской культуры в самой Японии имеет давнюю историю, считается, что истоки ее восходят к трудам мыслителей-«почвенников» XVIII в., принадлежащих к так называемой школе *кокугакуха*. Тогда на повестке дня стоял вопрос определения фундаментальных основ японской культуры. Этими основами были признаны, во-первых, культ местных богов во главе с *Аматэрасу омиками* (озаряющей небо солнечной богиней), от которой произошла самая древняя, а потому – и самая истинная династия верховных правителей Японии, императоров-тэнно. А во-вторых, принцип эмоционального отклика «*моно-но аварэ*»[2], якобы связывающий воедино всех жителей прекрасных японских островов[3].

Следующий всплеск острого интереса к национальной специфике отмечается во второй половине

[1] Арутюнов С.А. Силуэты этничности на цивилизационном фоне. М.: ИНФРА–М, 2012. С. 43, 281

[2] *Аварэ* (*моно-но аварэ*) – «чары, магия», исторически первая категория «прекрасного» в японской традиционной эстетике.

[3] См.: Михайлова Ю.Д. Мотоори Норинага. Жизнь и творчество (Из истории общественной мысли Японии XVIII в.). М.: Наука, 1988. С. 75–94; Григорьева Т.П. Япония. Путь сердца. М.: Новый Акрополь, 2008. С. 92–94, 153–154; Ониси Ёсинори. Югэн то аварэ (Югэн и аварэ). Токио: Иванами сётэн, 1973. С. 103–191; Bellah R.N. Japan's Cultural Identity: Some Reflections on the Work of Watsuji Tetsuro // The Journal of Asian Studies. 1965. № 24 (4).

XIX в., когда после 250-летней политики изоляции, проводившейся правящим кланом Токугава (1603–1867), Япония оказалась лицом к лицу с превосходящей в военном и техническом отношении мощью западной цивилизацией. Чтобы избежать колониального порабощения, страна взяла курс на ускоренную модернизацию. Японское общественное мнение разделилось, с одной стороны, на «цивилизаторов и просветителей», стремящихся как можно скорее превратить Японию в подобие Америки или Германии, а японцев – в европейцев; а с другой – на сторонников «изгнания волосатых варваров», желавших вернуть порядки «старой доброй Японии». Впрочем, и те и другие не сомневались в насущной необходимости скорейшего достижения военного и технологического паритета с западными державами[4]. Дискуссии о дальнейшем пути японской культуры были острыми: надо было определить, кто такие японцы – отсталые, темные, некультурные варвары – или честные, красивые и правдивые носители высших этических и эстетических ценностей. Если в конце XIX в. преобладали самокритические настроения, то на волне успехов модернизации, победы в Русско-японской войне и вследствие острой обиды на непризнание равенства японцев в Лиге наций в эпоху Тайсё (1911–1925) произошел так называемый мировоззренческий «поворот» к «исконным ценностям».

Этот поворот завершился в 1930–1940-е гг. безусловной победой национал-шовинистических настроений. В те годы любая критика в адрес милитаристской политики властей, императорского дома или синтоистского культа, обожествлявшего императора-*тэнно*, так же как и сравнение культуры Японии с культурой Запада в пользу последней, могли закончиться тюрьмой. Поражение Японии в войне вызвало волну самокритики и саморазоблачений. В послевоенное время те качества японской культуры, которыми ранее было принято гордиться, неоднократно подвергались осуждению[5].

После успехов новой модернизации в 1960–1970 гг. наблюдается самый большой всплеск интереса японцев к специфике своей культуры. Страницы журналов и книг заполонил поток публикаций по теме НР/НБР, на радио и телевидении шли горячие дискуссии, посвященные этой проблематике. В них затрагивались вопросы экономики и политики, истории и социологии, литературы и языка, искусства и антропологии, психологии и даже физиологии. Однако качество этих публикаций было в своей массе весьма низким, что признавалось всеми заинтересованными сторонами. В итоге участники обсуждения пришли к выводу о необходимости подвести черту под дискуссией и наметить пути дальнейших исследований с позиций стабильности и интеграции социокультурного организма Японии на базе нравственных ценностей традиционной культуры. Это и было сделано на Киотской конференции в 1996 г.

Полемика, звучавшая в ходе этой конференции, была весьма острой. Главная линия конфронтации прошла между теми, кто расценивает тематику и методы основного массива литературы НР/НБР как антинаучный этнонарциссизм с креном в национализм (Бэфу Харуми, Миллер) и сторонниками герменевтического и системного подхода (Сугияма-Лебра Такиэ, Хамагути Эсюн). Остановимся на главных пунктах данной дискуссии подробнее.

Позицию сторонников жесткого неприятия концепций НР/НБР как националистических наиболее отчетливо выразил П. Дэйл, который усмотрел в них «совокупность этноцентрических самоопределений, полностью исчерпавших себя в более ранних формах националистического, а зачастую – фашистского крыла европейской интеллектуальной истории»[6]. Профессор Гавайского университета Сугияма-Лебра Такиэ подвергла критике дихотомический подход к японской культуре, противопоставляющий индивидуализм группизму, рационализм – интуитивизму и т. п. Такой подход хорошо иллюстрирует таблица, которую опубликовал отечественный японовед М.Н. Корнилов, подробно исследовавший содержание и методологию теорий японской специфики НР/НБР[7]:

Западная культура	Японская культура
объективная	субъективная
аналитическая	синтетическая
логическая	нелогическая
противоречивая	непротиворечивая
точная	неопределенная
безличная	личная
дальновидная	недальновидная
общественно мыслящая	фракционно мыслящая
предпочитающая контракт	предпочитающая нечеткое соглашение
уважающая частный мир	вторгающаяся в частный мир человека
пастушеская (по происхождению)	земледельческая (по происхождению)
культура плотоядных народов	культура народа, питающегося рисом
монотеистическая	анимистическая
абсолютная	релятивная

[4] Мещеряков А.Н. Император Мэйдзи и его Япония. М.: Наталис, 2006; Чугров С.В. Япония в поисках новой идентичности. М.: Восточная литература РАН, 2010.

[5] Аида Юдзи. Нихон фудо то бунка (Климат и культура Японии). Токио: Кадокава сётэн, 1972. С. 221–228; Сиратори Тосио. Новое пробуждение Японии / сост., пер., комм. В.Э. Молодякова. М.: АИРО, 2008; Minami Hiroshi. Psychology of Japanese People. Tokyo: Univ. of Tokyo Press, 1971. P. 20–31.

[6] Dale P. The Myth of Japanese Uniqueness. London – Sydney – Oxford: Choom, Helm and Nissan, 1986. P. 215.

[7] Корнилов М.Н. Японская национальная психология. М.: ИНИОН РАН, 1981. С. 25.

дуалистичная	менее категоричная
интеллектуальная	эмоциональная
бессердечная	добросердечная
аргументационная	гармоничная
лишенная чувствительности	внимательная к другим
ригидная	гибкая
механическая	человечная
мстительная	снисходительная
культура далеких отношений	культура тесных отношений
безжалостная	допускающая жалость
эгоцентричная	конформистская
экспансионистски мыслящая	миролюбивая
жесткая	милосердная
нетерпимая	терпимая
конкурентная	предпочитающая кооперацию
эксклюзивная	инклюзивная

Сугияма-Лебра подчеркнула упрощенческий характер стереотипного представления о Японии как о гомогенном в культурном отношении обществе. «Япония – страна множественной идентичности, – утверждает исследовательница, – восточная и западная Япония имели ощутимые различия в культурном отношении»[8]. Идеальный образ человека, близкого к совершенству, считает исследовательница, совпадает в западных и дальневосточных культурах, и это указывает на ограниченность дихотомического способа рассмотрения культурной специфики. Следует помещать эти исследования в более широкий, в частности философский, контекст. Она также обвинила «независимых», а на деле европоцентристски ориентированных исследователей[9] в постколониализме и ориентализме[10]. В их трактовке стремление к культурной самобытности связывается напрямую или косвенно с империализмом и национализмом. По мнению подобных европоцентристски настроенных исследователей, когда японские авторы подчеркивают, например, специфические особенности природной среды, в условиях которой формировалась национальная культура, или специфику японских этических идеалов долга и искренности, это является прямым доказательством их плохо скрываемого шовинизма.

Известный культуролог Хамагути Эсюн поддержал позицию Сугиямы-Лебра по поводу односторонности и предвзятости участников дискуссии о японской культуре. Ключевыми словами, характеризующими ее, являются «культура стыда» (*хадзино бунка*), «вертикальное общество» (*татэ сякай*), «групповое эго» (*сюданга*) и «зависимость» (*амаэ*). Эти ключевые слова введены в культурологический дискурс соответственно Р. Бенедикт, Наканэ Тиэ, Минами Хироси и Дои Такэо в качестве инструментальных концептов для объяснения особенностей японской культуры[11]. В результате, пишет Хамагути, «японцы в этих концепциях характеризуются как совершенно гомогенный народ, лишенный в своих действиях автономии, не имеющий своего мнения и намеренный похоронить себя в группе или организации, к которой принадлежит»[12]. Автор вопрошает, как тогда объяснить высокие достижения Японии в экономике и культуре. Позиция внешнего наблюдателя, упускающего из виду то, что может увидеть представитель изучаемой культуры, должна быть дополнена взглядом участника этой культуры в рамках герменевтического подхода.

Кроме того, при анализе реалий японской культуры (и других культур тоже), считает Хамагути, нельзя рассматривать «индивидуума» в качестве точки отсчета. Люди разных культур предстают по видимости «автономными», но способы их объединения в группы делают качественно иной всю систему отношений в обществе. Индивидуум – не просто «неделимый атом». «Ни в природе, ни в обществе такой независимый “индивидуум” невозможен»[13]. Его идентичность определяется социальным и природным контекстом, и поэтому для обозначения контекстуального человека Хамагути (чьи мысли созвучны теории отношений А.Н. Уайтхеда (1861–1947), англо-американского философа и математика, автора философии организма) предлагает понятие *релатум* (*яп.* канкэйтай). Индивидуум и релатум – две комплементарные точки зрения на человека, равно необходимые для герменевтического подхода к японской культуре[14]. Своим предшественником Хамагути считает Нисиду Китаро, рассматривавшего человека как «место» (*басё*) проти-

[8] Сугияма-Рибура Такиэ. Нихон то табунка-ни миру нингэнсэй-но нинсики (Понимание сущности человека в японской и иных культурах) // Нихон бунка ва исицу ка (Японская культура: она иная?). Токио: NHK books, 1996. P. 216.

[9] Dale P. The Myth of Japanese Uniqueness; Miller M. Japan's Modern Myth. N.Y.; Tokyo: Japan Times, 1981.

[10] Сугияма-Рибура Такиэ. Нихон бунка-но ронри то нингэнкан (Логика и понимание сущности человека в японской культуре) // Нихон бунка ва исицу ка (Японская культура: она иная?). Токио: NHK books, 1996. P. 35–39, 216–246.

[11] Бенедикт Р. Хризантема и меч. Модели японской культуры. СПб.: Наука, 2007; Minami Hiroshi. Psychology of Japanese People; Дои Такэо. Амаэ-но кодзо (Структура амаэ). Токио: Кобундо, 1973; Наканэ Тиэ. Татэ сякай-но нингэн канкэй (Отношения людей в «вертикальном обществе»). Токио: Кодансн, 1967.

[12] Хамагути Эсюн. Нихон кэнкю-ни окэру «хохоронтэки канкэйсюги» («Методологический контекстуализм» в японских исследованиях) // Нихон бунка ва исицу ка (Японская культура: она иная?). Токио, NHK books, 1996. С. 41.

[13] Там же. С. 10, 287.

[14] Hamaguchi Eshun. A Metodological Basis for Japanese Studies (with Regard to “Relatium” as its Foundation // Nihon Review. № 9. 1997. P. 294–295.

воречивого тождества «*Я*» и «*другого*», единичного и Целого[15].

Другой ученый, Бэфу Харуми, принимавший участие и в Киотской, и в Денверской конференциях, прослеживает историю НР/НБР от почвенников школы *кокугаку* эпохи Токугава (1603–1867)[16]. Он констатирует, что самооценка японцев волнообразно менялась в зависимости от политической и экономической конъюнктуры: от «автоориентализма» первых десятилетий Мэйдзи или послевоенной самокритики до всплесков шовинизма предвоенных и военных лет и этнонарциссизма 1960–1970-х гг. на подъеме экономики, причем одни и те же качества (групповое сознание, императорская династия) оценивались с диаметрально противоположными знаками[17]. Бэфу Харуми – один из тех, кто бросает обвинение в национализме японским философам Нисиде Китаро и Вацудзи Тэцуро на том только основании, что первый обмолвился об императорском доме, ставшем одной из опор японской культуры и единства истории, а второй показал, что географические условия играют определяющую роль в формировании оснований материальной культуры (к которым относятся формы трудовой деятельности, структура жилища, особенности одежды и рациона). Одни лишь эти аргументы, как мне кажется, недостаточны для обвинений в национализме по отношению к этим японским интеллектуалам. Остановлюсь подробнее на анализе содержания их работ.

Нисида Китаро о специфике японской культуры

Известный во всем мире японский философ Нисида Китаро (1870–1945) посвятил феномену японской культуры специальную работу[18]. Данное исследование создавалось в несколько этапов. Сначала его основные положения были сформулированы в рамках работы «Основной вопрос философии» (*Тэцугаку коммонтэки-но мондай*, 1933). В 1936 г. Нисида прочитал на эту тему лекцию в токийском парке Хибия, а в 1938 г. – в расширенном виде – изложил студентам Киотского университета. В 1940 г. «Проблемы японской культуры» были подвергнуты цензуре и отредактированы, а затем вышли в свет в издательстве Иванами[19]. Попробую охарактеризовать культурологическую позицию автора. Согласно философской концепции Нисиды, который сам определял свой метод как «диалектический», – мировой континуум переходит от одной конфигурации к другой и движется благодаря «самотождественности абсолютных противоречий» (*дзэттайтэки мудзюн-но дойцу*). У мира есть две «оси»: пространственная и временная. Временная ось связана с разумом, причем под «разумом» Нисида понимает многоуровневую систему обратных связей организмов (начиная с клеточного уровня) со средой. Эта система похожа на кибернетическую философию Гр. Бейтсона.

Человек, полагал Нисида, как и любая культура, как и мир в целом, есть единство абсолютных противоречий (единого – множества; организма – среды обитания; тела – разума; себя – другого), ограничивающих/отрицающих и в то же время подразумевающих/дополняющих друг друга. В результате диалектического развития человек, в конце концов, выходит в сферу высшего для него «интеллигибельного мира», который соприкасается с непросчитываемым Абсолютом – «Ничто». «Ничто» выступает для человека в таких абстрактных категориях, как «истина», «добро» и «красота». На этой высшей стадии развития, возможной для человека, он, реализуя свое стремление к Абсолюту, создает формы культуры в соответствии с конкретными условиями своей жизни (религиозные культы, художественные произведения, философские трактаты), достигает ступени самоограничения, подчиняя свою жизнь (или смерть) требованиям Абсолюта. Об этом Нисида писал в своей первой большой философской работе – «Постижение добра (благого)» (*Дзэн-но кэнкю*, 1911).

Мир культуры, по мысли Нисиды, в идеале есть мир осознанного, праведного и прекрасного самоограничения. Все мировые культуры японский философ считает квазиживыми организмами, которые представляют собой конкретизированные формы (вещественные, текстовые, ментальные) единого культурного «прототипа», единой культурной «подложки» бытия. Эти формы культуры, будучи едиными по своим бесформенным абстрактным принципам, различны в своих воплощениях. Они представляют собой противоречивое единство разнообразных элементов, взаимообусловленных и формирующихся путем ограничения друг друга. Так, японская культура не существовала бы, если бы не зависела от других культур – китайской, корейской, индийской, которые способствовали ее формированию, одновременно ограничивая ее развитие.

Все вышесказанное следует учитывать при анализе работы Нисиды «Проблемы японской культуры». Автор акцентирует внимание на том обстоятельстве, что она является культурой островной страны, в те-

[15] *Хамагути Эсюн*. Нихон бунка ва хонто-ни исицу ка (Японская культура: она действительно иная?) // Нихон бунка ва исицу ка (Японская культура: она иная?). Токио: NHK books, 1996. С. 290–291.

[16] Befu Harumi. Geopolitics, Geoeconomics and the Japanese Identity // Cultural Analyses / ed. P. Hosco. Denver: Teykyo Univ. Press, 1997. P. 11.

[17] Ibid. P. 14–16.

[18] Нисида Китаро. Нихон бунка-но мондай (Проблемы японской культуры) // Тэцугаку кодза сю. Рэкиситэки синтай то гэндзюцу-но сэкай (Собрание лекций по философии. Историческое тело и реальный мир). Киото: Тоэйся, 1995. С. 286–320.

[19] В данной статье автор опирается на первоначальный вариант текста 1938 г., опубликованный в год 50-летия кончины философа в сборнике философских лекций под редакцией Уэды Сидзутэру (Нисида 1995).

чение долгого периода лишенной непосредственных взаимосвязей с представителями других культур. Правда, в эпохи Нара (710–794), Камакура (1185–1333) и Муромати (1333–1574) контакты с материковой культурой были довольно интенсивными. Однако в эпоху Хэйан (794–1185) и эпоху Эдо (1603–1867), непосредственно предшествовавшую «прозападной» эпохе Мэйдзи (1868–1911), страна пребывала в изоляции, и контакты с иноземными культурами почти прекратились. Таким образом, характер взаимоотношений японской культуры с культурами соседних государств носил «волнообразный», циклический характер: периоды интенсивных культурных заимствований сменялись периодами политической закрытости, культурной самодостаточности, хотя такая изоляция никогда не была полной.

«Точкой отсчета» для развития современной Японии Нисида считал 1868 г., когда страна открылась миру уже навсегда. Но, несмотря на мощное иностранное влияние тех лет, японский философ призвал к сохранению национальной аутентичности: «Мы должны развивать наш национализм, но так, чтобы видеть культуру Японии органично вписанной в общемировую»[20]. Далее он прямо заявляет: «Сегодня нам необходим национализм (*миндзокусюги*)»[21]. (Именно данное высказывание, наряду с причислением японского императорского дома к особенностям японской культурной традиции, и послужило впоследствии поводом для причисления Нисиды к националистам.) В связи с этой темой он обращается к анализу национальной традиции. «Обычно думают, что традиция есть нечто, передаваемое непосредственно из прошлого, а следовать традиции – значит воспроизводить то, что было в прошлом. Однако традиция – это та сердцевина, которая делает возможным одновременное существование прошлого и будущего в настоящем»[22]. Традиция является той необходимой опорой, которая придает культуре устойчивость и порядок. «Японская культура стоит перед мощным потоком разных культурных форм, приходящих отовсюду, – размышлял Нисида. – Мы, японцы, воспитаны в единой постоянно развивающейся культуре, но какую линию поведения мы должны избрать, столкнувшись с мировой культурой? Каково должно быть наше отношение к ней? В этом и состоят проблемы японской культуры»[23].

Действие традиции Нисида Китаро сравнивает с действием катализатора при химической реакции – новое вещество возникает в присутствии катализатора быстрее, поэтому традиция помогает воспринимать инновации. Философ приходит к выводу: «Думаю, следует упорядочивать и синтезировать иностранную культуру, сохранив в качестве сердцевины нашу традицию»[24]. Говоря об иностранной культуре, японский ученый имеет в виду рационалистическую западную цивилизацию, руководствующуюся научным мировоззрением. Японская же культура имеет совсем другое основание.

Конечно, размышляя о взаимодействии японской и западной культур, философ не мог не вспомнить о столкновении Японии с китайской цивилизацией, когда восторжествовал лозунг «*вакон-кансай*» (японский дух – китайские знания), и по аналогии предложить лозунг «*вакон-ёсай*» (японский дух – европейские знания). Но, напоминает Нисида, между китайскими знаниями и японским духом не было слишком большой пропасти. Например, конфуцианство понятийно сформулировало и закрепило в соответствующих текстах существовавший в Японии культ предков и именно потому оно стало частью японской культурной традиции. В случае с восприятием культуры Запада все обстояло гораздо сложнее. Усвоение европейских естественных наук не должно было повлечь слома национальной традиции, хотя в Японии и звучали слова об угрозе «японскому духу».

«Культура Японии до последнего времени не сталкивалась с культурой, основанной на естествознании. И что же теперь? Японская духовная культура, побежденная наукой, закончится? – Спрашивает Нисида. – Некоторые говорят “не бывать тому!” – и в результате входит в моду легковесное сочетание “японская наука”, но ведь ее нет! Есть вещи, созданные японцами, но японских научных законов нет <...> В математике и других естественных науках везде существуют одни и те же законы. Не может быть японской математики, но вот что касается науки о духе – здесь уже можно говорить о японском вкладе. Но и тут все непросто»[25].

По мнению Нисиды, мировоззренческие основания японской культуры должны оставаться неизменными. Прежде всего, это касается культурных ценностей, на которых базировался подход к экономике и юриспруденции. Японский философ знает, что понятие о законе и экономике существовало еще в Древнем Китае и оттуда вместе с конфуцианскими текстами пришло на японские острова. Главное, что отличает японское понимание этих сторон культуры, – то, что они имели свой исторический контекст, являлись частью «исторического тела» страны, ее качественной стороной. И теоретики «китайской науки» в Японии (*кангакуся*), и почвенники (*кокугакуся*) не мыслили закона и экономики вне этики, вне многоуровневых отношений долга/ответственности и человеколюбия/доверия, т. е. вне ценностных опор культуры. При этом надо отметить, что Япония эпохи Мэйдзи знакомилась с политэкономией А. Смита точно так же, как с физикой или химией, т. е. как с частью естествознания, рассматривая ее как объективную и общезначимую науку. Не следует забывать, считает Нисида, что юриспруденция и экономика тесно связаны с фило-

[20] Нисида Китаро. Нихон бунка-но мондай. С. 295.

[21] Там же. С. 296.

[22] Там же. С. 297–298.

[23] Там же. С. 298.

[24] Там же. С. 299.

[25] Там же.

софией: «Думаю, что в основании экономической науки лежит философия <...> Экономические науки возникают на фоне философии. Адам Смит был философом и его экономическая теория была частью его философии. Нечего и говорить, что экономическая теория Маркса возникла на фоне его философии. Мы должны задуматься, какой же философский контекст у японской экономической науки?»[26].

Ответ на этот вопрос Нисиды дал видный государственный деятель, предприниматель и мыслитель Сибусава Эйити (1840–1931). По его мнению, для достижения паритета с Западом в военно-техническом отношении в мэйдзийской Японии необходимо было создать слой предпринимателей, но не по западному образцу примата конкуренции, личной выгоды и юридического регулирования, а *на основе испытанной веками конфуцианской этики, формировавшей японца как человека, подчиненного долгу*. Следуя традиционному взгляду японцев на общество как на иерархическую противоречивую целостность, Сибусава предложил лозунг для японского предпринимателя: «долг и выгода – едины!» «Думать, что богатство может являться исключительно личной собственностью одного человека, есть великое заблуждение. В сущности, человек не в состоянии делать что-либо в одиночку. Только благодаря государству и обществу он извлекает пользу для себя. Благодаря им человек обретает безопасность, и если бы не было государства и общества, один человек не смог бы полноценно существовать в этом мире. Если задуматься над этим, то станет ясно, что, чем больше богатство, тем большая помощь была получена со стороны общества. Поэтому в отплату за благодеяния следует помогать обществу, выполняя свой естественный долг»[27], – писал он еще в конце XIX в.

Что же касается мировоззренческих теорий, то Нисида был уверен: в основании наук о духе лежат общие принципы культуры, но в конкретных условиях каждой страны они приобретают разную форму. «До сих пор люди Запада считали свою культуру превосходящей нашу и эталонной для всего остального мира. Все народы, в том числе народы Востока, должны следовать в их фарватере. Многие японцы разделяют это мнение, но я к их числу не принадлежу, поскольку считаю культуру Дальнего Востока существенно отличной от западной культуры»[28]. Но японцам следует делать акцент не на самобытности, считал японский философ, а на общих основаниях японской и западной культур. «Разумеется, самобытность очень важна, однако нельзя войти в мир, обладая только самобытностью и отвергая все отличное от нее»[29], – считает мыслитель, ратующий за культурную всеобщность. Национальные культуры, по его словам, «формируют общечеловеческую культуру, взаимно дополняя друг друга и представляя таким образом полноту человечности. И путь японской культуры должен состоять в том, чтобы всячески развивать эту позицию»[30].

Все мировые культуры имеют, по мысли Нисиды, общий прототип, но каждая из них есть отклонение, односторонность этого прототипа. В какую сторону отклонился Запад, а в какую – Япония? На Западе восторжествовала культура формы, начиная с Платона и Аристотеля (ее дополняла динамическая «текучесть» Гераклита). В Японии, наоборот, главными характеристиками культуры стали текучесть, процессуальность, бесформенность[31]. «Западные художники пишут форму, мы – форму бесформенного, – заявляет Нисида. – В традиции японской живописи считается самым сложным выявить именно бесформенное»[32]. Японская культура – музыкальна, темпоральна, в ее основе лежит ритм (*катати* – ее гибкая форма), но у нее не хватает жесткости, считает киотский философ. «Теперь наша задача – создать синтез культуры мирового уровня, это возможно именно благодаря чрезвычайной эластичности японской культуры»[33].

Как явствует из вышеприведенных цитат, объявлять Нисиду Китаро националистом за его книгу было по меньшей мере несправедливо. Характерно, что переводчики его работ Д. Дилворт, В. Вильельмо и Р. Шизингер ни одним словом не обмолвились насчет национализма Нисиды. Индекс имен и список цитированных авторов в его работах на 99 % состоит из западных имен и названий. В 1930-е гг. он подвергался преследованиям со стороны милитаристских кругов, обвинявших его в «космополитизме». Его концепция культуры напоминает концепцию Освальда Шпенглера, который писал: «Каждой великой культуре присущ тайный язык мирочувствования, вполне понятный лишь тому, чья душа вполне принадлежит этой культуре»[34]. Душа Нисиды безусловно принадлежит японской культуре, для сохранения и развития которой он сделал все, что мог.

Вацудзи Тэцуро: возвращение к корням

Другой крупной фигурой, незаслуженно обвиненной в национализме и шовинизме, стал японский

[26] Нисида Китаро. Нихон бунка-но мондай. С. 302.

[27] Цит. по: Карелова Л.Б. У истоков японской трудовой этики. История в портретах. М.: Восточная литература РАН, 2007. С. 195–196.

[28] Нисида Китаро. Нихон бунка-но мондай (Проблемы японской культуры). С. 305.

[29] Там же. С. 302.

[30] Там же. С. 305.

[31] Скворцова Е.Л. «Бесформенность и форма» в традиционной эстетике как основание японской культурной идентичности // Философские науки. 2012. № 12. С. 64–79; Скворцова Е.Л. Культурная идентичность и концепции «бесформенного» и «формы» в японской эстетике // Филология: научные исследования. 2013. № 1. С. 12–24.

[32] Нисида Китаро. Нихон бунка-но мондай (Проблемы японской культуры). С. 312.

[33] Там же. С. 320.

[34] Шпенглер О. Закат Европы. М.: Мысль, 1998. С. 342.

мыслитель Вацудзи Тэцуро (1884–1960). Оттолкнувшись от противопоставления духовных традиций Японии и Запада, Вацудзи переосмыслил идейное богатство своей родной культуры и поставил себе целью продемонстрировать ее достижения всему миру. Подобная задача была трудновыполнима: представители японской интеллигенции эпохи Мэйдзи (1868–1911) еще не настолько глубоко и детально познакомились с главным корпусом текстов западных мыслителей (начиная с досократиков и кончая Бергсоном, Гуссерлем и Хайдеггером), чтобы подвергать их обоснованной критике.

В XX в. философское наследие Вацудзи Тэцуро, в зависимости от субъективной позиции исследователя, получало диаметрально противоположные оценки. Такие ученые, как Маруяма Масао, Бэфу Харуми, Сакаи Наоки, причисляют Вацудзи к идеологам национализма, занявшим в 1930–1940 гг. проправительственную пропагандистскую позицию, предав тем самым высокое звание «чистого интеллектуала»[35]. Р. Белла видит возможность «этнонарциссизма» в повороте Вацудзи от индивидуализма Мэйдзи к «теплой *Gemeinschaft*» (общинности традиционной японской жизни)[36]. С другой стороны, такие крупные японоведы, как Д. Дилворт, Р. Картер, У. Ла Флёр, К. Джонсон, переводившие работы Вацудзи на английский язык, не находят у японского философа никаких намеков на ультранационализм[37].

Как и многие представители японской интеллектуальной элиты, группировавшиеся главным образом вокруг философских отделений двух императорских университетов – Токийского и Киотского, – Вацудзи напряженно искал причину тогдашнего научно-технического превосходства западной цивилизации над японской в ее ценностных основаниях. Считая, что главными факторами интеллектуального и экономического роста на Западе являются индивидуализм и эгоизм, Вацудзи еще будучи студентом Токийского университета (1909–1914) занялся проблемой самоутверждения и независимости личности и подверг пристальному изучению труды основных выразителей западного индивидуализма – Ницше, Шопенгауэра и Кьеркегора. По окончании университета молодой философ обращается и к поиску национальных ценностных ориентиров, считая западные идеи не вполне соответствующими традициям такой страны, как Япония.

Еще в эпоху Мэйдзи в Японии встала проблема «сочетания несочетаемого», а именно общинности, зависимости самооценки человека от качества среды, от исторического прошлого, предков, особенностей природного и социального ландшафта, от мнения соседей – и необходимости ускоренного технического и экономического развития страны, требовавшей отбросить «устаревшие» связи и отношения в пользу личной выгоды. Эта проблема разделила людей на два условных лагеря: «западников» и «японофилов». Оба лагеря преследовали одну цель: японское экономическое процветание и военная мощь, обеспечивающие стране равноправие на международной арене. Они расходились в определении подходящих средств: принять безоговорочно западную парадигму или адаптировать технические достижения к традициям японской культуры.

В начале XX в. наметилась тенденция возвращения к основам, во многом справедливо названная «националистическим поворотом эпохи Тайсё (1912–1925)». В мае 1917 г. Вацудзи с друзьями посетил храмы древней столицы Японии г. Нара. Результатом стало появление работ «Воскрешение идолов» (*Гудзо сайко*, 1918) и «Паломничество в древние храмы Нары» (*Кодзи дзюнрэй*, 1919), обозначивших, условно говоря, «националистический поворот» (*тэнко*) в его творчестве. В этих работах Вацудзи предпринял попытку вычленить специфику японской культуры, и это определило занятия японского ученого на долгие годы. Американский философ Дэвид Дилворт охарактеризовал Вацудзи как яркого представителя культурологической компаративистики XX в., продолжавшего и развивавшего идеи своего наставника – Нисиды Китаро[38]. Не будучи представителем нисидовской «Киотской школы», Вацудзи, как и его учитель, основывает свои выводы на глубоком знании китайской и японской культуры, начиная с Древности и Средневековья, а также на знании западной цивилизации: ее материальной и духовной составляющих.

Главным до конца жизни для Вацудзи стал вопрос о понимании сущности человека в японской культуре, ядром которой он (как и Нисида Китаро) считал бесформенные, никак не данные человеческим чувствам «пустотные» отношения в обществе, создающие несущий каркас для овеществленных культурных форм. Эти отношения (которые на Западе изучает философская этика) как раз следует, по Вацудзи, рассматривать как сущностные в определении человека. «После Вацудзи, который сделал систематическую попытку построить антропологию как этику, новых философ-

[35] Maruyama M. Theory and Psychology of Ultra-Nationalism // Thought and in Behavior in Modern Japanese Politics / ed. Iv. Morris. London: Oxford Univ. Press, 1963. P. 1–25; Sakai Naoki. Return to the West – Return to the East: Watsuji Tetsuro's Antropology and Discussion of Authencity // Japan in the World / ed. M. Miyoshy and H. Harootunian. Durham: Duke Univ. Press, 1993. P. 237–270.

[36] Bellah R.N. Japan's Cultural Identity: Some Reflections on the Work of Watsuji Tetsuro // The Journal of Asian Studies. 1965. No. 24 (4).

[37] Carter R. Introduction // Watsuji Tetsuro. Rinrigaku / tr. Yamamoto S. and Carter R. New York: SUNY Press, 1996; Dilworth D. Watsuji Tetsuro: Cultural Phenomenologist and Ethican // Philosophy East and West. 24 (1). 1974; La Fleur W. A Turning in Taisho: Asia and Europe in the Early Writings of Watsuji Tetsuro // Culture and Identity. Japanese Intellectuals during the Intwar's Period. Princeton: Princeton Univ. Press, 1990. P 234–256.

[38] Dilworth D. Watsuji Tetsuro: Cultural Phenomenologist and Ethican. P. 76.

ско-антропологических школ в Японии не возникало. Тем не менее его учение наряду с учением Нисиды задало вектор исследования проблем личности мыслителями различных школ и течений вплоть до конца XX века»[39]. Не только японская гуманитарная наука, но и западные исследователи признают выдающуюся роль Вацудзи в определении главных направлений философских исследований в Японии XX в. В качестве методологии Вацудзи Тэцуро избрал диалектику абсолютно противоречивого тождества Нисиды Китаро (*дзэттайтэки мудзюн-но доицу*), развив ее с учетом гегелевского диалектического метода «отрицания отрицания» (*хитэй-но хитэй*).

Посмотрим теперь, действительно ли «поворот» Вацудзи имел националистический характер. В работе «Воскрешение идолов» обозначился отход от идей, ставших популярными в эпоху Мэйдзи, ориентированных на западную культуру и философию. «Идолы», по мнению японского мыслителя, – это объекты поклонения, окостеневшие и опостылевшие, обреченные на забвение. Их разрушают, их зарывают в землю, на их месте возводят новых идолов, которых, в свою очередь, ожидает судьба старых. Причем возможно и чудо воскрешения, когда старые идолы вновь обретают власть над умами и сердцами людей. Это произошло, например, в эпоху Ренессанса, когда извлеченные из земли статуи прекрасных античных богов и героев обрели новую жизнь в качестве шедевров искусства. Аналогичные процессы Вацудзи предвосхищал и в современной ему Японии. Он чувствовал изменение общественных настроений и думал, что наступает момент восстания «старых идолов». При «повороте Тайсё» на поверхность выплыл идол «*Кокутай*», сакрального «тела государства» – концепции, разработанной в русле синтоизма. А Вацудзи привлек внимание к памятникам буддийского искусства, созданным мастерами древности. Несмотря на то, что в угоду простонародью учение Будды опрощалось и представлялось в виде религиозной веры во всемогущих будд, бодхисаттв и богов, истинная суть буддизма, считал Вацудзи, заключается в философии, отрицает личного Бога и в этом смысле буддизм предвосхищает современную научную и философскую мысль. Ницше, провозгласивший смерть Бога, виделся Вацудзи последователем философии раннего буддизма. В буддизме смерть Бога была провозглашена еще двадцать пять веков назад, так что ницшеанский лозунг является «старой новостью», приобщившись к которой, европейцы становятся, по Вацудзи, «квазиазиатами». ...Интересно, что, несмотря на всеобщее увлечение рационалистическими установками Запада, чиновники оптимистической по духу эпохи Мэйдзи отвергли буддийский пессимизм и сделали ставку на синтоизм. Буддизм с его проповедью *мудзё/хаканаси* (тщеты быстротечной жизни и всех усилий человека изменить этот мир коренным образом)[40] рассматривался как идеологический привесок к политике рухнувшего сёгуната. Буддизм был «задвинут в угол», монахи преследовались; несмотря на относительную мягкость революционных преобразований эпохи Мэйдзи, не подразумевавших тотального разрушения старых традиций, а также уничтожения их носителей[41], репрессии против неугодной части представителей старого истеблишмента все же имели место, хотя и не в столь радикальной форме, как во времена Великой французской или Октябрьской революций. Поощрялось разорение буддийских храмов, уничтожение утвари и скульптуры, ставшей воплощением «опостылевших идолов». Черным для буддистов годом стал 1871, когда под лозунгом *хайбуцу кисяку* («сбросим будд с пьедесталов!») были разрушены уникальные образцы буддийской скульптуры и архитектуры. (Показательно, что именно в 1871 г. на Запад, в Европу и Америку, отправилась делегация высокопоставленных японских чиновников во главе с Ивакурой Томоми за «западной мудростью».)[42]

Вацудзи рассматривает эпоху Нара (710–784) как аналог греческой Античности, а эпоху Мэйдзи и частично Эдо (с ее настаивавшими на «особом пути Японии» школой национальной науки-*кокугакуха* и школой *Мито*, представитель которой Аидзава Сэйсисай развивал концепцию *кокутай* – «государственного тела») в качестве аналогов европейского Средневековья. Вацудзи считал Восточную Азию единой культурной и интеллектуальной сущностью[43], а Нару, столицу Древней Японии, – хранительницей сокровищ интернациональной культуры стран Великого шелкового пути (Индии, Персии, Китая и Кореи). Американский исследователь Уильям Ла Флёр пишет, что «Вацудзи был буквально одержим космополитизмом Шелкового пути»[44]. Сама японская культура, воплощенная, в частности, в поэтической антологии «Манъёсю» (759), летописи «Кодзики» (712) и «Нихонсёки» (720), по Вацудзи, составляет лишь часть по сути космополитической культуры Нара. Японской культуры просто не существовало бы, полагал он, если бы не влияние других культур. Это влияние явственно обнаружива-

[39] Карелова Л.Б. Модели личности в японской мысли XX века в контексте проблемы соотношения «я» – «другой» // Историко-философский ежегодник 2010. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2011. С. 413.

[40] Игнатович А.Н. Учения шести школ периода Нара // Буддизм в Японии. М.: Наука, 1993. С. 50; Караки Дзюндзо. Мудзё (Непрочность, непостоянство). Токио: Тикума сёбо, 1964. С. 291.

[41] Бенедикт Р. Хризантема и меч. Модели японской культуры. С. 340; La Fleur W. A Turning in Taisho: Asia and Europe in the Early Writings of Watsuji Tetsuro // Culture and Identity. Japanese Intellectuals during the Intwar's Period. Princeton: Princeton Univ. Press, 1990. P. 169.

[42] Мещеряков А.Н. Император Мэйдзи и его Япония. М.: Наталис, 2006. С. 250–252.

[43] Вацудзи Тэцуро. Дзэнсю (Полное собрание сочинений). Токио: Иванами сётэн, 1962. С. VIII, 243.

[44] La Fleur W. A Turning in Taisho: Asia and Europe in the Early Writings of Watsuji Tetsuro. P. 256.

ется, например, в сокровищнице *Сёсоин* – собрании старинных произведений искусства в храме Тодайдзи в Наре. В этой связи Вацудзи указывает на хранящуюся в этом собрании статую корейской Каннон (поразившей воображение Эрнста Феноллозы (1853–1908), американского ученого, который заложил фундамент курса философской эстетики в Токийском императорском университете) и на находящуюся там же маску для действа *гигаку*[45], запечатлевшую этнический тип, совершенно отличный от японского[46].

Отметим, что Вацудзи подчеркивает не столько сакральное, сколько нравственно-эстетическое значение буддийских храмов Нары, которые должны выполнять теперь, в век науки и атеизма, роль музеев. Здесь уместно процитировать российского япониста Г. Комаровского (Светлова), вспоминавшего о сокровищах Нары, которые ему довелось видеть в Японии. Светлов соглашается с размышлениями русского философа В. Фёдорова о роли музеев в народном самопознании. Музей, по мнению Фёдорова, – это учреждение, где знание неотделимо от нравственности. В нем «обитает разум не только понимающий, но и чувствующий утраты, скорбящий о них, ибо музей – храм поминовения тех, кого должно и можно воскресить совокупными усилиями сынов, не забывших долга относительно отцов»[47].

Восхищаясь сокровищами храмов Нары, Вацудзи указывает, что Тэмпё (724–748), эпоха создания поэтической антологии «Манъёсю», не является эпохой выражения исключительно японского духа. Напротив, это время распространения «иностранной идеологии» – буддизма, строительства храмов, возведения статуй; это время приобщения японцев к наследию буддийской мысли. Вацудзи обращает внимание на огромное значение, которое имело участие в этом процессе корейцев и китайцев, ставших для японцев учителями и потому могущих претендовать на роль их духовных предков.

Восторженные публикации Вацудзи Тэцуро после его поездки в Нару вызвали широкую волну паломничества японцев в эти места и способствовали рождению национального нарциссизма. В «Паломничестве» Вацудзи ощущается не просто влюбленность в японскую древность: это начало формирования подхода к культуре, противоположного западному с его жестким противопоставлением субъекта-человека – объекту-природе и миру вещей. Именно в «Паломничестве» появляется важное понятие «поле доверительных отношений» (*айдагара*), ставшее принципиальным в дальнейших сочинениях Вацудзи.

В 1925 г. Вацудзи утверждают в должности ассистента Киотского университета, а в 1927 г., получив грант от министерства образования, он отправляется на трехлетнюю стажировку в Берлинский университет – «философскую Мекку», где в 20-е годы проходили стажировку его коллеги-философы Танабэ Хадзимэ, Мики Киёси и Куки Сюдзо. Впрочем, через год стажировка была прервана, и Вацудзи вернулся на родину. Впоследствии Берлину он предпочел Афины и Рим, где интенсивно изучал истоки художественной культуры Запада.

Между тем, в 1927 г. вышло в свет главное философское произведение М. Хайдеггера – «Бытие и время». Вацудзи ознакомился с ним сразу по приезде в Германию. В «Бытии и времени» Хайдеггер сформулировал главное отличие культур Востока и Запада, которое и задает разные векторы развития японской буддийско-конфуцианской и западной христианской культур. Это ядро – «темпоральность», причина вечной заботы и вечного страха человека перед «падающим бытием к смерти»[48]. «Возможность понять бытие человека как темпоральность вызвала у меня глубокий интерес, – пишет Вацудзи. – Почему, в то время как темпоральность объявляется главной структурой человеческого существования, такая в равной степени коренная структура, как пространственность, лишена жизни? Я задался этим вопросом. Конечно, нельзя сказать, что пространственность вовсе не рассматривалась в германской философии. Эта проблема получила новую жизнь в мировоззрении немецких романтиков как "живая природа". Именно они обратили внимание на ландшафт – конкретное пространство. Однако у Хайдеггера нет и намека на подход к этой проблеме, в то время как темпоральность освещена весьма подробно. И здесь я усматриваю ограниченность Хайдеггера. Темпоральность, взятая отдельно от своего пространственного измерения, – не истинна. Почему же Хайдеггер остановился перед этим синтезом темпоральности и пространственности? Потому, что его *Dasein* – совершенно индивидуалистическое понятие. Человеческое существование сводится у него к бытию отдельного человека»[49]. (Заметим в скобках, что это субъективный и не вполне корректный взгляд.) Пространственности человеческого бытия Хайдеггер уделял много места в своем творчестве[50]. Подлинная суть человека, как видит ее немецкий философ – и вместе с ним вся западная культура, – это временное, конечное пребывание в мире (*Endlichkeit*) независимого «субъекта» (*Dasein*, «вот-бытие»), которое придает смысл всем жизненным коллизиям. «Люди не дают хода му-

[45] *Гигаку* – старинная театральная форма (VII–VIII вв.); по определению Н.Г. Анариной, «театр-процессия», существовавший в структуре дворцового церемониала или буддийской обрядовости и представлявший собой шествие до 40 актеров в масках с последующим музыкально-танцевальным представлением на сценической площадке храма (см.: Анарина 2008, 57–68).

[46] Вацудзи Тэцуро. Дзэнсю (Полное собрание сочинений). Токио: Иванами сётэн, 1962. С. 65–68; 82–85.

[47] Светлов Г.Е. Колыбель японской цивилизации. Нара. История, религия, культура. М.: Искусство, 1996. С. 3.

[48] Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2011. С. 255.

[49] Вацудзи Тэцуро. Дзэнсю (Полное собрание сочинений). С. VIII, 2.

[50] См., напр.: Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 312–316.

жеству перед ужасом смерти»[51]. Человек находится лицом к лицу, один на один с разверзающейся впереди бездной Ничто. Окружающий мир при этом теряет свое неповторимое лицо, оказывается лишь безликим фоном для человека, переживающего ужас своей конечности. «Если же посмотреть на природу человека как на двухслойную индивидуально-социальную структуру, – замечает Вацудзи Тэцуро, – то становится ясно, что точка зрения Хайдеггера – односторонне-абстрактная. Историчность немецкого философа окрашена темпоральностью, вместе с тем совершенно понятно, что историчность непременно сочетается с эндемичностью. Этот вопрос встал передо мной тогда, когда я лицом к лицу столкнулся с подробным анализом темпоральности, поскольку находился под сильным впечатлением от разнообразия ландшафтов, т. е. разнообразия ландшафтно-климатических зон. Можно сказать, что я стал осознанно заниматься этой проблемой в связи с темпоральностью и историчностью. Если бы не этот мой интерес, я так и остановился бы на стадии впечатлений о климате и ландшафте. Именно мой интерес привел меня к мысли о взаимозависимости ландшафта, климата и историчности»[52].

Пространственная характеристика культуры, по Вацудзи, сообщает ей устойчивость и концентрирует те общие основания, о которых японский философ напишет в своей более поздней работе «Этика». Человек, по Вацудзи, есть не только темпоральное, но в основе своей пространственное существо. Дороги – это материализованное выражение отношений между людьми, публикации и коммуникации – глубоко связаны с пространственной протяженностью. Транспорт, радио, газеты, телефон, почта, а прежде доска объявлений – это пространственное выражение отношений. Без пространственной привязки мы не поймем человеческую сущность. «Общество есть пространство, объединенное практическими формами коммуникации»[53].

Результатом размышлений над книгой Хайдеггера стало первое фундаментальное культурологическое исследование Вацудзи, книга «Климат» (*Фу:до, 1935*). Как отмечает Л.Б. Карелова, в ней японский философ «положил начало расширительному пониманию климата, которое подразумевало не столько природно-климатические условия, сколько определенный образ жизни, совокупность нравов и обычаев, а также определенное мироощущение, обусловленное географическими и климатическими особенностями той или иной местности»[54].

Понятие *фу:до* передается в японском языке двумя иероглифами: *фу:/кадзэ* – «ветер» и *до/цути* – «земля», «почва», т. е. буквальный перевод звучал бы как «ветер и почва» или «климат и ландшафт». (Сам Вацудзи оговаривает в тексте именно этот смысл названия, указывая, что у понятия *фудо* имеется более старый аналог – *суйдо*[55].) В английском переводе название выглядит как "*Climate and Culture*"[56]. С другой стороны, существует культурологическое исследование Аида Юдзи «Японский климат и культура»[57], по смыслу являющееся конкретизацией исследования Вацудзи и очевидно отсылающее именно к этой его работе. У Аида понятие «климат» (*фу:до*) противопоставлено понятию «культура» (*бунка*) и относится к явлениям природы. Наиболее адекватным был бы перевод *фу:до* как «среда обитания», тем более что это понятие имеет и природные, и социальные коннотации.

В «Климате» Вацудзи Тэцуро продемонстрировал культурологическое понимание сущности человека: она не сводится ни к его личностным характеристикам, ни к характеристикам того общества, в котором он проживает свою жизнь. Кроме того, Вацудзи показал принципиальную зависимость форм культуры – как материальной, так и отчасти духовной – от среды обитания, прежде всего – от климата. Японский философ подчас наделяет климат чуть ли не демиургическими способностями. «Сама деятельность человека затушевывается, отходит на второй план, а осознание культуры как специфического явления в тот или иной период растворяется в общем климатическом потоке; культура предстает как культура вообще»[58]. Фактически Вацудзи, как и ранее Нисида, занят поиском «неизменных оснований» *любой культуры*, не только японской.

Следующая работа, «Этика» (*Ринригаку,* 1937), считается главным культурологическим исследованием Вацудзи. Ее переводчик на английский язык, американец Роберт Картер, отмечает: «Это не просто отрицание интеллектуальных и культурных традиций Запада; это критическая рефлексия, иллюстрирующая аналогичные и не совпадающие с ними положения восточных учений, которые он считал ценными и правильными. В результате возник высококачественный диалог Востока и Запада, полезный опыт философской компаративистики, проливший свет на их сходство и различие в удивительно изысканной форме»[59]. В «Этике» японский мыслитель трактует национальную культуру как «историческое тело»,

[51] Хайдеггер М. Бытие и время. С. 254.

[52] Вацудзи Тэцуро. Дзэнсю (Полное собрание сочинений). С. VIII, 6.

[53] Там же. С. X, 65.

[54] Карелова Л.Б. Модели личности в японской мысли XX века в контексте проблемы соотношения «я» – «другой». С. 398.

[55] Вацудзи Тэцуро. Дзэнсю (Полное собрание сочинений). С. VIII, 8.

[56] Bownas G. Climate and Culture: A Philosophical Study. Tokyo: Hokuseido, 1961.

[57] Аида Юдзи. Нихон фудо то бунка (Климат и культура Японии).

[58] Михалёв А.А. Проблема культуры в японской философии К. Нисида и Т. Вацудзи. М.: ИФРАН, 2010. С. 57.

[59] Carter R. Introduction. P. 3.

которое прирастает каждым действием индивида – будь то дело, слово или помышление – и в то же время формирует этого индивида. Не случайно Вацудзи высказывает намерение создать исходя из климатических особенностей Японии «климатологию духовных человеческих отношений» (*Нингэн-но сэйсин-но фудогаку*). ...«Как и в "Климате"», в «Этике» Вацудзи дает характеристику западного мировоззрения, которое он определяет как «научное». Однако объективность науки и философии Запада вызывала у Вацудзи скептицизм. Он подчеркивал, что любое научное исследование происходит на определенном культурном фоне и определенной сложившейся конфигурации отношений между людьми. Эти отношения складываются в конкретной культурной среде на протяжении ее длительного развития. Таким образом, формируется, по словам японского философа, «историческое тело» (*рэкиситэки синтай*) культуры. Поскольку все отношения в обществе базируются на правилах поведения, т. е. на этике, последняя объявляется главной философской наукой и ядром философской антропологии.

В «Этике» Вацудзи дает определение выражения «занятия наукой» (*гакумон*), или «научное исследование» (*тои*): «это деятельность конкретных людей, а вовсе не отделенных от социального мира наблюдателей. Занятие наукой – это длительные межчеловеческие отношения, складывающиеся в процессе такой деятельности. Исследуемый предмет существует в общественном поле (*кокётэки-ни*) в условиях длительных и устойчивых отношений между людьми (*айдагара*). Таким образом, "научное" исследование в своей основе всегда выступает "межчеловеческим" исследованием... Разумеется, можно предположить, что некий одинокий ученый станет исследовать некий природный объект, запершись в своем кабинете и прервав все связи и отношения с внешним миром. Но даже и в этом случае он не избежит того, что, в конечном счете, это все равно будет *общечеловеческим исследованием*. Когда некто обсуждает пусть даже частную проблему с другим, он уже заранее поместил эту проблему в публичное поле, придав своему исследованию общественный статус»[60]. Человек, согласно этому подходу, существует не в качестве единого и неделимого создания и не в качестве части социального организма как целого, но как «промежуток» между этими двумя полюсами.

Исходя из вышесказанного, попробуем проанализировать слово *ринригаку* (этика), предложенное Вацудзи для обозначения своего главного философского труда. Этот термин имеет китайское происхождение и состоит из трех иероглифов: *рин* – «круг людей, окружение»; *ри* – «правило, закон» и *гаку* – «наука». То есть этика – это наука, изучающая правила жизни в общине и связи, складывающиеся между людьми в их практическом взаимодействии (*коитэки рэнкан*)[61]. Иероглиф *рин* отсылает нас к конфуцианским «пяти главным отношениям» (*горин*), в которые вступает человек на протяжении жизни. Это отношения вышестоящего к нижестоящему (начальства к подчиненному); родителей к детям; мужа к жене; старшего брата к младшему (и наоборот); а также отношения между друзьями.

Родившись в семье, включенной в более широкие круги социальных связей (деревенская община, ремесленный цех и т. д.), младенец буквально вползает в систему незыблемых на момент его появления отношений. В течение жизни ему предстоит занимать разные позиции в системе этих устоявшихся отношений, но его главной задачей в любом случае является сохранение, упрочение положительных, доверительных отношений в общине, для чего он использует данные от природы и усвоенные от воспитателей возможности. «Наше происхождение само по себе – не что иное, как наше целевое предназначение, к которому мы возвращаемся, и именно в этом состоит смысл выражения "идентичность – это будущность" (*хонрайсэй соку мирасэй*)»[62]. Подлинность индивида, его идентичность, есть его и начало и конец. Понимание идентичности заключается в практических связях и отношениях в общине. Мы, родившись, застаем уже сложившиеся в общине отношения. Мы также осознаем, что они могут совершенствоваться в будущем. Но чтобы это случилось, нужно совершенствовать то, что уже сложилось, а не безжалостно сокрушать сделанное до нас. На необходимость бережного отношения к прошлому еще в XVIII в. указывал ученый-почвенник Мотоори Норинага, писавший, что если что-то существует достаточно долгое время – даже если может показаться, что оно устарело, – его нельзя уничтожать[63]. Совершенствование – и начало и конец нашей жизненной задачи. Главное, подчеркивает Вацудзи, идентичность складывается только в результате *практического взаимодействия людей друг с другом*, а не в результате рефлексии.

Идентичность для Вацудзи связана с широким контекстом: как географическим (природным), так и культурным. Причем с контекстом динамическим, с актуальным поведением людей, опутанных сетью взаимных обязанностей и устойчивых связей. Философ в этой связи рассматривает термин *кодзин* – индивидуум, частное лицо, на протяжении жизни сменяющее ряд социальных ролей. Разные роли один и тот же *кодзин* может играть будучи одновременно, например, и подчиненным, отцом, младшим братом, сыном, мужем, другом, и руководителем кружка *икебаны*. Какова же главная цель в жизни индивидуального субъекта? Вацудзи формулирует ее как «определение возможностей обновления *айдагара* на основании уже

[60] Вацудзи Тэцуро. Дзэнсю (Полное собрание сочинений). С. X, 32.

[61] Там же. С. X, 12–13.

[62] Там же. С. X, 196.

[63] Михайлова Ю.Д. Мотоори Норинага. Жизнь и творчество (Из истории общественной мысли Японии XVIII в.). М.: Наука, 1988.

сложившихся отношений»[64], иными словами, поведение субъекта расшатывает уже окостеневшие формы отношений *айдагара* и создает условия для их постепенного развития. Здесь Вацудзи переформулирует известный издревле в Японии закон гармоничной жизни, часто встречающийся у поэта Басё, – «*фуэки рю:ко*», «без неизменного нет основы, без изменчивого нет обновления»[65].

Другой термин, используемый Вацудзи, это *нингэн* – «человек» или «человечество», в зависимости от контекста. Он предназначен для обозначения индивида как родового существа. Философ констатирует двойной характер человеческого существования: мы не можем представить себе индивидуума, который изначально изолирован от общества и только потом вступает в отношения с «другими». Также мы не можем представить себе общества как единого организма, состоящего «на клеточном уровне» из отдельных лишенных индивидуальности, аморфных и безликих человеческих существ, автоматически выполняющих поставленные организмом задачи. Нам следует считать постоянное *взаимодействие людей в обществе* выражением индивидуальности, аутентичности каждого человека. Иными словами, в термине *нингэн* отражен фундаментальный двойственный характер человека как одновременно индивидуального и общественного существа. Этот термин состоит из двух иероглифов: *нин* – «человек» и *гэн* – «промежуток», «интервал» (как пространственный, так и временной). Слово это древнее, оно восходит к буддийскому «*нингэнкай*», «мир людей» – один из десяти буддийских миров, в которых может возродиться человек по закону воздаяния, в результате совершенных им поступков. Термин *нингэн* не относится исключительно к сфере индивидуальной или общественной жизни, а отражает диалектическое единство этих двух внутренне присущих человеческому существу измерений. *Нингэн* как индивидуальное человеческое существо совершенно отличен от общества. Он вступает в отношения с другими индивидами, но никак не с обществом в целом, иначе говоря, индивид по отношению к другим индивидам никогда не выступает как «общественный». Каждый человек совершенно отделен от остальных. Понятие «*нингэн*» обозначает также общество. Точнее, «поле взаимных отношений»: индивиды, по существу отличные от общества, все же растворены в нем. *Нингэн* обозначает единство в человеке двух его противоположностей. «Пока мы не осознаем этой диалектической структуры, мы не поймем сущности понятия "*нингэн*"»[66].

Примечательно, что в китайском и японском языках отсутствует четкая граница между единственным и множественным числом: они грамматически не выделены[67]. Фундаментальная истина состоит в том, что понятие «*нингэн*» отражает (повторим вслед за Вацудзи) *двойную природу человека*: он и обособлен, и связан отношениями с другими, он и дискретен, и целостен[68]. Отрицая диктат общины, самоутвердившись, человек, тем не менее, не может не предъявлять результатов своего творческого «отрыва», «отпадения» тому же обществу, на этот раз отрицая свою отторженность от общины. Такое «отрицание отрицания» создает напряженную динамику нашей жизни.

Японского философа не устраивает западное представление о человеке как о независимом атоме, а декартовский тезис «*cogito ergo sum*» он считает абсолютно неверным. По признанию самого Декарта, его философская система сложилась зимой 1619 г., когда он, принимая участие в военных действиях и спасаясь от холода, провел целый день, сидя в кромешной темноте печи деревенского дома в Баварии. Французский философ пытался согреться, и именно в тот момент он придумал свой знаменитый тезис[69]. Но Декарт, подчеркивает Вацудзи, являлся не просто некой отвлеченной монадой без окон (по Лейбницу), а был *социализированным существом*, выросшим в семье, получившим образование в школе и университете и ставшим на тот момент солдатом действующей армии. Написать, что единственным несомненным фактом является мое существование, – значит написать нечто внутренне противоречивое, утверждает Вацудзи Тэцуро. Уже само письмо – это выражение в буквах и словах, а слова появляются только в случае *общественной жизни* – когда тебе жизненно необходимым становится общение с себе подобными[70].

Итак, для Вацудзи Тэцуро (как и его учителя Нисиды Китаро) человек – прежде всего продукт нацио-

---

[64] Вацудзи Тэцуро. Дзэнсю (Полное собрание сочинений). С. X, 195.

[65] Григорьева Т.П. Дао и Логос. Встреча культур. М.: Наука, 1992. С. 415; Григорьева Т.П. Движение красоты. М.: Восточная литература, 2005. С. 161, 400.

[66] Вацудзи Тэцуро. Дзэнсю (Полное собрание сочинений). С. X, 18.

[67] См.: Алпатов В.М. Япония: язык и общество. М.: Муравей, 2003; Nakamura H. Ways of Thinking of Eastern Peoples: India – China – Tibet–Japan. Honolulu: East and West Center Press, 1964.

[68] Вацудзи Тэцуро. Дзэнсю (Полное собрание сочинений). С. X, 17.

[69] Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Сочинения. М.: Мысль, 1989. Т. 1.

[70] См.: Вацудзи Тэцуро. Дзэнсю (Полное собрание сочинений). С. X, 52. В японском языке существуют два главных термина китайского происхождения для обозначения понятия «субъект» – «*сюкан*» и «*сютай*». Первый употребляется для перевода с европейских языков и обозначает *размышляющего* – познающего и рефлексирующего – субъекта. Второй – субъекта *действующего* в реальном материальном мире (*тай* – тело), субъекта в онтологическом и экзистенциальном смысле. Такой действующий субъект, записывая свои мысли с помощью языка (средства социальной коммуникации), уже одним этим действием отрицает возможность появления мышления у асоциализированного индивидуума.

нальной культуры. Основой идентичности с такой точки зрения являются постоянные отношения между членами общества этой культуры – *айдагара*, термин можно перевести как «взаиморасположенность», «взаимонаправленность», «междуположенность», «интерсубъективность»[71]. Люди не выживают в одиночку. (Робинзон Крузо спасся как член общества, обладавший навыками ручного и умственного труда, приобретенными в современном ему английском обществе.) Им необходимо «поле коммуникации», которое в японском искусстве особенно ярко представляет поэзия *рэнга*: написание цепочки стихотворных строк несколькими поэтами, создающими тем самым единое поэтическое пространство и время.

В понимании сущности человека Вацудзи вновь спорит с Хайдеггером. Немецкий философ, по мнению Вацудзи, считает, что индивид в процессе интенционального конституирования мира определяет его сущностные структуры. Между тем, такой мир (включающий в себя природные и социальные характеристики) представляет собой лишь одно из двух измерений человеческого бытия – личного и социального. Человек поэтому должен обладать «двойным видением» своей сущности и учитывать в своем поведении оба измерения. Это же касается властных структур, неизбежно сталкивающихся с проблемой сочетания индивидуальных и общественных интересов, которые могут не только не совпадать, а расходиться коренным образом[72].

Измерению Целого в человеке Вацудзи посвящает отдельную главу. Он приводит в качестве примеров «Целого» семью и компанию акционеров. Автор показывает, что сущность и индивидуальные интересы каждого человека, составляющего данную общность, отличаются как друг от друга, так и от интересов Целого. Семья выступает как Общность разного: разных ролей, разных интересов, существующих в напряженном противоречивом поле целого (гомеостазе). То же самое – с Целым компании с объединенным капиталом, выступающей в государстве как единая Личность, индивидуум со своими интересами, счетом в банке и адресом «юридического лица». Акционеры данной компании в этом случае выступают как безликие, отличающиеся друг от друга чисто количественно (как держатели определенного количества акций) и только. «Мы узнаем Целостного субъекта – в нации (государстве), культурном регионе или церкви. Это – конкретные действующие лица, чье действие мы ощущаем на собственном опыте». Но, может быть, целое предшествует индивидуальному субстантивно. Вацудзи рассматривает пример семьи, как наиболее известной нам общности. Вместо Целого мы находим лишь элементы, составляющие это целое. Что же в таком случае это целое представляет собой? «Это – не что иное как сила, ограничивающая индивидуумов»[73], – заявляет философ. И продолжает: «В результате мы понимаем, что конечная черта любого вида общности – это “пустота”, и, следовательно, это целое не субстанциально, а выступает лишь как форма ограничения или отрицания индивидуума. Откровенно говоря, нечто Целое, что предшествует индивидуальному и предписывает ему какие-то индивидуальные качества, такая вещь, как “великое целое” на самом деле не существует. Неоправданно стремление утверждать независимое существование социальных групп. Пытаясь понять суть целого, мы всякий раз приходим к индивидуальным личностям, судьба которых – в ограничении и отрицании»[74]. Что же тогда обладает истинным существованием? Подвижное «поле взаимоотношений доверия» – *айдагара*, отвечает Вацудзи. *Айдагара* – это поле взаимного доверия, которое и есть истинная идентичность индивидуального и одновременно социального человека. Это истинное динамическое, но весьма устойчивое основание любой культуры. Оно складывается в условиях определенного климата и развившейся на этом фоне культуры («исторического тела»). Разрушение этого поля доверия чревато разрушением как социума в целом, так и отдельного человека. Задача политиков и философов состоит во всяческом укреплении и наращивании поля доверия. Оно и есть истинная идентичность, которая формирует будущее на основе прошлого. «*Хонрайсэй мирайсэй*» – «Идентичность есть будущность», утверждает Вацудзи Тэцуро. Идентичность образуется из гармоничных и добропорядочных отношений (*айдагара*) с другими (обществом). Человеческое существование (*нингэн сондзай*) – это не существование отдельных индивидуумов, а существование «поля доверия» между ними.

В «Этике» Вацудзи Тэцуро затрагивает и другие проблемы, в частности проблемы языка. «К слову сказать, то, что мы называем “словами” – одна из наименее понятных вещей, созданных людьми. Ни один человек не создает слов сам, и все же для каждого из нас слова – это наши собственные слова. Причина такой двойственности языка объясняется тем, что в них произошел сплав субъективных и ноэматических значений. Другими словами, они выводят в сферу сознания до-сознательное бытие»[75]. Индивидуум самостоятельно постигает смысл слов и, употребляя их, придает им личную окрашенность, но достаются-то они ему в наследство от далеких предков благодаря живой цепи поколений. Язык, следовательно, является доказательством двойного (индивидуального и социального) бытия человека.

Еще раз подчеркнем, что взгляды Вацудзи имели мало общего с национализмом и воскресшей из кладовой забвения в 30-е годы прошлого века концепци-

[71] Карелова Л.Б. Модели личности в японской мысли XX века в контексте проблемы соотношения «я» – «другой». С. 398.

[72] Вацудзи Тэцуро. Дзэнсю (Полное собрание сочинений). С. X, 18–19.

[73] Там же. С. X, 96.

[74] Там же. С. X, 106.

[75] Там же. С. X, 12.

ей «сакрального тела государства», в жертву которому должны были быть принесены люди – безликие клеточки этого «тела». Напротив, Вацудзи считал *личность главным двигателем культуры*, создающим возможные пути развития общности. Как видно из его текстов, как формы социальной активности, так и личность как независимый эго-индивид лишены субстантивности. Но огромное значение личности заключается в нахождении новых возможностей для развития культуры, в создании **культурных ценностей**, которые, в отличие от ценностей экономических, не исчезают от потребления и не разделяют людей, а, напротив, от потребления только возрастают и объединяют человечество[76].

Имамити Томонобу о неличностности японской культуры

В отличие от воспевшего личность Вацудзи Тэцуро, другой известный японский философ, Имамити Томонобу (1922–2012), наиболее яркой чертой характера японцев считал «неличностность». «Отсутствие понятия *личность*, – утверждал он, – есть общая особенность дальневосточных культур»[77]. Исходя из этого тезиса, философ делает ошибочный вывод: раз не было понятия, то не было и его денотата – т. е. личности как таковой. Здесь автор разделяет мнение некоторых западных ученых, отрицающих наличие личностного начала в странах Дальнего Востока. Соответствующее рассуждение Имамити начинает с иероглифического экскурса и доводит до сведения читателей, что ни одно из традиционных понятий японского языка, близких по значению западному понятию «личность» (*persona*), все же не может считаться адекватно передающим смысл последнего. Сходные по содержанию японские слова могут обозначать индивида или его характер (соответственно: *кодзин*, *хитогара*). Однако они скорее указывают на человеческую особь и на наличие у нее некоторых характеристик, нежели на личность – т. е. на человека как на особое социальное и разумное существо, обладающее особой духовной сущностью.

Имамити подчеркивает, что отсутствие слова «личность» в японском языке свидетельствует о том, что в этом не было нужды: личностей в стране не было. Отсутствием личностного начала в домэйдзийской Японии ученый объясняет пресловутый комплекс неполноценности японцев. «Но свидетельствует ли данный факт о превосходстве западных культур?» – задается он вопросом и дает на него отрицательный ответ[78]. Действительно, при том, что личности на Дальнем Востоке не существовало, тем не менее, высшей добродетелью человека со времен Конфуция признавался «долг», «ответственность» (*яп.* ги, *совр.* сэкинин) как ответственность по отношению к социальному коллективу, общине (*яп.* кёдотай). Нарушение *ги* в самурайской среде, например, требовало совершения самоубийства – *сэппуку*, простолюдин же мог скончаться от одних только переживаний по этому поводу. Особенно наглядно драматургия ответственности представлена у знаменитого Тикамацу Мондзаэмона (1653–1724). Самые острые моменты его пьес связаны с нарушением героями культурно-приемлемых норм социального поведения – *айдагара*, а также с их мучительными попытками выбрать между долгом – *гири* и чувством – *ниндзё*. Что же касается Запада, то, по мнению Имамити, тамошние жители не знали ответственности вплоть до Нового времени. Современное понятие «ответственность» (*фр.* responsabilite, *англ.* responsibility) возникло лишь в 1787 г., когда оно стало необходимым в условиях развивающихся контрактных капиталистических отношений: «Следовательно, японцы должны гордиться – у них было то, чего не было на Западе»[79].

Традиция соблюдения японцами высокой степени ответственности как в межличностных контактах, так и в социальных отношениях не могла не сказаться на специфике их национальной культуры. В искусстве «ответственность» требовала от художника душевной чуткости, поисков не самоутверждения, как это было принято на Западе, а стремления войти в контакт со зрителем или коллегой. Нацеленность на достижение «эмоционального отклика» характерна для всех видов традиционных искусств Японии. В области художественной практики это особенно ярко воплотилось в поэзии, в жанре *рэнга*, возникшем как песня-диалог, результат совместного творчества нескольких авторов. В теории же он нашел выражение в эстетической категории *ма* (букв. «между», «промежуток»), обозначающей не просто пространственный или временной интервал. «*Ма*, – пишет ученый, – есть некое пространство эмоционального отклика... Все японское искусство было пронизано светом душевного взаимодействия, сотворчеством сторон, чем разительно отличалось от западного самовыпячивания»[80].

Здесь стоит еще раз остановиться на двух сформулированных философом тезисах: о том, что на Западе была развита личность, а на Востоке ее не было, зато была развита «ответственность»; и о том, что именно «ответственность» как форма эмоционального отклика составляет характерную особенность традиционной культуры Японии по сравнению с западной культурой. Действительно ли это так?

Начнем с того, что понятие «личность» присутствует в арсенале различных западных наук: психологии, философии, социологии, юриспруденции и даже логики, причем каждая из этих дисциплин вкладывает в данное понятие свой смысл, отличный

[76] Канэко Бундзо. Кайсэцу (Комментарий) // Вацудзи Тэцуро. Дзэнсю (Полное собрание сочинений). Токио: Иванами сётэн, 1962. Т. XI. С. 449–502.

[77] Имамити Томонобу. Тоё-но бигаку (Эстетика Дальнего Востока). Токио: TBS Britannica, 1980. С. 229.

[78] Там же.

[79] Там же. С. 231.

[80] Там же. С. 243.

от остальных. Кроме того, слово «личность» активно используется на Западе и в обыденном языке, где оно весьма многозначно. Не случайно в последнее время в рамках новой дисциплины – сравнительной культурологии – развернулась дискуссия о значении личности на Западе и на Востоке. К сожалению, сама сравнительная культурология находится пока в фазе становления и выработки собственного понятийного аппарата. Тем не менее представителями западной философской мысли (в психологической теории, прежде всего) и западной юриспруденции (в практике уголовного законодательства, где существует понятие «личной идентичности» – «*personal identity*») написаны тома исследований на тему личной ответственности. Можно сказать, что юридическая и моральная ответственность входила в само определение понятия «личность» в указанных дисциплинах. Следовательно, ответственность нельзя считать сугубо дальневосточным атрибутом. Сам факт противопоставления ответственности и личности, тем более разведение их по разным регионам – нонсенс. Еще в античной Греции, когда становление личности находилось в зачаточном состоянии, Аристотель, проводя различие между рабами и свободными гражданами, считал первых «одушевленными орудиями»[81], а вторых – полноценными людьми именно потому, что свободные граждане были наделены юридическими правами и обязанностями, т. е. несли ответственность за принятые решения и их практические последствия.

Становлению личности на Западе во многом способствовало христианство, особенно протестантизм, который определил волю всех без исключения людей как свободную и поставил каждого индивида перед лицом ответственности за совершенные им на протяжении земной жизни поступки. Историческое развитие личности западного человека обусловливалось возникновением различных видов ответственности – экономической, юридической, моральной – по отношению к общественным группам, к которым человек принадлежал. Так, для Средневековья характерно наличие многочисленных писаных и неписаных «кодексов чести» у рыцарей, ремесленников, крестьян (круговая порука), монахов и т. д. Капитализм на Западе, дав личности огромные возможности материального обогащения, разорвал также «пестрые феодальные путы» (Маркс), привязывавшие индивида к определенной социальной группе, и заставил западного человека самоопределиться по отношению к целому миру. Это, в свою очередь, углубило самосознание индивидуума, вызвало усложнение его внутреннего мира, в том числе усложнение форм его ответственности перед обществом и своей совестью.

Противопоставление жителя Европы, прошедшего школу четырехсотлетней «капиталистической индивидуализации», жителю Японии, где капиталистические отношения утвердились сравнительно недавно, имеет смысл только в том случае, если исследователь задался целью продемонстрировать социально-психологические различия формирования личности на Западе и на Востоке. Эти различия сами по себе ни в коем случае не могут служить доказательством отсутствия в японской духовной культуре личностного начала как такового. Просто в Японии сложилась личность несколько иного типа, более соответствующего общественному устройству этой страны, ее традициям. Серьезное сравнительное изучение типов личности на Востоке и на Западе нуждается в продолжении[82]. Равно как заслуживает серьезного отдельного рассмотрения проблема реализации принципов «неличностной культуры», поставленная Имамити Томонобу.

* * *

В заключение хочу сделать несколько важных замечаний, касающихся бытования культуры в нынешних условиях. Известный культуролог Абрахам Моль констатировал существенный поворот, который проделала культура индустриально развитых стран во второй половине XX в. Для наглядности Моль предложил деление культур современного мира на «войлочные» (мозаичные) и «полотняные». Они обладают следующими главными характеристиками:

– по источнику: полотняная культура – культура текстовая; войлочная – по преимуществу – образная, визуальная, она формируется главным образом электронными СМИ;

– по носителю: носители полотняной культуры – образованные классы, носители войлочной – массы людей с совершенно разным, как правило, невысоким образовательным уровнем;

– по структуре: иерархическая структура полотняной культуры подразумевает статусную дифференциацию внутри каждого своего подразделения: высокая литература/бульварное чтиво; выходное платье/затрапезное платье; парадный сервиз/повседневные чашки-блюдца; неиерархическая структура «войлока» не подразумевает такого деления, для нее все в равной степени важно и неважно;

– по способу соединения (сцепления) элементов: в культуре полотняного типа элементы выстраиваются по заранее заданному правилу, кодексу: случайные конкретные события «наматываются» на незыблемую вертикаль основы и таким образом задается прочность ткани; в войлочном типе культуры элементы держатся друг за друга силой трения, а она гораздо менее прочна (неслучайно до нас дошли остатки ткани из Древнего Египта, а вот валенки распадаются без следа буквально за несколько лет)[83]. ...Моль с горечью констатировал, что мы сколько угодно можем гордиться тем, что слушаем Баха, а не поп-звезду, но с «войлочной» точки зрения они равноценны, а со статистической точки

[81] Аристотель. Никомахова этика // Соч. в 4-х т. М.: Мысль, 1984. Т. 4. С. 236.

[82] См.: Луцкий А.Л. Японская духовная традиция и экзистенциализм // Народы Азии и Африки. 1986. № 3. С. 54–62; Скворцова Е.Л., Луцкий А.Л. К проблеме восприятия западной философии в Японии // Вопросы философии. 1985. № 10. С. 132–139.

[83] Моль А. Социодинамика культуры. М.: Прогресс, 1973.

зрения Бах и вовсе в проигрыше. (Напомним, что в свое время Ницше, Мережковский, Ортега-и-Гассет, Адорно и Хоркхаймер поднимали теоретический шум по поводу наступления масс на высокую культуру.) Для социологии культуры любые тексты являются сообщениями, принципиально не отличающимися друг от друга. Именно вполне заурядный человек толпы со своими убогими предпочтениями формирует культуру современности, и ничего с этим поделать нельзя.

В современном мире японская культура долгое время противопоставляла свои полотняные структуры (и продолжает это делать до сих пор) натиску глобальных СМИ и наводнивших страну иностранцев, не знакомых со структурами коммуникативной культуры аборигенов. Впрочем, есть реальная опасность переориентации населения Японии на позиции войлочной культуры.

Возвращаясь к теме нашей работы, согласимся с мнением ряда исследователей[84], что литература, посвященная проблеме *«нихондзин-рон»* и *«нихон бункарон»* является в массе своей коммерческим проектом, ничего общего с наукой не имеющим. С этим согласны и участники Киотской конференции 1996 г., объявившей о фактическом окончании дискуссии, посвященной японской культурной идентичности. Однако было отмечено, что в многотысячном потоке публикаций выделяются несколько работ, заслуживающих внимания ученого сообщества. Это, в частности, работы культурантропологов Наканэ Тиэ, анализирующей вертикальную структуру отношений в японском обществе; Дои Такэо, рассматривающего структуру *амаэ*[85]; Хамагути Эсюна о человеческой контекстуальности; Бэфу Харуми об автоориентализме японцев и волнообразном характере их самооценки; Сугияма-Лебра Такиэ, посвященные объемности и многоуровневости японской идентичности[86].

В частности, в последней работе Сугияма отмечает, что неудачи в определении специфики японской (как и любой другой) традиционной культуры объясняются неприложимостью к ней «логики оппозиции», распространяемой учеными-естественниками на область культуры. Для последней характерна, по ее мнению, не бинарная, а «тернарная» или холистическая логика, принимающая во внимание необходимость сохранения того, о чем писал Вацудзи Тэцуро в «Этике» – *айдагара* нормативных отношений взаимозависимости, предохраняющих культуру от деструкции. На предлагаемой ниже схеме (рис. 1) традиционных отношений, в которые вступает на протяжении своей жизни представитель японской культуры, представлены основные «маски»-роли *«другого»* в отношении *«Я»* и векторы-оппозиции для «номического» (культурно-приемлемого, надлежащего) – в верхней половине схемы, и «аномического» (культурно-опасного, деструктивного, отчужденного) образа поведения – в нижней (используется терминология Э. Дюркгейма). Как мы видим, отношения «скрытой угрозы» или «отчуждения», как по отношению к «своим», например, к подвергающимся насмешкам одноклассникам (*ура*), так и по отношению к «чужакам»-неяпонцам (*сото*), столь же характерны для японской культуры, как и отношения «близости», например, в семейном кругу (*ути*) или «учтивости», как в отношениях с коллегами по работе или с соседями (*омотэ*). В свою очередь, как в области «номоса», так и «аномии», наличествуют объемные связи и отношения между всеми участниками культурного поля. Разница состоит в том, что для «номоса» японская культура создала жесткий, закрепленный на уровне телесных и речевых практик, каркас поведения (*ката*), препятствующий выходу на поверхность социальной жизни деструктивных и неоформленных слепых сил «аномии».

Что же касается нашумевших работ о японском мозге, японской молчаливости или, наоборот, разговорчивости, закрытости или эмоциональности, то эта, по сути ненаучная, литература обращена к широкому кругу заинтересованных читателей и в лучшем случае является научно-популярной, в худшем – фантазиями авторов на тему японской уникальности. Это вполне безобидные тексты, не представляющие из себя никакой националистической угрозы, ибо в них отсутствует сколько-нибудь стройная теоретическая база для возрождения идеологии национал-шовинизма в Японии. Современная культура – это, прежде всего, культура бездумного досуга, и уже то, что подобные книги находят своих читателей, представляется отрадным фактом. С другой стороны, угрозу распространения националистических настроений можно найти в популярной электронной визуальной продукции: например, настораживает деструктивная агрессивность и патологическая жестокость персонажей японских *анимэ*, распространяемых по всему миру[87]. А. Маслоу, известный главным обра-

[84] Алпатов В.М. Япония: язык и общество. М.: Муравей, 2003; Befu Harumi. Geopolitics, Geoeconomics and the Japanese Identity // Cultural Analyses / ed. P. Hosco. Denver: Teykyo Univ. Press, 1997; Dale P. The Myth of Japanese Uniqueness. London; Sydney; Oxford: Choom, Helm and Nissan, 1986; Miller M. Japan's Modern Myth. N.Y.; Tokyo: Japan Times, 1981.

[85] *Амаэ* – качество психики японцев, потребность в зависимости и в готовности к обожанию; отражает психическую предрасположенность японцев к тесным межличностным связям.

[86] Наканэ Тиэ. Татэ сякай-но нингэн канкэй (Отношения людей в «вертикальном обществе»). Токио: Кодансн, 1967; Дои Такэо. Амаэ-но кодзо (Структура амаэ). Токио: Кобундо, 1973; Хамагути Эсюн. Нихон бунка ва хонто-ни исицу ка (Японская культура: она действительно иная?); Befu Harumi. Geopolitics, Geoeconomics and the Japanese Identity; Сугияма-Рибура Такиэ. Нихон то табунка-ни миру нингэнсэй-но нинсики (Понимание сущности человека в японской и иных культурах); Sugiyama-Lebra Takie. The Japanese Self in Cultural Logic. Honolulu: Univ. of Hawai'I Press, 2004.

[87] См.: Катасонова Е.Л. Япония в реальном и виртуальном мирах. М.: Восточная литература, 2012.

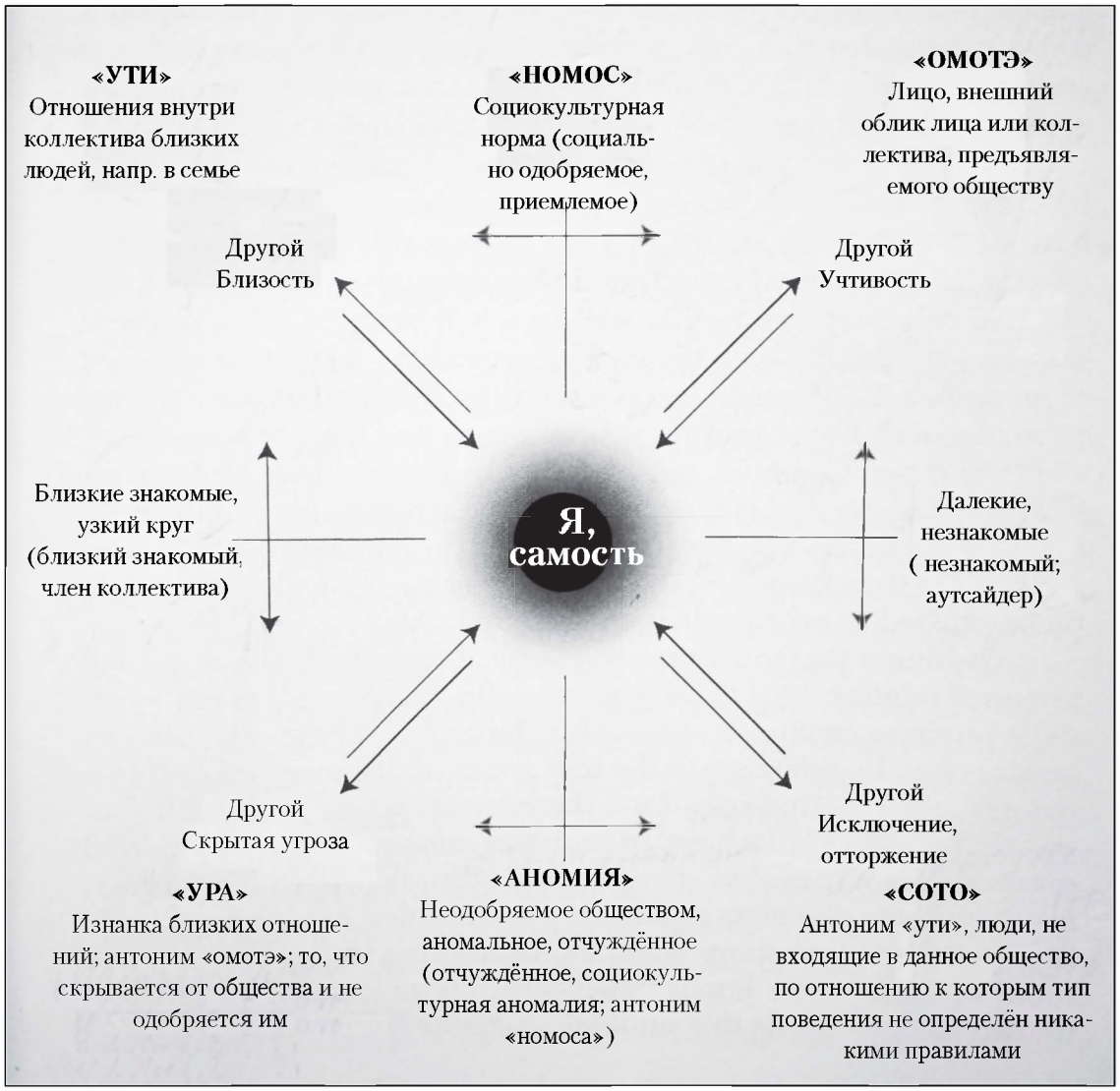


Рис. 1. (Sugiyama-Lebra Takie. The Japanese Self in Cultural Logic. P. 39.)

зом определением иерархической структуры потребностей нормального человека (от физиологических, базовых, до духовных), в последние годы жизни задался вопросом: а какой человек – нормальный? И пришел к выводу, что современная «норма», т. е. потребитель, никак не может соответствовать задаче сохранения человеческой цивилизации. По мнению Маслоу, подлинная человеческая норма – это «трансцендирующий» человек, постоянно «выходящий за собственные пределы»; это – человек, рационально и эмоционально связанный со своим делом, имеющий призвание и откликающийся на него, выходя за пределы своей индивидуальной жизни к бесконечной, непросчитываемой трансценденции. Он – приверженец так называемых Б-ценностей или ценностей Абсолютной реальности[88]. Эти люди, по наблюдению Маслоу, скромны в своих материальных потребностях, но бесконечно требовательны к своим человеческим качествам: порядочности, интеллекту, доброжелательности, неагрессивности, деликатности, но они составляют лишь доли процента по отношению к остальной части населения Земли. (Поэтому прогноз американского ученого на будущее человеческой цивилизации – явно пессимистичен.) В японской культуре тоже существовали представления о подобном идеале человека: с одной стороны, это – конфуцианский «благородный муж» (*яп.* кунси, *кит.* цзюньцзы) достойный, с развитым чувством долга, человеколюбия, искренности/правдивости, предсказуемый (ему можно верить), почтительный к родителям и эстетически развитый, знающий, как вести себя в обществе (знакомый с ритуалами). С другой – это буддист, идущий по пути просветления (т. е. по пути преображения) благородным восьмеричным путем, который тоже представляет собой набор взаимозависимых, но все же не сводимых друг к другу качеств: праведности мыслей, речи, поступков, решимости, памяти, воззрений, образа жизни, сосредоточения.

[88] Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. М.: Смысл, 1999. С. 171–175.

Людей, способных в полной мере осуществить требования праведной жизни, на земле крайне мало, и японская культура это знала. Вот почему она «работала» на уровне среднего, «нормального человека», который составляет большинство населения. Но важно, что в японской культуре «протокол» действий и высказываний в различных типовых ситуациях более жесткий, чем в западных культурах. Для этого интериоризировались строгие правила поведения (*ката*) для максимально возможного количества типовых ситуаций, каких в нашей жизни большинство. «Перечислить все ситуации, требующие стандартных этикетных фраз, невозможно – из них состоит жизнь... На вопрос иностранца, почему японцы так любят повторять очевидные всем вещи, обычно следует ответ: "это облегчает общение". По-видимому, такой "разговор" выполняет не только информационную, но и ритуальную функцию. Он подобен обмену условными знаками, с помощью которых говорящий сообщает о своей готовности следовать установленным нормам и сигнализирует: я реагирую на ситуацию так же, как все/я свой/я предсказуем/в общении со мной никаких неожиданностей не будет»[89].

Такая особенность японской культуры, определившей и выразившей в своем языке «узловые пункты» в виртуальном пространстве *межличностных отношений* и проведшей в этом пространстве границы, ощутимые японцами почти что физически, была подмечена еще Вацудзи Тэцуро, а впоследствии – и современными исследователями. Они попытались представить эти отношения либо в виде объемной схемы (см. выше схему Сугиямы Лебра), либо сконцентрировав свое внимание на отдельных смысловых «узлах» этой сети невидимых отношений. «Существование человека в обществе всецело основывается на доверии, – пишет Бертран де Жувенель, современник Нисиды Китаро и Вацудзи Тэцуро. – Встретившийся нам неизвестный не представляет угрозы для нас и нашего имущества. Наша уверенность зиждется на замечательной регулярности, с какой нам оказывают столько услуг бесчисленные члены общества, которые нас не знают и которых не знаем мы»[90].

Сугубая структурированность межличностных отношений (*айдагара*) является обратной стороной того, что в японской традиции принято называть «ничто», в которое «обернут» весь Универсум. Современная буддология дает несколько определений «ничто»[91], но в нашем случае это – принципиально не просчитываемая до конца жизненная ситуация человека, действия которого (будь то индивидуальные или групповые) в конечном счете «упираются» в молоко непредсказуемой «трансценденции». Наделенный самосознанием человек связан с нею и через свое тело (до конца ему не подвластное), и через свой разум (могущий в любой момент дать сбой, выйти из-под контроля). Трансценденция является человеку в формах Природы (земная ипостась бесконечного Космоса), общества и своей индивидуальности. Нисида Китаро и Имамити Томонобу видели в пограничной с этой трансцендентностью области бесформенное основание всех культур человечества[92]. Именно поэтому они считали возможным мирное сосуществование культур на принципах «истины, добра и красоты», наиболее абстрактных принципах, предъявляемых трансценденцией (или ничто) к человеку.

Что же может противопоставить указанной непросчитываемости японская культура? Сугубую предсказуемость социальной жизни, зафиксированную в понятиях языка и текстах многочисленных кодексов и инструкций. Но следует заметить, что как раз непросчитываемость, некалькулируемость Бытия в японской культуре выражалась эстетически, в чувственно-конкретном и одновременно интеллектуализированном виде. Сад камней *Рюандзи* в Киото можно считать художественным аналогом теоремы Гёделя о неполноте. Нужно, по крайней мере, две разных точки зрения на сложное явление для его адекватной оценки. Размещенные в саду 15 камней – вполне обозримое даже для ребенка количество – оказываются все же невидимыми полностью с единственной неподвижной точки зрения. Требуется либо движение наблюдателя, сопровождающееся постепенной сменой точки обзора, либо как минимум еще один наблюдатель, еще одна точка обзора с последующим совмещением двух разных картин. Что уж говорить о гораздо более сложном динамическом «саде» – мире, в котором мы живем?

---

[89] Прасол А.Ф. Япония. Лики времени. Менталитет и традиции в современном интерьере. М.: Наталис, 2011. С. 79.

[90] Жувенель Б. де. Власть. Естественная история ее возрастания. М.: Ирисэн; Мысль, 2010. С. 480.

[91] «Непроявленная полнота всего сущего»; «это природа будды»; «отсутствие собственной сущности у дел и вещей»; «относительный, условный характер единичного»; «неопределенность, наличие или отсутствие чего-либо»; «истинная реальность, синоним абсолюта»; «трансцендирование "*Я*" за свои пределы, т. е. отсутствие самости» и т. д. (см.: Буддизм в Японии / под ред. Т.П. Григорьевой. М.: Наука, 1993. С. 57–77, 215).

[92] Нисида Китаро. Нихон бунка-но мондай (Проблемы японской культуры) // Тэцугаку кодза сю. Рэкиситэки синтай то гэндзюцу-но сэкай (Собрание лекций по философии. Историческое тело и реальный мир). Киото: Тоэйся, 1995; Имамити Томонобу. Гэндай-но сисо. Нидзюсэйки гохан-но тэцугаку (Современная философская мысль. Философия второй половины XX века). Токио: Нихон хо:со: сюппан кёкай, 1985.

А.Н. Мещеряков

РОЛЬ ПРИРОДЫ В САМОИДЕНТИФИКАЦИИ ЯПОНЦЕВ (конец XIX – начало XX в.)

В середине XIX в. в Японии разразился жесточайший кризис. Он был обусловлен тем, что мировые державы (США, Россия, Англия и Франция) принудили Японию открыть несколько портов для торговли. Почти двум с половиной векам автаркии и мирного существования пришел конец. В Японию хлынул поток европейской культуры. Японцам стало понятно, что страна безнадежно отстала от Запада – прежде всего, в военном отношении. Сёгунат Токугава, на который возлагалась задача обороны страны, обвинили во всех смертных грехах, и в 1868 г. он был упразднен. На какое-то время японцы оказались в плену комплекса неполноценности – им казалось, что в стране не существует достойной уважения культуры и цивилизации, а спасение может принести только тотальная вестернизация. Модернизацию страны взяла в свои руки группа реформаторов, объединившихся вокруг юного императора Мэйдзи (1852–1912, на троне в 1867–1912 гг.). Хотя он ничего не решал в практическом отношении, именно Мэйдзи стал знаменем перемен[1].

В период Мэйдзи произошло решительное переосмысление всего предыдущего исторического и культурного опыта. Этот процесс затронул весь строй жизни японцев, включая такие фундаментальные понятия, как власть, пространство и время. В стране зрело и понимание того, что только единая японская нация сможет дать отпор колониальной экспансии Запада. Если режим сёгуната Токугава строился на системе сдержек и противовесов, на фрагментации общества на сословия и княжества, то теперь стояла задача по формированию единой нации, которой раньше не существовало. Началась энергичная работа по выстраиванию новой идентичности, предполагавшей создание общих для всех японцев ценностей.

После «открытия» страны на какое-то время все рукотворные продукты деятельности японца стали подвергаться безудержной критике, однако японская природа счастливо избежала этой незавидной участи. Европейцы сыграли здесь большую роль: находясь в плену своих европоцентристских убеждений, многие (почти все) осуждали «нецивилизованные», отдающие «темным» средневековьем японские порядки, но мало тронутая человеком «дикая» природа этой страны производила на них сильное впечатление. В самой же Европе нетронутых человеком ландшафтов становилось все меньше.

Из уст европейцев наибольших похвал удостаивалась, безусловно, гора Фудзи. В исторической ретроспективе статус Фудзи никогда не был чрезмерно высок, но похвалы европейцев были замечены японцами, и эта гора достаточно быстро приобрела статус национального символа[2].

Но похвалы европейцев вызывала не только Фудзи. Многие из них восторженно отзывались и о богатом растительном мире Японии. Обилие неизвестных на их родине растений усиливало впечатление богатства японской флоры. После открытия Японии туда зачастили профессиональные ботаники, которые тоже выражали свой восторг – ведь в этой стране произрастало множество эндемиков. И теперь ботаники получили возможность присваивать им латинские имена. Что может быть привлекательнее для ученого человека? В этих латинских названиях часто фигурировало определение «Nipponica». А что льстило японской земле, то льстило и самим японцам.

Российский ботаник К.И. Максимович (1827–1891) приступил к коллекционированию и описанию японской флоры еще в 1853 г., находясь в составе русской эскадры, посетившей Японию. Впоследствии его коллекция разрослась, образцы растений он высылал во многие европейские научные центры. Показательна оценка его работы, данная в 1927 г. японским ученым Танака Тоёсабуро: «Отдавая дань его публикациям, японцы приветствовали экспедицию Максимовича, которая открыла глаза на наш великолепный растительный мир... Не будет преувеличением сказать, что Япония впервые стала известна культурному миру всех стран благодаря этой обширной коллекции, разо-

[1] Подр. см.: Мещеряков А.Н. Император Мэйдзи и его Япония. М.: Наталис, 2013 (последнее переиздание).

[2] См. подр.: Мещеряков А.Н. Гора Фудзи: между землей и небом. М.: Наталис, 2010. С. 151–176.

сланной по всему свету...»[3] Таким образом, и много лет спустя после «открытия» Японии ученый полагал, что природа имела огромное значение для формирования благоприятного имиджа страны в мире.

В 1860–1861 гг. англичанин Роберт Форчун (Fortune, 1812–1880) дважды побывал в Японии по заданию ботанического сада для сбора коллекции растений. Его поразило, что даже в крошечных садиках, расположенных перед домами простолюдинов, растет множество разнообразных цветов. Он восклицал: «Если признать, что национальный характер, обусловливающий любовь к цветам, может служить мерилом развитости культурной жизни, то японские представители нижних классов намного превосходят таковых в Англии»[4].

Русские наблюдатели не отставали от западных. Скептически относясь к тесным и малопривлекательным в архитектурном отношении японским городам, они не уставали восхищаться нерукотворными ландшафтами. Популярное издание отмечало: «На ясном чистом небе отчетливо выступают все очертания острова с его крутыми, волнистыми берегами, покрытыми густой зеленью. Высокие горы, ущелья, долины, спускающиеся к берегу моря террасы – все это очень красиво... Все эти растения, несмотря на ноябрь месяц, еще в полном цвету и свободно растут под лучами теплого южного солнца. Красивые, осанистые камелии, прелестные, точно выточенные чайные розы, воздушный златоцвет приветливо кивают нам своими белыми, розовыми, палевыми, ярко-красными, желтыми, оранжевыми головками и как бы манят нас под свою благодатную сень»[5].

В другом российском издании говорилось: «Японский лес гораздо пестрее и разнообразнее нашего, – он поражает непривычного северянина огромным количеством древесных пород, красотою их форм и яркостью красок, особенно весною, когда большинство деревьев стоит в цвету. [...] Бесконечно разнообразные и чрезвычайно живописные ландшафты Японии поражают мягкостью очертаний гор, отсутствием резких линий и ярких тонов, – здесь все сглажено и в то же время полно своеобразной красоты. Богатая растительность задрапировывает крутые обрывы, бесплодные скалы и утесы и лишает их того безотрадного вида, какой они имеют хотя бы на соседнем материке. Та же бесконечно обильная и разнообразная японская растительность ласкает взор богатством красок и тонов, своими изящными очертаниями, своим нередко сплошным покровом цветов, украшающих деревья весною, и пестротою листьев осенью... Чувство изящного, наклонность наслаждаться красотой свойственны в Японии всему населению от земледельца до аристократа. Уже простой японский крестьянин – эстетик и артист в душе»[6].

Почти все отзывы русских путешественников о японской природе преисполнены восторгов. Особенно большое впечатление производило разнообразие ландшафтов (сочетание гор, равнин и моря), многообразие флоры («роскошная растительность») и ее цветовой гаммы. В ходу были сравнения с Италией и Швейцарией. Правда, эти оценки касаются преимущественно южной и центральной Японии, – север страны казался не столь привлекательным и вызывал в памяти «унылые» российские ландшафтно-культурные эквиваленты. В то же время многие ландшафты, ценимые самими японцами и прославленные в их религиозной традиции, природные виды, воспетые в японской поэзии и живописи, часто оставляли европейцев, лишенных японского культурного бэкграунда, более или менее равнодушными. Русские воспринимали японскую природу главным образом с эстетической точки зрения, избавленной от культурных трактовок. То же самое можно сказать и о японских садах, которые производили впечатление «игрушечных», а та модель природы, которая была там представлена, казалась русским «насилием» над природой. Иными словами, русских (точно так же, как и европейцев) манила, прежде всего, открывающаяся взору «дикая» японская природа, которая, как считалось, имела несомненное влияние на эстетическое чувство любого японца[7].

Похвала европейцев много значила для японцев того времени. Боясь показаться некомпетентными, неловкими и смешными, каждый свой шаг японцы соизмеряли с европейским взглядом. В качестве доказательства благодатности японской земли приводился тот факт, что смертность европейцев в Африке и Индии намного выше, чем в Японии. Отсюда делался вывод, что Япония для европейцев – это настоящий рай. А раз это так, то земля Японии действительно хороша[8].

Японская земля мало что значила для европейцев того времени с «практической» точки зрения. Она была не только далека, но и бедна теми ресурсами, которые интересовали Европу и Америку. «Копаться» в японской земле не имело смысла, поэтому она стала для европейцев страной прекрасной природы, страной для разглядывания.

---

[3] Цит. по: Грабовская-Бородина А.Е. Русский ботаник Карл Иванович Максимович в Японии: японская гербарная коллекция в Санкт-Петербурге (Гербарий Ботанического института РАН) // Санкт-Петербург – Япония: XVIII–XXI вв. СПб.: Европейский дом, 2012. С. 502.

[4] Цит. по: Кавакацу Хэйта. Фукоку ютокурон. Токио: Тюко бумпо, 2000. С. 27.

[5] Как живут японцы / сост. В. Овчининская. М.: Типография товарищества Сытина, 1899. С. 22.

[6] Япония и ее обитатели. Санкт-Петербург: Брокгауз – Ефрон, 1904. С. 14, 26.

[7] Петрова А.А. Природа Японии глазами русских путешественников второй половины XIX века // История и культура Японии – 5. М.: РГГУ, 2012.

[8] Нихондзин. 1891. № 73. С. 11–15.

В Японии не было ничего «ценного», того, чего нет в других странах. За исключением природы: пейзажей и растений. С европейцами был согласен и знаменитый просветитель Фукудзава Юкити (1834–1901). Еще в 1875 г. в книге «Основы цивилизации» он с присущим ему стремлением «играть на обострение» безжалостно писал: «Японии в нынешнем ее состоянии совершенно нечем гордиться перед Западом. Поскольку она обделена и природными ископаемыми, то ей остается гордиться только пейзажами. Что до продуктов человеческой деятельности, то предметов для гордости здесь никогда не имелось»[9].

Как происходило знакомство европейцев с японской природой? Помимо отзывов не слишком многочисленных путешественников, европейцы узнавали Японию и ее природу по гравюрам, фотографиям и открыткам. Кроме того, кое-какие японские растения были интродуцированы в Европе, японский посадочный материал пользовался там устойчивым спросом (например, это касается лилии, некоторых видов хвойных пород). Особую популярность приобрели хризантемы – европейские хризантемы казались лишь бледными подобиями японских, которые с удовольствием воспроизводили на своих полотнах Дега, Ренуар, Пикассо, Мондриан. Не случайно французский писатель Пьер Лоти назвал очаровательную героиню своего романа мадемуазель Хризантема. Разумеется, при пересадке на европейскую почву все символические смыслы, которые имела хризантема в японской культуре, были потеряны. Хризантема в Японии – это «мужской» цветок, символ бессмертных даосов-мужчин, которые питаются каплями росы с хризантем. Однако в Европе из символа долголетия хризантема превратилась просто в красивый цветок, предмет любования и экспорта, в женское имя.

Поскольку похвастаться научно-техническими достижениями Япония тогда не могла, в экспозициях всемирных выставок японцы делали упор на предметы искусства – изящного и садового. При этом в центре внимания оказался вовсе не миниатюрный бонсай. Зная пристрастие западной культуры к гигантомании, японцы опасались, что европейцы при виде крошечных моделей природы сочтут это дополнительным свидетельством ничтожности самой Японии. Кроме того, японцы тогдашнего времени считали, что в Европе ценят в природе естественность, а бонсай, который создается долголетними ограничениями в условиях роста (бедная почва, скудный полив, обрезание корней и веток), никак не попадал в категорию «естественности». Поэтому японцы старались демонстрировать на выставках такие растения, которые могли поразить европейцев невиданными для них размерами и пышностью. К числу таких растений относились японские хризантемы – высокие, с множеством (более тысячи) цветков на одном стебле. На конкурсе хризантем, проводившемся на Парижской выставке 1900 г., именно хризантемы, выращенные японскими садовниками, получили главный приз. Для японцев такое признание имело особый смысл, поскольку хризантема являлась гербом императорского дома; начиная с осени 1880 г. император ежегодно устраивал выставки хризантем, куда он приглашал высокопоставленных иностранцев и японцев (аналогичная демонстрация сакур началась годом позже). Поэтому и показ хризантем на Парижской выставке был приурочен ко дню рождения Мэйдзи – 3 ноября. Одной из целей участия Японии во всемирной выставке значилось повышение международного престижа страны, и можно считать, что эта задача была выполнена. На Западе же сформировался стойкий образ Японии как «страны хризантем»[10].

Природа Японии производила на европейцев глубокое впечатление, и японцы, почувствовав облегчение, приступили к осуществлению национального проекта под названием «Природа Японии». Он предназначался, прежде всего, для самих японцев: они остро нуждались в предмете гордости, который мог бы избавить их от комплекса неполноценности и поднять настроение. Кроме того, природа много значила в деле достижения национального консенсуса: если политические идеи и лидеры служили предметом ожесточенных споров, то природу любили все японцы. Это был беспроигрышный вариант.

В 1894 г. в свет вышла книга Сига Сигэтака «Японский ландшафт» («Нихон фукэй рон»), в которой он заявлял, что природа Японии – самая красивая в мире. Сига тоже не смог обойтись без ссылки на иноземцев: в начале книги он говорит о том, что все иностранцы восхищаются природой Японии и называют ее настоящим раем[11]. Собственно говоря, обоснованию этого иностранного тезиса и посвящена книга. Но ее адресатами были вовсе не иностранцы, а сами японцы, которым следовало с энтузиазмом присоединиться к мнению иноземцев.

Эта книга явилась результатом длительных размышлений автора – ведь именно с гимна японской природе начинает Сига свою программную статью, которая открывала первый номер созданного им в 1888 г. журнала «Нихондзин» («Японцы»), который в момент своего основания был оппозиционным – ибо выступал против курса правительства на тотальную вестернизацию. В этой статье особой похвалы удостаиваются горы – главным образом Фудзи и другие «спящие вулканы», имеющие форму правильного усеченного конуса[12]. Утверждалось, что для многих япон-

[9] Фукудзава Юкити. Буммэйрон-но гайряку. Токио: Иванами, 1931. С. 24.

[10] Сирохата Ёдзабуро. Кику то банкокухаку // Банкоку хакуранкай-но кэнкю. Токио: Сибункаку сюппан, 2004. С. 111–132.

[11] Нихон фукэй рон. Токио: Иванами бумпо, 1995. С. 14.

[12] Нихондзин. 1888. № 1. С. 1.

цев эта достающая до облаков гора являлась символом независимости Японии, уникальности ее природы[13].

Книга «Японский ландшафт» увидела свет 27 октября 1894 г. и сразу стала бестселлером. Уже 20 декабря она была переиздана, а 2 марта следующего года вышло третье издание. Всего же до апреля 1902 г. книга выдержала 14 переизданий. Рецензенты не отставали от читателей: к 30 ноября 1894 г. появилось 50 рецензий на эту книгу. Она спровоцировала живую дискуссию, послужила отправной точкой для многих авторов, которые приступили к культурологической интерпретации природы Японии. Политическая элита тоже решила поощрить автора. В 1895 г. он был назначен начальником департамента гор и лесов в министерстве сельского хозяйства, потом получил должность помощника министра по особым поручениям в министерстве иностранных дел, много путешествовал по миру (в том числе совершил три кругосветных путешествия). В 1902–1903 гг. он дважды избирался депутатом нижней палаты парламента в своей родной префектуре Аити.

Сига Сигэтака окончил сельскохозяйственный институт в Саппоро, впоследствии преобразованный в Императорский университет Хоккайдо. Во время написания книги в Японии имелось всего два государственных высших учебных заведения: указанный институт и Токийский Императорский университет. Сига считал себя географом (в институте не было преподавателя географии, и в этом отношении он был самоучкой), но «скучная» география вряд ли в состоянии пробудить такой интерес, который вызвала его книга. «Настоящие» географы считали это сочинение дилетантским. Причина популярности сочинения Сига Сигэтака состояла не в научности, а в публицистическом задоре – он был первым, кто во всеуслышание заявил: природа Японии не просто хороша, она прекраснее, чем природа любой другой страны мира. И это «открытие» вызвало шквал восторгов, подавляющее большинство рецензий было выдержано в исключительно хвалебных тонах.

Сига Сигэтака являлся продуктом двух традиций: с одной стороны, он был потомком самураев, его воспитывал образованный ученый и, следовательно, Сига хорошо знал японскую литературно-художественную традицию, восходящую к эпохе Токугава, с другой – он окончил институт, где преподавание осуществлялось исключительно на английском языке в соответствии с западными естественнонаучными установками. В связи с этим и собственное мировосприятие Сига, его сочинения и идеи несут на себе след как японского (литературно-художественного), так и западного (научно-позитивистского) наследия. Это ощущалось и современниками: во многих рецензиях на «Японский ландшафт» их авторы хвалили Сига именно за то, что ему удалось приблизить поэзию к науке, а науку – к поэзии. Собственно говоря, и сам он отмечал, что между поэзией и наукой не существует непримиримых противоречий, следует только привести эти два начала в гармоничное и сбалансированное состояние (с. 331)[14]. Сочетание (временами – прихотливое или даже причудливое) науки и поэзии составляет одну из главных особенностей этого сочинения. Кто-то называл Сига японским Гумбольдтом, кто-то – японским Рескиным... Все вместе это давало основания для того, чтобы назвать Сига настоящим, «эталонным» японцем.

За три месяца до выхода книги Япония напала на Китай, патриотические настроения находились на подъеме, прославление Японии в любой области находило горячий отклик. Один из рецензентов отмечал, что появление книги в те дни, когда раздается звон мечей, появление книги, воспевающей красоту японской природы, не может не вызывать восхищения. В своей книге Сига почти ничего не говорил о политике, но рецензенты зачастую оценивали его текст исходя именно из политической ситуации. Рецензент из газеты «Синано майнити симбун» писал, что Сига Сигэтака воспевает сущность Японии, которая состоит в «непрерываемой в веках императорской династии и невиданной во всем мире красоте [японской] природы»[15]. И это притом, что про династию Сига не говорил ничего.

В качестве эпиграфа к своей книге Сига Сигэтака выбрал протяженный пассаж из произведения знаменитого конфуцианского мыслителя Кайбара Экикэн (1630–1714), в котором тот говорит о несравненной и нескончаемой радости любования природой, радости, которая доступна всякому человеку – высокому и низкому, бедному и богатому. Сам же Сигэтака писал, что «красота японских гор и вод, многообразие ее растительного мира являлись и являются основой для воспитания в японцах чувства красоты» (с. 321). И это чувство красоты, полагал он, – гарантия будущих успехов японской нации. Мыслители эпохи Токугава тоже полагали, что их «божественная страна» обладает несравненными достоинствами, однако они не говорили о ее красоте[16]. Что до Сига Сигэтака, то он во главу угла поставил именно эстетику.

Многие японцы панически боялись, что их может постичь участь других азиатских и африканских стран – порабощение и уничтожение собственной культуры. Сига Сигэтака тоже опасался утраты идентичности. Жизнь в Японии давала немало оснований для таких страхов: многие «передовые» японцы того времени желали избавиться от своей «японскости»

[13] Нихондзин. 1888. № 5. С. 39.

[14] Здесь и ниже ссылки на сочинение Сига Сигэтака приводятся в круглых скобках с указанием страницы по изданию: Нихон фукэй рон. Токио: Иванами бумпо, 1995.

[15] Цит. по: Оомуро Микио. Сига Сигэтака «Нихон фукэй рон» сэйдоку. Токио: Иванами бумпо, 2003. С. 31, 36.

[16] См.: Мещеряков А.Н. Восток и солнце. Благодатность японской земли в культурно-географическом дискурсе // Вопросы философии. 2013. № 7. С. 37–45.

(вплоть до смены японского языка на английский) и стать «настоящими» европейцами. Попытки сделать из территории Японии европейский клон также были в ходу. Так, видный публицист Утимура Кандзо (1861–1930) утверждал, что Япония – это азиатская Греция. Это сравнение было широко распространено в Японии того времени, ибо Греция – это колыбель европейской цивилизации. Обычно делался «поясняющий» акцент на то, что олицетворением греческого духа является Спарта с ее воинским духом и непритязательностью нравов. По всей вероятности, в деле возвеличивания Спарты (и принижения демократических Афин) японские мыслители шли вслед за немецкими историками-публицистами, которым нравился авторитарный стиль спартанского управления. Утимура Кандзо развивает сопоставление Греции и Японии и придает ему географическое измерение: и Япония, и в значительной степени Греция – страны островные. Греция – это «малая Европа»; следовательно, и Японию тоже можно считать «малой Европой». А раз так, то в географии Японии должно быть все то, что имеется в Европе. Поэтому Внутреннее японское море – это Средиземное море; Иберийский полуостров соответствует районам Манъин и Санъё; Италия с ее оливками – это полуостров Кии с его мандариновыми деревьями; Адриатическое море – это залив (традиционно назывался морем) Исэ; Балканский полуостров – полуостров Идзу; архипелаг Оки – Британский архипелаг; полуостров Ното – полуостров Ютландия; песчаные отмели Китанокоси – северное побережье Германии; равнины самого «малокультурного» в Японии района Оу (префектуры Фукусима, Мияги, Иватэ, Аомори, Акита и Ямагата) на севере Хонсю – это «плоская» Россия (Московия); остров Садо – Скандинавский полуостров, Исландия – остров Такэсима. Утимура Кандзо находил в Японии и такие места, которые соответствовали Франции, Апеннинам, Венгрии, рекам Дунаю и По... При этом Утимура честно признавал, что Япония не походит на Америку, Африку, Австралию, Индию и Китай. «Япония расположена в Азии, но ее структура является европейской»[17].

Люди, подобные Утимура, желали, чтобы Япония скорректировала свою «исконную» идентичность, добавив в нее западную составляющую – путем нахождения соответствий в географии Европы и Японии. Такое сопоставление давалось Утимура если не с изяществом, то с невероятной легкостью. Такой же сообразительности и легкости он ожидал и от своих читателей. Приписав составным частям Японии европейские соответствия, он намеревается проделать такую же операцию с японскими и европейскими горами, но осекается, сетует на недостаток места и предлагает – в силу простоты задачи – сделать это самому читателю...

[17] Утимура Кандзо. Тидзинрон. Токио: Иванами, 2011. С. 157–165.

Утимура Кандзо был христианином и патриотом. Как и Сига Сигэтака, он тоже стремился к тому, чтобы избавить японцев от комплексов. Он как бы говорил: нечего унывать, ведь в Японии есть все, что есть в Европе. Однако эта логика не пользовалась у массового читателя такой популярностью, как логика Сига Сигэтака: нечего унывать, ведь природа Японии уникальна, есть чем гордиться. Утимура Кандзо написал в своей рецензии на «Японский ландшафт», что мнение Сига о том, что природа Японии – лучшая в мире, является «патриотическим предрассудком». Но японцы поверили предрассудкам Сига.

Вместо выстраивания цепочки тождеств между Японией и европейским миром Сига Сигэтака предлагает обнаружить в японской географии и природе уникальные особенности. Он приводит цитаты из сочинений конфуцианского ученого Сайто Тикудо (1815–1852) и художника Инэ Нобуёси (жил на рубеже XVII–XVIII вв.), из которых явствует, что в Китае, Корее и в западных странах отсутствуют несравненная сакура и другая вестница весны – птичка с неподражаемым голосом угуису (камышевка; обычно переводится на европейские языки как «соловей»), а ведь без любования этими цветами и этим пением человек не может стать полноценным (с. 18–22). Полноценность же понимается как развитое чувство красоты.

Если говорить об общих чертах природы, которые придают Японии уникальность, то это: 1) многообразие климата и окруженность морями; 2) высокая влажность; 3) обилие вулканов; 4) бурные и порожистые реки. Совокупность этих факторов определяет очарование японской природы, которая обладает изяществом, красотой, многообразием и величественностью.

Особенно интересно появление последней категории. Взгляд Сига приковывают крупные географические объекты: равнины, покрытые нескончаемыми сосновыми рощами, горы, с которых открывается бескрайняя земля, пики, высящиеся над облаками (с. 22–23). Однако в японской культуре представлены не только «величественные», но и крошечные объекты. Малые культурформы моделирования природной среды (поэзия, бонсай, икебана, живопись) пользуются в ней огромной популярностью. Однако Сига Сигэтака игнорирует их. Чаемое превращение Японии в мощную мировую державу и колониальную империю диктовало другие подходы к практическому и ментальному освоению пространства. Географическая мысль эпохи Токугава не знала полноценного описания всей территории Японии, нам известны лишь описания отдельных провинций и княжеств. Что до Сига Сигэтака, то он последовательно оперирует крупными территориальными единицами, описывает всю Японию как единое образование – начиная со слабо освоенных Курильских островов – на севере и до окружающих Кюсю мелких островов – на юге. Особое внимание, уделяемое им северным и южным островам архипелага, легко понять – ведь и Курилы, и Рюкю вошли в состав территории Японии совсем недавно, и они нуждались в «доместикации».

В первом разделе книги речь идет о море и многообразии климата. Рассуждения Сига Сигэтака о море являются отражением увеличения значимости моря в государственно-общественном сознании. Эти рассуждения имеют «объективистский», научный характер. Автор честно перечисляет географические особенности побережья Японского моря и Тихого океана, приводит их характеристики с точки зрения рельефа, господствующих ветров, имеющихся морских течений, удобства мореплавания и т. д.

Однако при сравнении «морского раздела» книги с другими ее частями нетрудно заметить, что в других частях автор обильно уснащает свое повествование высокохудожественными цитатами своих японских предшественников – как поэтическими, так и прозаическими. В морском же разделе они полностью отсутствуют. Вероятно, по той причине, что традиционной художественной (письменной) культурой не был выработан язык для описания морской среды – ведь в эпоху Токугава Япония позиционировала себя не как морское, а как материковое государство, и все, что связано с морем, обладало низким престижем: профессии моряка и рыбака, морепродукты. Представители элитной культуры никогда не купались в море. Сам Сига тоже не находит собственных восторженных слов, когда речь заходит о море. Неудивительно, что морской раздел книги – самый короткий и насчитывает всего несколько страниц, а два приведенных в книге стихотворения о море принадлежат перу вовсе не японцев, а никому не известных европейских стихотворцев (с. 307–308). Если Сига и интересует море в эстетическом отношении, то только в том смысле, что его волны влияют на сушу, придавая береговой линии причудливые и красивые очертания (с. 312). Несмотря на культурное «давление», которое оказывала на Сига модернизация и ее идеи, он не упоминает о рыбных богатствах Японии. Если он вдруг и «замечает» рыбу, то только в реке, а не в море.

Больше внимания уделяется в первом разделе многообразию климата. Автор констатирует, что большая протяженность архипелага в меридиональном направлении обусловливает многообразие климатических зон на территории страны, а это, в свою очередь, ведет к многообразию растительного мира (в частности, цветов), многообразию, которое представлено в книге в научно-табличной форме. Это многообразие, по убеждению автора, и составляет красоту Японии. Пожалуй, в этом отношении следует признать Сига Сигэтака первооткрывателем. Основной дискурс прошлых времен был направлен скорее на редукцию многообразия, чем на его воспевание. Это касается и литературы, и садов, и изобразительного искусства, в которых представлен крайне ограниченный набор флоры и фауны. Однако Сига Сигэтака – не только литератор, но и ученый. Поэтому в данном случае он приводит научное обоснование разнообразия японской флоры и фауны: оно соответствует положению Чарльза Дарвина и Альфреда Рассела Уоллеса (1823–1913) о том, что «в островных странах формируется [большое] биологическое разнообразие новых видов» (с. 36).

В рассуждениях, посвященных растениям, особое внимание Сига уделяет сосне. Автор утверждает, что японцы всегда выражали свои чувства через образ недолговечного цветения нежной, осыпающейся под ветром сакуры, но не уделяли должного внимания сосне, несмотря на то, что сосна – вечнозеленое, долгоживущее и упорное дерево, которое сопротивляется холодам и ветрам, а потому японцы должны сделать сосну образцом для подражания, превратить Японию в «страну сосны», в страну несгибаемости, и избавиться от представления о том, что Япония – это «страна сакуры».

Автор, безусловно, грешит против истины, поскольку на самом деле сосна с самой древности весьма часто становилась объектом для художественного изображения, она служила символом долголетия, и Сига не мог не знать об этом. Его соображения относительно сосны следует воспринимать в общем контексте направленности его мысли и чувств: он обладал оптимистическим и бодрым зарядом, который старался привить и своим читателям. В связи с этим он хотел подчеркнуть, что жизнь может быть не только недолговечной и хрупкой, но также длинной и прочной. По количеству произрастающих там видов сосны, утверждает автор, Япония находится на первом месте в мире, что является условием для воспитания жизнеутверждающего и сильного характера – ведь сосна укореняется даже на голых скалах, где другие растения выжить не в состоянии (с. 33–35).

Несмотря на заявленное многообразие японской природы, фауна представлена в книге чрезвычайно скупо. Лишь мимоходом автор упоминает, что в Японии мы наблюдаем большое разнообразие птиц, насекомых и бабочек (включая эндемиков), что полностью соответствует традиционным преференциям японской культуры, литературы и искусства с их акцентом на малом. О милых же сердцу европейца млекопитающих в книге не говорится ничего.

В своем сочинении Сига уделяет много внимание влажности японского климата. Одним из основных концептов дальневосточной натурфилософии был концепт ци (*яп.* ки) – невидимой глазу энергии, пульсация которой обеспечивает все природные и биологические процессы. Сам термин «погода» (тэнки) буквально означает «небесное ки». Один из рецензентов «Японского ландшафта» с удовольствием развивал древнюю теорию применительно к современной Японии: «В том месте, где собирается превосходная ки-энергия, тамошний народ с давних времен красив и сердечен, люди там здоровы и деятельны», они служат династии, которая насчитывает более двух с половиной тысяч лет, там господствуют веселость и мир, а Сига удалось показать «потрясающую красоту ландшафтов, дарованных природой нашей стране». В этой стране автор вместе с другими подданными островной

империи «наслаждается вечным и непревзойденным раем»[18].

Первоначальное значение ки – это пар над варящимся жертвенным рисом. Таким образом, в этом понятии присутствует признак «влажность», который обладает исключительно положительными и даже сакральными характеристиками. «Влажность» – понятие научное, в эпоху, когда Япония увлеченно овладевала достижениями западной науки, японцы переводили традиционные мыслительные категории на современный научный язык. При этом «осовременивании» значительная часть прежних смыслов сохраняла свой первоначальный заряд. Эта же участь постигла и ки-энергию, которая превратилась во «влажность». В эпоху, одним из символов которой стал дым – пароходный, паровозный и фабричный – Сига предпочитал видеть Японию, укутанную в туман. Это был тот самый туман, который наблюдали и воспевали предки. Сига Сигэтака хотел видеть в природе неизменность, и, таким образом, природа выступает в качестве связующего элемента, объединяющего всех японцев независимо от времени, в котором им довелось жить. В первом номере журнала «Нихондзин» Сига обращается к японцам как к «братьям и сестрам» – обращение немыслимое для более раннего времени, ибо вся идеология периода Токугава зиждилась на сословности и фрагментации общества. Сейчас же задача состояла в «склеивании», в формировании единой нации, местом обитания которой является наделенная влажностью прекрасная земля Японии.

В традиционной Японии ее обитатели много страдали от избытка атмосферных осадков: ливневые дожди и тайфуны постоянно угрожали их жилищам, посевам, ирригационным сооружениям, самой жизни. Высокая влажность (наряду с сильным ветром, холодом и жарой) всегда считалась в традиционной медицине одной из главных причин заболеваний. Что касается художников и литераторов периода Эдо, то изображение (воспевание) влажного воздуха в виде дымок, туманов, моросей было одним из любимых объектов художественного отображения. Таким образом, отношение японцев к атмосферной влаге было двойственным. Однако Сига Сигэтака не интересуют отрицательные для хозяйственной деятельности и здоровья человека последствия влажного климата, он приписывает влажности исключительно положительные коннотации – настолько, что один из рецензентов называет его сочинение «туманоманией»[19]. Такому пониманию влажности способствует и употребляемый Сига термин суйдзёки («водяное ки»). Его влажное прикосновение делает природную жизнь разнообразнее, придает ей дополнительное качественное измерение. Это касается даже звука. Сига Сигэтака утверждает, что благодаря высокой влажности воздуха, ему, совершающему мысленное путешествие по стране, лучше слышны голоса на дороге, звуки ткацких станков, голос кукушки, крики петухов, песни рыбаков и даже голоса детей, читающих вслух книги (с. 59). Влияние влажности на звукопроводность многообразно, она может не только улучшать, но и ухудшать слышимость, но для автора книги эта влажность может пониматься только в положительном смысле.

Автор отмечает, что Япония окружена со всех сторон морями, ветры приносят с материка и из Индийского океана дождевые облака, которые, «цепляясь» за горные хребты в Японии, проливают на нее благословенную влагу. Рассветный и закатный солнечный свет «играет» в этих облаках и расцвечивает их. Такие облака Сига называет «пятицветными» (с. 51). Влага, которая наполняет облака, проливается на растения и напитывает их. Поскольку цифра «пять» обладает исключительно положительными коннотациями (символизирует пять первоэлементов), образованный читатель приравнивает эту «пятицветность» к «чудесным» облакам, которые в китайской (а потом и в японской) натурфилософии являлись благоприятным знамением. В японской древности появление «чудесных облаков» могло приводить даже к изменению девиза правления. В подсознании автора безусловно присутствуют положительные характеристики многоцветных облаков, но для его сознания важнее другое: он утверждает, что поскольку на материке в силу объективных природных условий расцвеченных таким образом облаков не бывает, то тамошние поэты и художники не умеют, в отличие от японских, точно и тонко отражать в своем творчестве те природные (атмосферные) изменения, которые происходят под влиянием влажности, превращающей японское небо и землю в красоту (с. 51–55).

Сига характеризует Японию как страну, над которой «собираются» дождевые облака, приносимые извне. Эти облака движутся от периферии к центру. Центростремительное движение – признак «правильного» устройства страны, где подданные устремляются к Центру (правителю) с изъявлением покорности, точно так же «поступают» и облака. Точно так же поступают и птицы, которые прилетают в Японию из мест с тропическим и холодным климатом (с. 36). Причина этого понятна: в других климатических зонах либо слишком холодно, либо чересчур жарко, и только в Японии существуют идеальные условия для существования. Сига Сигэтака призывает соотечественников постоянно помнить об этом. В данном случае Сига шел вслед за мыслителями эпохи Токугава, которые часто говорили о «срединности» японского климата, как доказательстве «избранности» страны.

Обращаясь к наиболее важным для него «эстетическим последствиям»» высокой влажности климата (в связи с этим автор щедро цитирует стихи на китайском и японском языках, воспевающие туманы и дымки), Сига Сигэтака одновременно отмечает, что влажность (вкупе с относительно теплым климатом) имеет благоприятные последствия для сельского хо-

[18] Цит. по: Оомуро Микио. Сига Сигэтака «Нихон фукэй рон» сэйдоку. Токио: Иванами бумпо, 2003. С. 35.

[19] Цит. по: Там же. С. 48.

зяйства и растительного мира Японии: производства риса, чая, произрастания мхов и деревьев (этому способствует также традиционный запрет на вырубку деревьев в районах расположения синтоистских святилищ и буддийских храмов) (с. 58). Если же все-таки на территории Японии и встречаются немногочисленные места с низкой влажностью, то здесь все равно обнаруживаются несомненные достоинства: в таких местах занимаются выпариванием соли, а дымки от ее выпаривания сообщают пейзажу дополнительную поэтичность (с. 68).

В конце раздела, посвященного влажности, автор приводит список тех явлений, которые европейцы и американцы не могут наблюдать в своих странах. Например: «Высокий пик Фудзи вырисовывается над облаками, со стороны Тихого океана на горизонте поднимается солнце, оно неспешно втирает в нижний край белых облаков золото, киноварь, цвета алый, лиловый» (с. 83). Поскольку по богатству красок японский осенний лес превосходит немецкий, то совершенно неудивительно, что на считающейся лучшей в мире немецкой красильной фабрике употребляют в работу 1400 красителей, а на фабрике Кавасима в Киото – две тысячи (с. 65). Таким образом, японцы, проживая в особых природных условиях, умеют то, чего не умеют (не могут уметь) другие. Широко распространенная ныне в массовом сознании идея о том, что японцы обладают особой цветочувствительностью, имеет истоком книгу Сига Сигэтака.

Подводя итог сказанному о влажности, Сига Сигэтака утверждает, что без этой влажности Япония не была бы красивой страной, а поскольку она таковой является, то это – огромное счастье для литераторов, художников, скульпторов и других глубоких натур.

В разделе, посвященном рекам, автор констатирует, что японские реки отличаются бурным течением, порожистостью, водопадами. Они коротки и малопригодны для транспортного сообщения. В то же самое время энергия падающей воды может быть успешно использована для устройства водяных колес и строительства электростанций. Сига Сигэтака приводит достаточно многочисленные описания рек, принадлежащие кисти японских литераторов и утверждает, что наличие таких рек придает пейзажу «красоту, необычность и величественность» (с. 298). Разумеется, «ни китайцы, ни англичане не могут наблюдать в своих странах ничего подобного» (с. 268). Собственная концепция настолько овладевает автором, что, говоря о «полноводных» японских реках, он совершенно «забывает» упомянуть о том, что в засушливый сезон многие из них превращаются в жалкие ручейки. Взгляд Сига обладал свойством избирательности, он видел только то, что хотели видеть его соотечественники.

Наиболее протяженный раздел книги Сига Сигэтака посвящен горам, которые он считает самым важным элементом японского ландшафта. В этом отношении он шел вслед за традицией. Сообщив читателю, что одну пятую часть территории Японии занимают вулканы (действующие или потухшие), Сига объявляет их «главным элементом красоты японских пейзажей». Японские поэты неустанно воспевали красоту вулканов, но они называли их не этим «научным термином», они именовали их просто «горами» (с. 85–87). Далее приводятся многочисленные примеры такого поэтического творчества. Что до других стран, то ни в Корее, ни в Китае, ни в Европе нет такого количества вулканов, из чего Сига Сигэтака заключает, что именно на Японию употребил свои главные созидающие силы Творец (с. 175).

Сига Сигэтака не был христианином, он был вообще далек от любой религии, поэтому его пассаж о Творце не следует понимать буквально. В данном случае Творец – это метафора, обозначение той неведомой силы, которая, тем не менее, выбрала объектом своей креативности территорию именно Японии, а не какой-то другой страны.

По мнению автора, японские горы в выгодную сторону отличаются от гор в других странах не только количеством, но и качеством: заграничные горы выглядят голыми, японские же – в силу большой влажности – покрыты многообразной растительностью.

Классификацию гор Сига производит по внешнему показателю: 1. Обладающие «красотой и геометрической формой», которые находятся в состоянии гармонии. Эти красота и геометричность реализуются в вулканах, обладающих формой усеченного конуса; 2. Горы, форма которых не обладает «строгостью» (т. е. на этих горах имеются неровности, пещеры, локальные пики, озера и т. п.). При этом Сига Сигэтака отдает недвусмысленное предпочтение горам с «правильной» формой (с. 92–94).

Наследуя интерес традиционной культуры к горам, Сига Сигэтака вводит критерий, который никогда не использовался в этой культуре, а был принадлежностью культуры западной, которая так ценит симметрию и обнаруживает в ней красоту. Возможно, это лучше всего видно на примере Фудзи: европейцы восхищались этой горой, прежде всего, потому, что она имеет форму правильного (почти правильного) усеченного конуса.

Горы служат для Сига Сигэтака несравненным источником художественного вдохновения. Только в горах можно обнаружить такие чистые и свежие краски (в том числе и самый «престижный» фиолетовый цвет – цвет одежд даосских небожителей и высших придворных); только в горах облака напоминают воздушную ткань, которую ткут небожительницы; только в горах восходы сродни чистому пламени; только в горах вода в озерах так чиста и покойна. Чудесен вид пиков, высящихся над облаками. Так же неподражаемы горная зелень и цветы (с. 193–195).

Сига Сигэтака воспевал вулканы, для него их главной особенностью являлась способность пробуждать в человеке поэтические чувства. Разумеется, он знал и про тот ущерб, который могут наносить человеку извержения, но этот ущерб для него – величина исчезающе малая. Предугадывая читательское недоумение, он возражает гипотетическому оппоненту («гостю»),

который смущен тем фактом, что автор не поминает о разрушительной силе вулканов. Сига Сигэтака отвечает ему следующим образом: без вулканической деятельности и без гор земля была бы совершенно круглым, скучным и унылым шаром, пейзаж не вызывал бы восхищения, виды Японии были бы лишены присущей им красоты. Поскольку по мере подъема в гору можно наблюдать различные климатические зоны и, таким образом, разнообразие растительной жизни, то отсутствие гор привело бы к уменьшению многообразия, которое понимается как исключительно положительное свойство. Наличие гор увеличивает поверхность территории Японии, умножает ее разнообразие. Выслушав похвалу горам, смущенный гость вопрошает: разве жизнь японцев не наполнена ужасом ожидания неминуемых извержений? Разве постоянный страх не препятствует развитию страны? Разве европейские державы и Америка не смогли достичь впечатляющего развития – несмотря на то, что там отсутствуют вулканы? Но «хозяина» трудно смутить. Он упрекает собеседника в слабом знании истории: ведь сам древний Рим, являющийся предшественником современной европейской цивилизации, построен на скале вулканического происхождения, а потому его можно назвать «вулканической страной». Следовательно, и Япония, являющаяся такой же вулканической страной, тоже должна выполнить свое «небесное предназначение» и стать «истоком для будущей восточной цивилизации». И тут собеседнику возразить уже нечего – он позорно ретируется. А Сига Сигэтака заключает: японцам были дарованы вулканы, потому что «без их воспевания, без восхваления их красоты японцы перестали бы быть японцами» (с. 189–191).

Сига Сигэтака делал упор на том, что Япония – это страна вулканов. Идея запала в душу, и известный литератор Сасакава Римпу (1870–1949) предложил считать Японию страной не «островной», а «вулканической». Основанием для такого умозаключения послужило то, что национальный характер японца вовсе не является «островным» – японцы не глупы и не узколобы. На самом деле японцы обладают «вулканическим» характером, ибо Япония – страна вулканов. В этом отношении Япония похожа на Италию и Испанию, а потому и характеры этих народов схожи. Все народы, включая японцев, которые проживают в вулканических зонах, отличаются жаркими чувствами, глубоким проникновением в суть вещей, трудолюбием, веселым нравом, склонностью к искусству[20]. Другой автор утверждал, что «к счастью» неподалеку от Токио находится множество вулканов, а потому японские художники имеют предмет для вдохновения – точно так же, как и художники Италии, считающейся колыбелью европейского искусства[21].

Это было время, когда японцы активно и болезненно искали истоки своей культуры. Искали и находили их даже в вулканической природе, которая стала считаться не наказанием, а природным даром.

Проблема «как остаться японцами» волновала тогдашнее общество – ведь очень многим казалось, что вестернизация лишает их национальной идентичности. Как сделать так, чтобы японцы продолжали оставаться японцами? На этот вопрос Сига Сигэтака продолжает отвечать в приложении к разделу о горах. Это приложение имеет заголовок «Следует развивать желание подниматься в горы».

В Европе того времени хайкинг расценивался как разновидность спорта, средство для развития физических качеств, способностей, забота о здоровье. Любование горным пейзажем было только одной из составных частей той «пользы», которую способен принести туризм. Однако для самого Сига Сигэтака хайкинг был важен, прежде всего, как новая, дополнительная возможность любования пейзажем. Таким образом, автор манил читателей эстетикой гор. Подъем на гору – это подъем не столько тела, сколько духа. Дополнительная возможность создавалась потому, что раньше, в эпоху Токугава, открывающийся с гор вид никогда не становился предметом для любования и воспевания. Японские художники и поэты изображали горы, находясь у их подножия. Подъем на горы был уделом паломников, странствующих буддийских монахов (ямабуси), но их интересовали не столько открывающиеся с вершины красоты, сколько возможность совершить моления, достичь бессмертия (долголетия), приобщиться к сакральному, а не к прекрасному. Представители официальной (самурайской и аристократической) культур относились к таким паломникам с пренебрежением, считали их «темными», грубыми, полными предрассудков. Однако под влиянием европейских взглядов о прекрасном образованные японцы стали занимать в пространстве и другую, «вершинную», точку зрения. Сига Сигэтака писал: «Если подняться на самую вершину и взглянуть вниз, то увидишь, как у подножия клубятся облака, ты увидишь, как надвигается на тебя бескрайний простор равнинного мира, ты сможешь уместить этот мир на своей ладони, ты ощутишь себя не принадлежностью человеческого мира – ты ощутишь себя так, будто находишься в небесах, будто ты смотришь на землю с другой планеты – грудь ширится, воспаряет дух... В общем, горы – это самое замечательное явление природы, самое величественное и мощное, самое высокочистое, самое священное» (с. 203).

Гора Фудзи занимает совершенно особое место в рассуждениях Сига Сигэтака. Даже своего старшего сына он назвал в честь этой горы – Фудзио (Фудзи+мужчина). Сига Сигэтака видит в Фудзи непревзойденный образец и находит, что «Фудзи воистину является эталоном для знаменитых гор всего мира» (с. 97). Что до многих других гор Японии, которые, благодаря своему вулканическому происхождению, обладают схожей с Фудзи формой, то Сига

[20] Сасакава Римпу. Кадзанкоку-тэки дзинмин // Нихондзин. 1896. № 28. С. 42–43.

[21] Хара Хидэсиро. Нихон-но фукэй // Тоа-но хикари. 1911. № 9. С. 71.

именует их «малыми Фудзи». Именно такое неофициальное наименование было широко распространено в тогдашней Японии.

В своей книге Сига перечисляет 20 «местных Фудзи» на территории от Хоккайдо до Кюсю, но на самом деле таких Фудзи насчитывается намного больше. Поэтому Фудзи – это не только символ красоты и величественности. Эта гора не только «клонируется» на территории самой страны. Фудзи выступает также в качестве инструмента «символической экспансии» или «эстетического империализма». Сига Сигэтака пишет, что когда Шаньдунский полуостров станет частью Японской империи, то тогда священная для китайцев гора Тайшань, на которой древние китайские императоры молились богам Неба и Земли, будет переименована в «шаньдунскую Фудзи». Та же судьба ожидает и самую высокую гору Тайваня. И тогда японские литераторы и художники получат новый «природный материал», создадут новые шедевры и сумеют воспеть красоту этих «новых Фудзи» лучше, чем сумели сделать это их иноземные предшественники. Увеличится также и материал для самого автора «Японского ландшафта», который получит возможность для расширенного переиздания книги (с. 319–320).

Сига Сигэтака полностью игнорирует экономический аспект колониализма, он не говорит о том, что расширение территории Японии может быть «выгодно». Точно так же, как и многие его читатели, он испытывал от территориальных приобретений радость преимущественно поэтическо-эстетического свойства. Эти люди оперировали не миром вещным, а миром символическим. Недаром Сига Сигэтака говорит не о расширении территории страны, а о «расширении карты нашей империи».

Следует сказать, что план Сига был отчасти осуществлен. В результате победы в японо-китайской войне Тайвань стал частью японской империи, и самая высокая гора Тайваня Юйшань (3997 м) была переименована. Причем переименование произошло по императорскому указу, что подчеркивало значимость этого события. Таким образом, император Мэйдзи реализовал древнее государево право давать названия природным объектам и распорядился назвать тайваньскую гору Ниитака – «Новой Высокой горой».

Фудзи являлась для Сига Сигэтака частью грандиозного плана по «экспорту» японской географии. Он отмечал, что европейские географические термины не подходят для описания азиатских реалий. Поскольку же земля Японии имеет намного больше сходства с Азией, чем с Европой, то в силу своей развитости по сравнению с другими азиатскими странами следует экспортировать новые географические термины, в основе которых лежат японские реалии. Именно эти реалии должны выступать в качестве эталонных. Таковы, например, скальные породы реки Самбагава, горы Микабо и т. д. (с. 325–326).

Сига Сигэтака, разумеется, прекрасно знал, что Япония – страна многих островов. Но он предпочитает говорить не об «островной стране», а об «островной империи» (с. 317). Он говорит о ней с гордостью, но все-таки хорошо заметно, что в подсознании Сига (точно так же, как и в подсознании очень многих японцев) сохранялся «комплекс островитянина» по отношению к огромному материку. Он прорывается в именовании Японии «материковым островом», который когда-то составлял часть материка, но потом отделился от него (с. 325). Географические познания Сига Сигэтака позволяли ему именовать Японию материком – хотя бы и бывшим. В глубине души японцы того времени горели поэтическим желанием избавиться от своей «островной» сущности, «примазаться» к материку и расшириться до состояния «материковости». Отсюда и происходят рассуждения Сига о желательности колонизации материка ради достижения эстетических целей.

В самом конце книги Сига Сигэтака приводит цитату из статьи проповедника С. Барнетта. В ней он говорит о счастливой судьбе японских бедняков, которые любят природу настолько сильно, что любование ею позволяет им забыть о своей бедности, а потому другого такого народа, как японцы, на свете не существует (с. 352–353). То есть человек европейской культуры – точно так же, как и процитированный в самом начале сочинения Кайбара Экикэн – говорит о том, что любование природой обладает сверхценностью. Однако Барнетт идет дальше японского мыслителя. Во времена Кайбара Экикэн японской нации еще не существовало, теперь же никто не мог сказать, что ее нет. И природа Японии играла в формировании японской нации весьма существенную роль. Книга написана, круг замкнулся, выводы сделаны...

Для творчества Сига Сигэтака характерно совмещение научного и поэтического подходов. И это придавало его сочинению особую убедительность и привлекательность для тогдашних японцев. В то время эти начала находились в относительно сбалансированном состоянии, поэзия проверялась практикой, страна успешно развивалась, она одержала победу в войне с Китаем и не ставила перед собой несбыточных целей. Однако многие рецензенты видели в сочинении Сига не столько то, что там было написано, сколько то, что им хотелось там прочесть. Они продолжали, развивали и «усовершенствовали» его идеи до не вполне узнаваемого вида.

Сига Сигэтака говорил о том, что превращение сосны в символ японского характера придаст людям сил, рецензенты же упорно превращали сосну в символ императорского дома: сосна «выражает религиозный дух японца, а этот религиозный дух поддерживает почтение к японскому императорскому дому, обеспечивает вечное бытие духа Ямато». Другой рецензент говорил о том, что несравненные, лучшие в мире японские пейзажи – это «всемирный сад», любование ими не только поднимает национальный дух, но и превращает японцев «в народ, который не имеет себе равных в мире в части верноподданичества и воинской мужественности, формирует удивительное и

блистательное искусство»[22]. Сига Сигэтака превозносил красоту Фудзи, его последователи стали говорить о том, что эта гора является символом вечной императорской династии[23].

Как мы видели, пейзажи в изображении Сига Сигэтака безлюдны, однако на самом деле японский пленер был густо заселен людьми, которые толковали сочинение поэта-географа так, как им казалось удобным и нужным...

В это время уже находились люди, в сознании которых происходила абсолютизация поэтического фактора, абсолютизация эмоционального начала, его отделение, отграничение от вещного мира. В одной восторженной рецензии на «Японский ландшафт» ее автор писал, что Сига Сигэтака удалось продемонстрировать «дух» Японии и японского народа, тот дух, который «нельзя ни увидеть, ни услышать», но который присущ японцам от рождения и передается по наследству[24]. Впоследствии такая «генетическая» точка зрения на соотношение души и тела, вещного и духовного станет преобладающей и приведет народ Японии к не подкрепленному материальными ресурсами экспансионизму и катастрофическим последствиям[25].

Сочинение Сига Сигэтака воспевало природу Японии. Другие публицисты работали над развенчанием тезиса, что Япония является крошечной островной страной. Токугавские мыслители единогласно считали Японию достаточно большой и обеспеченной всем необходимым – солнцем, едой, водой, ископаемыми и иными природными ресурсами. Однако попытки модернизации немедленно продемонстрировали: для создания современной промышленности стране не хватает собственных ископаемых. Многим маловерам Япония представлялась теперь в виде крошечных островков, страну постоянно называют «одиноким островом», расположенном на периферии «цивилизованного мира» – на Крайнем Востоке. Поэтому и сами японцы – люди никчемные.

В ламентациях тогдашнего времени по поводу малости Японии хорошо слышна конфуцианская версия географического детерминизма: какова земля, таковы и населяющие ее люди. Иными словами, бедная земля Японии не в состоянии породить людей сильных и конкурентоспособных. В связи с этим многие японцы выступали против того, чтобы иностранцы имели право селиться на земле Японии там, где им заблагорассудится. В период Токугава закрытие страны объяснялось, в частности, тем, что «нечистые» иноземцы оскверняют «чистую» японскую землю. Теперь же заговорили, что японцы не в состоянии выдержать конкуренцию с иностранцами. Казалась невероятной и сама мысль о том, что может настать такое время, когда «жалкие» японцы будут переселяться за границу и смогут обрести там достойную жизнь. Отметив, что японцы уступают по физическим кондициям не только европейцам, но и китайцам, и корейцам, видный философ Иноуэ Тэцудзиро (1855–1944) в 1889 г. писал: «Во всем мире для японцев существует лишь одно место для жизни – это Япония, следует помнить, что только в самой Японии может жить японец. Трудно ожидать изменения нынешней ситуации, когда японцы сумеют развиться, станут сильным и большим народом, распространятся по миру, станут переселяться в другие страны. Поэтому в течение определенного времени японцы смогут жить только в крошечной Японии»[26].

В 1891 г. был обнародован знаменитый «Указ о воспитании», смысл которого заключался в необходимости воспитать японца, безгранично преданного императору и родине. Иноуэ Тэцудзиро было поручено написать книгу, разъясняющую этот указ. При ее написании Иноуэ консультировался с высокопоставленными чиновниками, рукопись просмотрел сам император Мэйдзи, что придавало книге вполне официальный статус.

В предисловии Иноуэ говорил о том, что обучаясь в Европе (в Германии), он своими глазами убедился в «слабости» Японии. Далее он констатировал: подавляющее большинство стран Африки и Азии превратились в европейские колонии, и только Китай и Япония сохраняют независимость. Однако Китай погружен в трясину традиции и не демонстрирует стремления к прогрессу. И лишь от Японии можно ожидать успехов на этом пути. Но Япония – маленькая страна, ее население составляет всего лишь 40 млн человек, она окружена с четырех сторон врагами, а потому единственным способом отстоять свою независимость является готовность каждого японца пожертвовать своей жизнью ради государства, императора, родины[27].

Таким образом, в течение достаточно длительного времени тезис о крошечной и слабой островной Японии фактически являлся составной частью государственной идеологии. Японцы сетовали на малые размеры своей страны, несмотря на то, что в начале правления Мэйдзи территория Японии в реальности значительно увеличилась. В ее состав на полном законном основании вошла даже не изображавшаяся ранее на картах Японии «земля Эдзоти» (она получила название Хоккайдо – «округа северного моря»), ар-

[22] Цит. по: Оомуро Микио. Сига Сигэтака «Нихон фукэй рон» сэйдоку. С. 37, 39.

[23] Хара Хидэсиро. Нихон-но фукэй // Тоа-но хикари. 1911. № 9. С. 68.

[24] Цит. по Оомуро Микио. Сига Сигэтака «Нихон фукэй рон» сэйдоку. С. 32–33.

[25] Мещеряков А.Н. Быть японцем. История, поэтика и сценография японского тоталитаризма. М.: Наталис, 2009; Мещеряков А.Н. Стать японцем. Топография тела и его приключения. М.: Эксмо, 2011.

[26] Иноуэ Тэцудзиро. Найти дзаккё рон. Токио: Тэцугаку сёин, 1889. С. 6.

[27] Огума Эйдзи. Танъицу миндзоку синва-но кигэн. Нихондзин-но дзигадзо-но кэйфу. Токио: Синъёся, 2010. С. 50–52.

хипелаг Рюкю получил статус японской префектуры Окинава (раньше королевство Рюкю было двойным данником – Китая и японского княжества Сацума на Кюсю). Согласно Санкт-Петербургскому договору 1875 г. произошло территориальное размежевание с Россией, и Курильские острова отошли к Японии – в обмен на признание российской юрисдикции над Сахалином. Курилы, как и Хоккайдо, считались раньше обиталищем варваров (айнов), что делало острова непригодными для проживания там «настоящих» японцев. Таким образом, не физические размеры территории, а общее мироощущение сказывалось в первую очередь на восприятии размеров страны.

Взгляд на территорию Японии как на крошечную долгое время был доминирующим. Однако у него находились и противники. Уже в первый же год своего существования нативистский журнал «Нихондзин» утверждал: говорят, что Япония – это маленький остров, но это неверно. Природные условия в Японии сильно отличаются от места к месту, на Хоккайдо произрастает и водится то, чего нет на Кюсю, а потому Японию нельзя считать страной, которая обижена природой. Тремя годами позже в другой статье этого журнала говорилось: климатические и географические условия Японии, ее природные и биологические ресурсы многообразны, но пока что они не подверглись настоящему научному изучению; если же таковые исследования будут проведены, то тогда мы получим картину действительного многообразия, картину, которая обогатит все человечество, а сами японцы получат возможность говорить о весьма и весьма «приятной для взгляда территории страны»[28].

Мыслители-нативисты стали обнаруживать положительные черты и в островном положении страны. Традиционный китайский концепт о «срединной» стране (будь то сам Китай или Япония), которая окружена варварами, не соответствовал естественнонаучной картине мира, которую усердно внедряло правительство. Тем не менее мы наблюдаем непрекращающиеся попытки приспособить этот концепт к географической карте мира. Тщательно разглядывая ее, дипломат и теоретик геополитики в ее японском варианте Инагаки Мандзиро (1861–1908) в 1890–1891 гг. приходил к выводу, что Япония занимает на карте ключевое положение, ибо именно она является связующим звеном в торгово-транспортных отношениях как между Востоком и Западом (в цепочке Евразия – Тихий океан – Американский континент – Атлантический океан), так и в отношениях между Севером и Югом (Сибирь – Япония – Тихий океан – Новая Зеландия – Австралия). Таким образом, Япония «находится в центре всего мира»[29]. Разглядывая карту, Инагаки «забывал», что она является лишь плоскостным и совершенно условным изображением трехмерного земного шара, который не имеет центральной точки на своей поверхности. Однако болезненная привычка обнаруживать Центр там, где его быть не может, оказывалась сильнее. Физическая география пасовала перед географией культурной. Разумеется, следует помнить, что и геополитики из других стран и культурных традиций обнаруживали (да и сейчас обнаруживают) такое же «плоскостное» понимание реалий трехмерного пространства.

Правительство Японии еще не считало, что страна готова для территориальной экспансии, но оппозиционеры подгоняли правительство. Их глаза горели, территориальная экзальтация принимала почти анекдотические формы. В 1890 г. Сига Сигэтака писал: в годовщины восшествия легендарного первоимператора Дзимму на трон (11 февраля) и его кончины (3 апреля) «для успокоения пребывающей на Небе души первопредка мы непременно должны церемониальным образом хотя бы ненамного увеличивать территорию Японской империи. В каждый из этих дней наши военно-морские суда должны добираться до какого-нибудь ничейного острова, занимать его и ставить там японский национальный флаг с изображением солнца. Если же такого острова не обнаружится, можно ограничиться скалами и камнями. Кто-то скажет, что это детская игра. Но это совсем не так. Осуществление этого плана будет не только полезно нашему флоту с практической точки зрения, ибо позволит ему приобрести необходимый опыт, осуществление этого плана возбудит в деморализованном народе Ямато дух открытий». Далее приводился список из пяти островков (или групп островков) в Тихом океане, которые могут послужить ареной для таких «церемониальных» действий[30].

1894 год выдался особенно урожайным на произведения, в которых обсуждалась проблема будущности Японии, размеров и качества ее земли. В немалой степени этому способствовала напряженная международная обстановка на Дальнем Востоке, которая вылилась в японско-китайскую войну. Япония объявила войну Китаю 2 августа 1894 г. Эта победоносная для Японии война сопровождалась национальным (националистическим) подъемом, заставила японцев прибавить в историческом оптимизме, спровоцировала дискуссию о том месте, которое должна занимать Япония в мире. Видный публицист Токутоми Сохо (1863–1957) заявлял, что эта война нужна только для одного – чтобы нынешние японцы вспомнили, как их далекие предки переправились с континента на архипелаг. Тогда они обладали благородным духом экспансионизма, а потом сёгуны Токугава подавили его и заперли японцев в своей же стране. А потому европейцы не уважают Японию, не знают и даже не желают знать ее. Издаваемый Токутоми Сохо журнал «Друг

[28] Нихондзин. 1888. № 7. С. 8; 1891. № 69. С. 8–9.

[29] Ямамуро Синъити. Кокумин тэйкоку. Нихон-но кэйсэй то куканти // Кукан кэйсэй то сэкай нинсики. – Тэйкоку нихон-но гакути. Токио: Иванами, 2006. Т. 8. С. 48.

[30] Нихондзин. 1890. № 40. С. 20.

народа» заявил, что в глазах европейцев островная Япония находится чуть выше других жалких островов – Фиджи и Гавайев. С помощью военных побед следовало доказать, что Япония – вовсе не жалкое островное государство, что нынешние японцы достойны своих великих предшественников[31].

Эта победоносная для Японии война и вправду заставила Запад взглянуть на нее по-другому. Известный публицист Ёкояма Гэнносукэ (1871–1915) писал: «В 1894 г. разразилась японско-китайская война, и Япония, которая до этого времени являлась одиноким островом на Востоке и на которую мир не обращал внимания, вдруг предстала в качестве сильнейшей державы Востока и приковала к себе внимание всего мира...»[32] И теперь все чаще японцы стали прибавлять к официальному названию своей страны определение «великая» – «великая японская империя».

Величие Японии заключалось не только в сакральности ее «изначальной» территории, но и в умении распространить светоносность за свои пределы. В связи с победоносными действиями японской армии в войне с Китаем, в результате которой удалось приобрести Тайвань, император Мэйдзи поучал: «Боевые действия продемонстрировали светоносность Империи, они одновременно показали: что Путь, пройденный Великой Японской Империей, имеет вечные основы, о чем Мы и мечтали со дня нашего воцарения»[33]. Большинство подданных были согласны со своим императором. В сочинениях историков или тех, кто ими себя называл, история Японии представала теперь как история расширения территории страны, чем она была обязана своим императорам – начиная с Дзимму и кончая Мэйдзи.

Практические меры по расширению страны сопровождались переосмыслением среды обитания, Япония на глазах теряла унизительный статус «одинокого острова». Считается, что своим оптимистическим пониманием термин «островная страна» обязан, прежде всего, видному историку Кумэ Кунитакэ (1839–1931). Весной 1894 г. в журнале «Друг народа» появилась его статья «Характер островитян». Таких «характеров», по мнению Кумэ, имеется два. В первом случае островитяне проводят изоляционистскую политику, страдают ксенофобией, не склонны заимствовать достижения мировой цивилизации и в результате превращаются в отсталую страну. Второй тип – открытый миру и для мира. Люди такого «островного характера» покоряют моря, склонны к цивилизационным заимствованиям и экспансии. Японцы по своей природе относятся именно ко второму, активному характеру, а изоляционистская политика сёгуната Токугава была лишь досадным недоразумением, идущим вразрез с японским характером. Для доказательства этого положения Кумэ обращается к мифам, зафиксированным в «Кодзики» (712 г.) и «Нихон сёки» (720 г.).

Миф, согласно которому Идзанаги и Идзанами создают в океане Японские острова, он интерпретирует как отражение «факта» завоевания местного населения героическими пришельцами, которые прибыли на военных кораблях. Завоевательный поход императрицы Дзингу Когу (201–269) в Корею Кумэ также считает проявлением активного «островного характера». Таким образом, изначально японцы не демонстрировали островной закрытости. Однако затем Япония потеряла свои позиции на Корейском полуострове, а слабая и изнеженная аристократия стала отгораживаться от внешнего мира.

В духе своего времени Кумэ подвергает сёгунат испепеляющей критике. В период Токугава, когда страна прибегает к полной изоляции, наступает внутренний мир, и в условиях отсутствия международной конкуренции японцы теряют активность, а их мыслительные способности ослабевают. Из изначально активных островитян они превращаются в «горцев», не знающих моря и существующих в условиях автаркии. Если не исправить положения, то Японию ждет судьба варварских островных государств Индийского и Тихого океанов – все они стали европейскими колониями.

Далее Кумэ сменяет исторический гнев на исторический оптимизм. Островное положение Японии, утверждает он, совсем не обязательно служит свидетельством обреченности. Ведь Великобритания тоже является островной страной, но при этом она сумела стать самой могущественной державой мира, с помощью своего огромного флота она осуществляет связи со многими странами. Англичане сумели развить свой активный «островной характер», потому что они были привлечены морскими просторами. А потому, заключал Кумэ, для Японии тоже не существует ничего невозможного в том, чтобы превратиться в такую же мощную державу.

Именно такая «оптимистическая» трактовка термина «островная страна» становится господствующей в Японии конца XIX – начала XX в. Таким образом, Япония и Великобритания оказывались в одном понятийном поле, что способствовало и их политическому сближению (в 1902 г. между Японией и Англией был подписан союзный договор). За Японией прочно закрепляется величание «Англия Востока».

В мае того же самого 1894 г., когда появилась статья Кумэ Кунитакэ, в свет вышла и книга Утимура Кандзо «Размышления о географии». Она была переиздана в 1897 г. под заголовком «Земля и люди», под которым она известна и сегодня. Споря с пессимистами, считавшими территорию Японии крошечной и ущербной, Утимура отмечал, что островная Япония расположена «на восточной оконечности Восточного [Азиатского] материка», но, тем не менее, площадь ее

[31] Kenneth B. Pyle. The New Generation in Meiji Japan. Problems of Cultural Identity 1885–1895. Stanford University Press, 1969. P. 168–174.

[32] Ёкояма Гэнносукэ. Найти дзаккёго-но Нихон. Токио: Иванами, 2007. С. 13.

[33] Мори Киёто. Дайниппон сётёку цукай. Токио, 1941. С. 835.

территории следует признать весьма значительной – она больше Англии, уступает Германии и Франции, чуть меньше Испании, но больше Италии. Что до населения Японии, составлявшего на тот момент около 40 млн человек, то оно больше населения Англии, меньше населения Германии, сопоставимо с Францией. Таким образом, японский народ следует признать одним из самых многочисленных в мире (как видно из этого утверждения, под «миром» Утимура Кандзо понимал только избранную часть Европы). Япония занимает срединно-сбалансированное положение в Тихом океане, ее территория начинается там, где кончаются тропики, и заканчивается там, где начинается холодный климат. Утимура Кандзо находил, что территория Японии обладает всем необходимым для исторического счастья: японские горы круты, и хотя они не достигают высоты Монблана, но отличаются непревзойденными по своей красоте формами. В Японии протекает река Исикари (самая большая на Хоккайдо, длина – 268 км), она больше Темзы (334 км), а река Сумида (23,5) так же полноводна, как Клайд (176) в Шотландии. Площадь озера Бива (670 кв. км) – такая же, что и Женевского озера (582 кв. км).

Утимура Кандзо свидетельствует: Япония окружена обширными морями, однако она не сумела воспользоваться этим преимуществом – точно так же, как Индия и Китай, она не уделяла морю должного внимания, страшилась его, а потому в течение длительного времени была уединенной страной на самом краю Востока. Поэтому она и не сумела расширить свою территорию, стать такой же огромной, как Великобритания или Россия: ведь «история моря – это история экспансии». «История начинается в горах, проходит через равнины и завершается в море. Отсутствие одного из этих элементов означает невозможность здорового развития»[34]. А потому Японии надлежит освоить морскую стихию, и тогда «островная Япония» сумеет приобщиться к материковости. Утимура настаивал на том, что историческая миссия морской Японии – соединять в торговом и культурном отношении разные материки, подобно тому, как Англия соединяет Европу и Америку, Сицилия – Европу и Африку, а Кипр – Европу, Африку и Азию. Миссия Японии – впитывать в себя достижения Азии и Америки. «География отвечает на вопрос о небесном предназначении страны под названием Япония: оно состоит в том, чтобы быть посредником между Западом и Востоком, а потому разве можно говорить о ее ущербности? Это то небесное предназначение, которым не стыдно гордиться великому народу». То, что японские горы протянулись с севера на юг, означает ту часть ее сущности, которая соответствует Азии, а потому «достигнуть единства по азиатскому образцу не составляет труда». В то же самое время горы имеют и широтное измерение, а это соответствует Европе – идеям свободы и независимости. Следовательно, в Японии сходятся Азия и Европа, и Япония может быть свободна от крайностей. Поэтому Япония – страна уникальная. Это единственная в Азии страна с конституцией и, в то же самое время – страна, обладающая духом патриотизма и верноподданичества. В будущем же перед Японией открываются поистине блестящие перспективы. Утимура Кандзо не видит ничего невозможного в том, что Япония привьет разъединенному Западу свои ценности: верноподданичество и сыновнюю почтительность, обладающие для японца «почти что религиозным смыслом», внушит этому Западу благотворность института несменяемой императорской династии[35].

Спор «пессимистов» с «оптимистами» завершился после присоединения Кореи к Японии. И тогда Япония получила статус «материковой державы». Новое «материковое» сознание как бы «распирало» и самого японца, и территорию его страны. В журнале «Тоа-но хикари» («Свет Востока». 1910. № 10) Иноуэ Каору (1835–1915), виднейший политический деятель и один из архитекторов реформ периода Мэйдзи, писал: «Если посмотреть на Японию до настоящего момента, то это, конечно, острова. Она состояла только из островов – сам Хонсю, Сикоку, Кюсю, Хоккайдо, Сахалин, Рюкю, Тайвань. Да, Япония состояла всего лишь из многочисленных островов, но теперь к ней оказался присоединен Корейский полуостров, и ситуация сильно изменилась. Корейский полуостров – он и есть всего лишь полуостров, он выдается в сторону северного Кюсю и выглядит почти как остров, и все же он является оконечностью материка».

За время пребывания на троне императора Мэйдзи Япония проделала огромный путь, который вызывал в мире смешанное чувство восхищения и страха. Достижения Японии в экономике, образовании и военном деле были бы невозможны, если бы японцы не одушевлялись идеями создания страны-нации, идеями, которые прочно овладели самыми широкими массами. За это недолгое по историческим меркам время представления японца о своей земле также претерпели колоссальные изменения. В начале периода Япония в сознании японцев рисовалась бедной, маленькой и ничтожной островной страной, но в его конце она представала уже как могущественная материковая держава, обладающая несравнимыми по своей красоте природными условиями. Японцы гордились своей землей, и эта гордость давала им уверенность в осуществимости самых грандиозных планов по преобразованию страны и мира.

[34] Утимура Кандзо. Тидзинрон. Токио: Иванами, 2011. С. 152–153, 50–51.

[35] Утимура Кандзо. Тидзинрон. С. 166–169.

Г.Г. Косач

САУДОВСКАЯ АРАВИЯ: ГОСУДАРСТВО И КОНСТРУИРОВАНИЕ «НАЦИОНАЛЬНОЙ» ИДЕНТИЧНОСТИ

Начало XX в. меняло политический ландшафт Аравийского полуострова. В январе 1902 г., совершив поход из Эль-Кувейта (последнего места изгнания его семьи), принц Абдель Азиз ибн Абдель Рахман Аль-Фейсал Аль Сауд (Ибн Сауд) захватил Эр-Рияд: возможность появления третьего[1] саудовского государства обрела контуры реальности. Спустя тридцать лет в 1932 г. владения Ибн Сауда включали основные историко-географические регионы полуострова: расположенный в его центре Неджд, Эль-Хасу на западном побережье Персидского залива (ныне – Восточная провинция), протянувшийся вдоль побережья Красного моря Хиджаз с *Двумя Благородными Святынями* – Меккой и Мединой, юг и юго-запад – Неджран и Асир.

Правитель нового центра силы получил признание ведущих региональных и внерегиональных держав – Османской империи и Великобритании (установившей многосторонние связи с правителями западного побережья Персидского залива и внутренних территорий полуострова), подтверждавших обретенный Ибн Саудом статус *эмира*, «независимого султана и полновластного главы племен»[2]. В 1926 г. на состоявшемся в Мекке по инициативе ее нового властителя Всемирном мусульманском конгрессе этот статус был дополнен новым титулом: признание его участниками суверенитета неджидского *султана* над Хиджазом позволило завоевателю стать *королем* и *Служителем* Двух Благородных Святынь (ранее этот титул принадлежал османскому правителю).

Саудовское государство: союз династии и религии

Оправдывая свои притязания на переходившие под его контроль территории, Ибн Сауд заявлял: «Я – араб из лучших арабских семей. Я властвую потому, что мои отцы и деды с древности известны как правители. Я властвую потому, что так предопределил Господь, потому, что обладаю арабской честью»[3]. Адекватное понимание этого высказывания возможно при условии, что *арабская* самоидентификация монарха должна трактоваться как указание на его принадлежность к *бедуинскому* обществу территории, где формировалось саудовское государство и где его род занимал ведущее место в присущей этому обществу социальной стратификации.

Аравийские монархии возникали на основе *клятвы верности*, оформлявшейся как *соглашение – аль-бейъа* (принцип, и сегодня лежащий в основе местных политических систем) между вооруженными группами *арабских* (в значении *бедуинских*) кочевников, с одной стороны, и с другой – оседлыми жителями оазисов. Признавая власть этих групп (сегодня – правящих династий местных государств) и сохраняя свои традиционные занятия (оазисное земледелие на внутренних территориях полуострова, караванная торговля, ремесла), эти жители, обычно принадлежавшие к менее «знатным» племенным сообществам, передавали покровителям функцию защиты своего физического существования и деятельности.

Фиксирующий *аль-бейъа* конституционный акт Саудовской Аравии – Основной закон правления (принятый, как и Закон о Консультативном совете, в 1992 г.) гласит: «Граждане приносят клятву верности королю на Книге Всевышнего Господа и Сунне Его Пророка, обещая повиновение и покорность в трудностях и радостях, в богатстве и в несчастии»[4]. Описывая

[1] Первое саудовское государство (1745–1811) было разрушено в итоге экспедиции на Аравийский полуостров армии египетского правителя Мухаммеда Али. Второе (1843–1865) пало из-за разногласий в семействе Аль Сауд и усиления эмирата Джебель-Шаммар (Васильев А.М. История Саудовской Аравии. М.: Наука, 1982. С. 86–260).

[2] Tuson P., Quich E. (eds.) Arabian Treaties. 1600–1960. Saudi Arabia. Archive Editions, Oxford, Redwood Press Ltd, 1992. P. 21–23, 31–32, 102–108.

[3] Цит. по: Аль-Мухтар С.-Д. Тарих Аль-Мамляка Аль-Арабийя Ас-Саудийя фи мадыха ва хадыриха (История Королевства Саудовская Аравия в ее прошлом и настоящем). Т.П. Бейрут. Б/г. С. 10.

[4] Ан-Низам аль-асасий ли аль-хукм (Основной за-

состоявшийся в начале августа 2005 г. процесс заключения соглашения с умершим 23 января 2015 г. королем Абдаллой ибн Абдель Азизом, саудовское издание сообщало: «Сегодня главы племен, представители ведущих семей страны, благородные шейхи ислама и все граждане приносят присягу Служителю Двух Благородных Святынь королю Абдалле ибн Абдель Азизу. ...Церемония началась во Дворце власти в Эр-Рияде в присутствии Служителя Двух Благородных Святынь. Присяга будет принесена в провинциях страны перед губернаторами – представителями монарха. В традиции саудовской власти, – продолжала далее газета, сообщая о религиозной нюансировке племенного обычая, – присяга – связующая нить между правителем и гражданином. Традиция возводит эту присягу к той, которую после кончины Пророка мусульмане принесли праведному халифу Абу Бакру»[5].

Ситуация не изменилась и при переходе власти к его наследнику. 23 января 2015 г. в эр-риядском Дворце власти ему была принесена присяга «принцев [правящей семьи], верховного муфтия Королевства, улемов, министров, высших гражданских и военных руководителей, а также многочисленных граждан. Они поклялись на Книге Господа (Коране. – *Г.К.*) и Сунне Его Пророка быть верными Служителю Двух Благородных Святынь, правителю Королевства Саудовская Аравия Сальману ибн Абдель Азизу»[6]. Как и в эпоху прежнего монарха, руководители провинциальных административных образований принимали присягу от лица нового правителя. Сообщая об одной из этих церемоний, столичная газета писала: «Глава волости Хафр Аль-Батын (Восточная провинция. – *Г.К.*) принял многочисленных граждан, а также руководителей всех правительственных учреждений, действующих в волости... принесших присягу верности Служителю Двух Благородных Святынь, правителю Королевства Саудовская Аравия Сальману ибн Абдель Азизу»[7]. Речь вновь шла, как подчеркивал заместитель министра социальных дел, о «нерушимости связи между государством и его праведными правителями, творящими добро и справедливость на благо граждан и родины»[8].

Контролировавшие оседлое население группы *кочевников-арабов* были объединены *большой семьей – аль* (слово, присутствующее в названиях династий современных аравийских государств), играющей роль *аристократического* звена такого союза. Ее статус всегда сопрягался с *кодексом арабской чести*. Становление саудовской государственности (ее начало относится к 1740-м гг.), определявшееся переселением предков Аль Сауд из Эль-Хасы в оазис Эд-Диръийя (ныне в черте «большого Эр-Рияда») и возникновением Диръийского эмирата, не стало в этом отношении исключением[9]. В дальнейшем же включение определения *арабский* в название саудовского государства и его распространение на все завоеванные Ибн Саудом территории означало лишь, что заключенные «соглашения» превращали население этих территорий в подданных монарха, «овеянных славой» короля-*бедуина*. Государство короля-основателя становилось «арабским» (это определение содержится в I статье Основного закона правления[10]) потому, что, по словам историка, на его территории, «объединенной Служителем Двух Благородных Святынь», проживает «славная нация арабов, говорящих на великом языке Благородного Корана»[11]. Официальное издание в этой же связи подчеркивало: «Правители и граждане Королевства – арабы, принадлежащие к ста древним племенам, образующим саудовский народ»[12]. Говоря о саудовской монархии, нынешний заместитель наследника престола и министр обороны, сын правящего монарха принц Мухаммед бен Сальман подчеркивал: «Наша монархия не похожа на ее европейский аналог. Наша монархия имеет форму племенного института. Она основывается на связи основных племен и региональных сообществ с вершиной [правящего истеблишмента]. Нам всегда необходимо принимать во внимание привилегии и нужды этих племен и сообществ»[13].

кон правления). Ст. VI. (Бен Баз А.А. Ан-Низам ассиясий ва ад-дустурий ли Аль-Мамляка Аль-Арабийя Ас-Саудийя (Политико-конституционная система Королевства Саудовская Аравия). Эр-Рияд, Дар Аль-Харриджи, 2000. С. 265).

[5] Аль-Малик Абдалла: ваъидакум аля ихкак аль-хакк ва ирса аль-адль (Король Абдалла: я обещаю вам следовать путем права и созидания справедливости) (Аш-Шарк Аль-Аусат. 4.082005. URL: http://aawsat.com/details.asp?section=1&issueno=9746&article=315859).

[6] Аль-Малик Сальман ва аль-амир Мукран ва вали вали аль-ахд яталяккун аль-бейъа (Король Сальман, принц Мукран и наследник наследника престола принимают присягу) (Аль-Хайят. 23.01.2015. URL: http://alhayat.com/Articles/6991041).

[7] Тавафуд аль-джумуа ли аль-иза ва аль-бейъа би Хуфр Аль-Батын (Церемония скорби и принесения клятвы верности в Хуфр Аль-Батын) (Ар-Рияд. 28.01.2015. URL: http://www.alriyadh.com/1016730).

[8] Ад-Доктор Аш-Шахиб: мубаяъа аль-малик Сальман туаккид таляхум ад-дауля ва аль-кияда ар-рашида (Доктор Аш-Шахиб: клятва верности королю Сальману подтверждает нерушимость связи между государством и его праведными правителями) (Сайт министерства социальных дел. 8 февраля 2015. URL: http://www.mcs.gov.sa/InformationCenter/News/MinistryNews/Pages/news14360405–2.aspx).

[9] Аль-Усейман А.С. Тарих Аль-Мамляка Аль-Арабийя Ас-Саудийя. Аль-Джуз аль-авваль (История Королевства Саудовская Аравия. Ч. I). Эр-Рияд, Мактаба аль-малик Фахд аль-ватанийя, 1999. С. 80–81.

[10] Ан-Низам аль-асасий ли аль-хукм. Ст. I. (Бен Баз А.А. Указ. соч. С. 264).

[11] Аль-Мухтар С.-Д. Указ. соч. С. 458.

[12] Ламахат ан савабит ас-сияса ас-саудийя (Очерки о константах саудовской политики). Эр-Рияд, Дар Аль-Харриджи, 1995. С. 114.

[13] Аль-Амир Мухаммед бен Сальман: таршид аль-ида аль-хукумий вахид мин тахаддиятина ар-раисийя (Принц Мухаммед бен Сальман: решение вопроса государ-

Процесс формирования крупнейшей державы Аравийского полуострова обладал собственной спецификой. Ею был пространственный контекст: выходцы из семьи Аль Сауд действовали не только в пределах исторической колыбели королевства – Неджда, но и за его пределами. Если в Неджде их задача состояла в создании структуры местных родоплеменных образований, объединенных центральным положением Аль Сауд, то в процессе экспансии они действовали, прибегая к заключению «соглашений» с подчинявшимися их гегемонии кочевыми племенами и жителями оазисов[14]. В обоих случаях Аль Сауд нуждались в инструменте легитимации своих действий. Квалифицируя свою власть, Ибн Сауд определял ее как «предопределенную Господом»: инструментом создания его государства становилась возникшая в рамках *ханбалитской* юридической школы – *мазхаба*[15] суннитского ислама – и отличавшаяся крайним пуризмом доктрина неджджийского законоучителя – *шейха* Мухаммеда ибн Абдель Ваххаба.

Описывая события первой трети XX столетия, саудовский исторический нарратив говорит о *таухид ад-дауля – объединении государства:* для официального историка «восстановление саудовской власти» и «объединение страны» – синонимы[16]. Но термин *таухид ад-дауля* религиозно окрашен, его первая часть обозначает и *единобожие* – основной *столп* мусульманской веры. «Объединение государства» не только «восстанавливало» власть Аль Сауд, но и придавало новый импульс деятельности ханбалитских *улемов* (в первую очередь потомков М. ибн Абдель Ваххаба – семьи Аль Аш-Шейх), обескровленных междоусобной борьбой предшествовавшего времени. Ведя завоевания, король-основатель «превращал военную экспансию в джихад против противников и конкурентов, обращаясь к племенам центра Аравийского полуострова от имени Бога»[17]. Он «возвращал» своих подданных к *салафитскому* исламу, исповеданию *благородных предков – ас-саляф ас-салих*, ведя войну против *многобожников* и *джахилийи*[18]. Ханбалитская элита видела в новом правителе избавителя: «Господь, – провозглашал в своей *фетве* современник экспансии Ибн Сауда, – облагодетельствовал мусульман справедливым правлением эмира Абдель Азиза. Опираясь на него, Господь восстановил шариат и положил предел неодобряемым и преступным делам»[19].

Джихад вытекал из условий *аль-бейъа*, заключенной в 1744–1745 г.[20] деръийским эмиром Мухаммедом ибн Саудом и М. ибн Абдель Ваххабом. Распространив свое покровительство на гонимого поборника «чистой» веры (подтверждавшееся фразой: «Проповедуй в стране, лучшей, чем твоя страна, проповедуй с силой и усердием»), предок Ибн Сауда услышал ответ родоначальника Аль Аш-Шейх: «Я обещаю тебе мощь, успех и ясную победу. Я несу слово единобожия. Верный этому слову, поддерживающий его станет властителем страны и рабов Божьих. Ты, а вслед за тобой твои потомки, будешь имамом, вокруг которого сплотятся мусульмане»[21]. Захват Эр-Рияда в 1902 г. возобновлял это соглашение. Свидетель событий сообщал, что клятву верности победителю принесли ханбалитские законоведы и главы аристократических семей. Церемонию завершило вручение Ибн Сауду позолоченного меча из дамасской стали[22].

Союз правителя с ханбалитскими *улемами*-законоучителями (превращавший Аль Сауд и Аль Аш-Шейх в основных акторов неджджийской, а затем и саудовской политической сцены) изменил природу государства. Дань, выплачивавшаяся новыми подданными (в дальнейшем – единый общегосударственный налог), провозглашалась *закятом*, столпом мусульманской веры. Государство обрело идеологически мотивированную армию – участников движения *ихванов*[23]. Походы короля-основателя перестали быть набегами – *газават*, став войной во имя веры – *джихад*. Претерпев корректировку, эта идея актуальна и сегодня. В недавнем прошлом имам Главной мечети Мекки и член ведущего религиозного органа Совета высших улемов шейх Салех Аль-Хассын писал: «Воин-мусульманин Королевства Саудовская Аравия отличается тем, что он готовится к войне и вступает в

ственного управление – один из стоящих перед нами основных вызовов) (Аш-Шарк Аль-Аусат. 29.11.2015. URL: http://aawsat.com/node/508011).

[14] См. об этом: Васильев А.М. Указ, чоч. С. 281–297.

[15] Одна из четырех религиозно-юридических школ суннитского ислама. Восходит к учению богослова Ибн Ханбала и его последователя Ибн Таймийи.

[16] Аль-Усейман А.С. Тарих Аль-Мамляка Аль-Арабийя Ас-Саудийя. Аль-Джуз ас-сани. Ахд аль-малик Абдель Азиз (История Королевства Саудовская Аравия. Ч. II. Эпоха короля Абдель Азиза). Эр-Рияд, Мактаба аль-малик Фахд аль-ватанийя, 1999. С. 53–54.

[17] Ар-Рашид М. Ас-Сияса фи ваха арабийя: имара Аль Ар-Рашид (Политика в аравийском оазисе: эмират Аль Ар-Рашид). Бейрут, Дар Ас-Саки, 2003. С. 239.

[18] Время язычества и невежества, предшествовавшее началу проповеди Мухаммеда.

[19] Цит. по: Мулин М. Уляма аль-ислям. Тарих ва бунья аль-муассаса ад-динийя фи Ас-Саудийя байн алькарнейн ас-самин ашар ва аль-хади ва аль-ишрин (Улемы ислама. История и структура религиозных институтов Саудовской Аравии между XVIII и XXI веками). Бейрут, Аш-Ширка аль-арабийя ли аль-абхас, 2011. С. 154.

[20] Васильев А.М. Указ. соч. С. 85.

[21] Аль-Усейман А.С и др. Тарих Аль-Мамляка Аль-Арабийя Ас-Саудийя ли ас-сафф ас-салис ас-санавий (Учебник истории Королевства Саудовская Аравия для седьмого класса средней школы). Эр-Рияд, Визара ат-тарбийя ва ат-таалим, 2003. С. 18.

[22] Аз-Зиркали К. Аль-Ваджиз фи сира аль-малик Абдель Азиз (Краткое описание жизни короля Абдель Азиза). Бейрут, Дар аль-абхас, 1972. С. 89.

[23] Неджджийское религиозно-политическое движение, сыгравшее ведущую роль в походах Ибн Сауда. См.: Васильев А.М. Указ. соч. С. 252–257.

нее, идя по пути Господа, веря в то, что Господь дарует ему либо победу, либо славную гибель»[24].

Аннексия Хиджаза, до Первой мировой войны находившегося в составе Османской империи и унаследовавшего от реформ *танзимата* дееспособные государственные институты, позволила Ибн Сауду превратить эту провинцию в ядро осуществлявшейся им консервативно-охранительной модернизации подвластных ему владений. Его государство на фоне поверженных (и в силу этого обстоятельства, по замечанию саудовско-британского исследователя, «эфемерных») политических образований «представало как длительное и стабильное»[25]. «Распространение ваххабизма», замечал израильский автор, было инструментом «восстановления власти Аль Сауд»[26].

Существование нового государства было неотделимо от личности Ибн Сауда и его сыновей, сменявших на троне отца. Разрыв связи между династией и политическим образованием привел бы к потере им легитимности и в итоге – к крушению. Провозглашая незыблемость этой связи, Основной закон правления подчеркивал: «Власть принадлежит сыновьям короля-основателя Абдель Азиза ибн Абдель Рахмана Аль Сауда и сыновьям их сыновей»[27]. Государство обретало салафитски окрашенную *миссию* и воплощавшие ее символы – флаг, герб и гимн, «связывая народ с правящей семьей, давшей народу название, а не с территорией, населенной человеческим сообществом»[28].

Флаг – боевое знамя семьи Аль Сауд, цвет которого мог варьироваться от черного до зеленого. В 1938 г. указом Ибн Сауда о введении государственного флага был официально утвержден его зеленый фон. На этом флаге всегда присутствовала *шихада* – кредо веры мусульманина: «Нет бога, кроме Аллаха, и Мухаммед Его Пророк». Основополагающая формула ислама, расположенная над мечом правящей династии, утверждала стремление власти к распространению и поддержанию веры *благородных предков*[29]. Герб (фамильная эмблема Аль Сауд) – пальма, поддерживаемая двумя скрещенными мечами (одна из поз неджидийского бедуинского танца *арда*[30]), введенный указом короля-основателя в 1950 г., вновь подчеркивал единство политического и религиозного начал. Гимн «Да здравствует король!» не менее красноречив: «Устремляйся [страна] к славе и небесам, Прославляй небесного Создателя, Возвышай зеленое знамя, Несущее Божественный свет. Повторяй, родина, слова: "Аллах велик!" Ты живешь для славы мусульман! Да здравствует король на благо знамени и родины». Возникало «идеальное» мусульманское государство, и Основной закон правления закреплял этот образ: «Королевство Саудовская Аравия – ...исламское государство. ...Его религия ислам, а конституция – Книга Всевышнего Господа и Сунна Его Пророка»[31]. Оно «хранит веру ислама, претворяет в жизнь Шариат, призывает к дозволенному, отвращает от греховного и исполняет долг призыва к Господу»[32].

Определяя объединенное лояльностью династии и единством вероисповедания человеческое сообщество, саудовский дискурс не называет его *нацией*: арабская общественно-политическая лексика многозначна и амбивалентна. Происходившее во второй половине XIX – начале XX в. формирование арабского национализма отталкивалось от идеи равновеликости европейской и мусульманской цивилизационной матрицы. Современный арабский язык не мог опираться на заимствование и транслитерацию европейских терминов. Его творцы искали в собственном наследии (Коран был его высшим проявлением) аналоги представлений, которыми уже оперировала Европа (либо интерпретировали арабские понятия в качестве таких аналогов). *Нация* находилась во главе их списка: в арабском языке появлялся ее лексический вариант – *умма*, ранее обозначавший религиозное сообщество, сплоченное единством исповедания ислама.

Саудовское понимание термина *умма* не вышло за пределы его религиозного значения (в том числе и потому, что оно противопоставлялось использованию этого термина в значении «нация» в дискурсе светских арабских националистов[33]). Однако в силу пре-

---

[24] Аль-Хассын С. Иктирах ли сыга маудуа аль-джихад фи аль-манхадж аль-мадрасий (Предложение в связи с преподаванием темы джихада в школьной программе). 18 июля 2012. URL: http://rowaq.org/?p=27

[25] Ар-Рашид М. Указ. соч. С. 250.

[26] Abir M. Saudi Arabia: Government, Society, and the Gulf Crisis. L., Taylor & Francis Group, 1993. P. 4.

[27] Ан-Низам аль-асасий ли аль-хукм. Ст. V (Бен Баз А.А. Указ. соч. С. 265).

[28] Ар-Рашид Х. Халь хунак хуввийя ватанийя саудийя (Существует ли саудовская национальная идентичность)? // Шуун саудийя. Апрель 2003. № 3. С. 26.

[29] Здесь и далее: Ар-Руайшад А.-Р. Тарих ар-райя ас-саудийя. Аъалям ва аусима ва шарат ватанийя (История саудовского знамени. Национальные флаги, ордена и гербы). Эр-Рияд, Дара аль-малик Абдель Азиз, 2013. С. 69–70, 85–90.

[30] Описывая проходившую 21 ноября 2005 г. в Эр-Рияде церемонию «приветствия жителей столицы» короля Абдаллы ибн Абдель Азиза по случаю принесения ему аль-бейъа, газета «Аш-Шарк Аль-Аусат» сообщала, что она «проходила под звуки барабанов, в сопровождении сверкающих мечей и неджидийского танца арда, ставшего общенациональным». Арда, писала газета, «выражение радости и проявление преданности монарху». В корреспонденции из Эр-Рияда говорилось: «В этом танце участвуют все – король, принцы, простые граждане» (Аль-Малик Абдалла яхдур ихтифаль ахали Ар-Рияд би туваллихи аль-хукм (Король Абдалла присутствует на праздновании жителями Эр-Рияда его прихода к власти) // Аш-Шарк Аль-Аусат. 22.11.2005. URL: http://aawsat.com/details.asp?section=4&article=334599&issueno=9856#).

[31] Ан-Низам аль-асасий ли аль-хукм. Ст. I (Бен Баз А.А. Указ. соч. С. 264).

[32] Там же. С. 268.

[33] См. об этом более подробно: Косач Г.Г. Арабский национализм или арабские национализмы: доктрина, этноним, варианты дискурса // Национализм в мировой истории / отв. ред. В.А. Тишков, В.А. Шнирельман. М.: Наука, 2007. С. 259–332.

вращения ислама в мировую доктрину это значение стало применяться к трансграничному сообществу его приверженцев. Проживающий же в пределах государства социум – сегмент этой всемирной *уммы*, но сегмент *лучший* в силу его следования *салафитской* догме. Выражая эту мысль, сановник (в недавнем прошлом наследник престола) подчеркивал: «Наша конституция – Книга Господа и Сунна Его Пророка, поэтому Господь и облагодетельствовал нашу страну – ... место Божественного откровения. Здесь жил Пророк ...и его благочестивые преемники. Здесь родился ислам»[34]. Квалифицируя человеческое сообщество страны, саудовский дискурс определяет его как *народ – шааб*, термин, понимаемый (в его доисламском и кораническом значениях) как «территориальная организация»[35]. Если *умма* «растворяет» объединенных государством жителей Саудовской Аравии в широком конфессиональном образовании, то *шааб* (при всей ограниченности его внутреннего содержания) создает предпосылки для квалификации саудовцев в качестве *национального* целого.

Саудовское общество: культурное многообразие

Пространство политической гегемонии правившего до 1953 г. Ибн Сауда, а затем – его наследников «не однородно, – утверждал саудовский автор, – оно поликультурно, многоконфессионально и мультиэтнично», его характеризуют «регионализм, многообразие наречий, различия, связанные с физической географией и климатом, несхожесть политической истории составляющих это пространство провинций»[36]. Соответствие этой точки зрения реальности не вызывает сомнения.

Территория страны, составляющая почти 4/5 площади Аравийского полуострова, пересечена горными массивами с запада и юго-запада, изолирующими (как и пустыни юга) Хиджаз, Асир и Неджран от Неджда и сохраняющими их хозяйственную и социокультурную самобытность. Неджд, располагающийся на степном и полупустынном нагорье, ограничен пустынями северо-востока (отделяющими его от пальмовых оазисов Эль-Хасы). Разбросанные в его пределах человеческие сообщества, если использовать слова цитировавшегося выше автора, «разобщены пространством» и «ориентированы на изолированное существование», предопределяющее «многогранность неджийского регионализма».

Развивая свою мысль, тот же автор сообщал, что «территориальная протяженность и ландшафт образуют замкнутые пространства» (Неджд, Хиджаз, Эль-Хаса, Асир и Неджран), населенные «сообществами с присущими им специфическими чертами». Эти «сообщества» – племена (с их все еще поощряемыми эндогамными браками) и созданные ими союзы – образуют «субэтносы» с собственными наречиями, фольклором, кухней, костюмами. «Субэтносы» – реальность саудовского социума: вожди племен участвуют в официальных государственных церемониях, их роль в отношении соплеменников, включая и тех, кто занимает властные посты, остается значимой. Эта реальность конфликтна. Противоречивые отношения между этими «субэтносами» выражают себя в том числе, и в ходе ежегодно проходящих «верблюжьих фестивалей», определяющих племя, выращивающее наиболее статных и выносливых верблюдов. Оценивая эти «фестивали», саудовский журналист подчеркивал, что они «пробуждают трайбалистские настроения, порождающие в национальном социуме внутренние расколы»[37].

Саудовская статистика игнорирует конфессиональные особенности социума, ограничиваясь указанием на то, что граждане страны – мусульмане. Прокламируемое вероисповедное единство предполагает повсеместную приверженность ваххабитской версии ханбализма. Но в этом социуме присутствуют вкрапления приверженцев суфийских *тарикатов* (прежде всего, в Хиджазе[38]) и последователей иных *мазхабов* суннизма; немногочисленность сторонников *ханифитской* доктрины (имеющих, тем не менее, собственные религиозные центры в Хиджазе и Эль-Хасе) компенсируется широким распространением *шафиитской* и *маликитской* правовых школ. Осуществленная королем Абдаллой ибн Абдель Азизом зимой 2009 г. реформа Совета высших улемов, куда были введены представители неханбалитских мазхабов, доказывает, что в королевстве присутствуют последователи более распространенных в суннитском исламе толкований Божественного закона. В свою очередь, суфийские традиции, как замечал российский исследователь, обрели характер «"интеллектуальной моды" в рамках субкультуры образованной молодежи» и ее

[34] Аль-Амир Наеф: аташарраф би ихтияр Хадим Аль-Харамейн ва Хейа аль-бейъа ли (Принц Наеф: мне была оказана честь выбора меня Служителем Двух Святынь и Комитетом по принесению клятвы) // Аш-Шарк Аль-Аусат. 12.11.2011. URL: http://www.aawsat.com//details.asp?section=4&article=649435&issueno=12037

[35] Резван Е.А. Этносоциальная терминология Корана как источник по истории и этнографии Аравии на рубеже VI–VII вв. Дисс. ... канд. ист. наук. Л.: ЛГУ, 1984. С. 69–70.

[36] Здесь и далее: Аль-Хасан Х. Аль-Харита аль-мазхабийя фи Ас-Саудийя (Конфессиональная карта Саудовской Аравии) // Аль-Джазира. 3.10.2004. URL: http://www.aljazeera.net/home/787157c4–0c60–402b-b997–1784ea612f0c/c5d7b

[37] Ас-Сахли *Х.* Мазайин аль-ибль би Ас-Саудийя: маурус сафакатихи би аль-маляйин (Верблюжьи фестивали в Саудовской Аравии: наследие, дающее миллионные доходы) // Аль-Джазира. 3.01.2014. URL: http://www.aljazeera.net/home/f6451603–4dff-4ca1–9c10–122741d17432/bf1dcf

[38] См. об этом: Железнов А.А. Ситуация с суннитскими меньшинствами в Саудовской Аравии: реалии и перспективы // Ближний Восток и современность. Вып. 47. М.: Институт Ближнего Востока, 2013. С. 33–34.

«духовных поисков», противостоящий «официальному ваххабизму»[39].

Шииты – часть конфессионального пейзажа. Оценки их веса в демографической структуре условны: в 2010 г. саудовский шиитский клирик шейх Хасан Ас-Саффар определял численность шиитов в пределах от 1,5 до 1,8 млн[40]. Но и шиитское присутствие не однородно. В граничащей с Йеменом провинции Неджран, по оценке Х. Ас-Саффара, проживает около 500 тыс. *исмаилитов*, близость к Йемену предопределила и существование *зейдитов*[41] в Асире.

Шииты Эль-Хасы (Восточная провинция) – компактно сконцентрированное меньшинство, живущее в суннитском окружении, представленное *двунадесятниками*, единоверцы которых господствуют в Иране, составляя также значительную долю в составе населения соседних Бахрейна, Ирака и Кувейта. К 1913 г., времени включения шиитских районов в саудовское государство, абсолютное большинство их населения было представлено земледельцами. Особенностью положения шиитов Эль-Хасы (определявшейся саудовско-британским исследователем как «угнетение») выступал не только «статус земледельцев, презираемых [недждйскими завоевателями]», но и «незнание родовых генеалогий», что исключало их «вхождение в систему племенной иерархии»[42]. Распространяя свое покровительство на это население, новая власть первоначально была далека от введения ханбалитской доктрины в пределах Эль-Хасы.

После 1926 г., когда возникли централизованные ханбалитские институты, на шиитов была распространена ваххабитская система судопроизводства и норм жизни. Диссонирующая на фоне суннитского господства (при всех попытках стереть присутствие неханбалитских мазхабов) традиция подверглась преследованию. Шиитское богословие объявлялось «еретическим», разрушение культовых зданий – *хусейний* оправдывалось «изживанием порока многобожия», проведение важнейшей церемонии – *ашура*, траура по убитому в месяц *мухаррам* Хусейну, сыну халифа Али, запрещалось. Более поздние слова ханбалитского богослова о том, что «шиитская ересь опаснее коммунизма и сионизма»[43], доказывали, что шииты отброшены к состоянию «политико-конфессиональной маргинальности»[44]. Тому были причины, имевшие отношение к политике, экономике и безопасности: в Восточной провинции добывается 98 % саудовского углеводородного сырья, обеспечивая 90 % внешних доходов государства[45]. В шиитском меньшинстве с его разветвленными связями с единоверцами соседних стран власть видела «пятую колонну».

Саудовское социокультурное многообразие не может рассматриваться лишь как производное от этноконфессиональной ситуации, многодиалектальности либо фольклора. Не меньшее воздействие на его сохранение оказывает историческая память с ее образами прошлого, далекого от связи с саудовским государством. В течение 1916–1925 гг. Хиджаз был суверенным королевством под *хашимитским* управлением. В равной мере это относилось и к *идрисидскому* Асиру, сохранявшему политическую самостоятельность до 1923 г. Итогом саудовско-йеменской войны 1934 г. стало поглощение северного Неджрана.

Неджд не был в этом отношении исключением. До 1921 г. на большей части его территории господствовал эмират Джебель-Шаммар, созданный *аристократическим* звеном племени *шаммар* – семьей Аль Ар-Рашид. Контролируя караванные пути, связывавшие порты Персидского залива и внутренние территории Сирии с Меккой, это политическое образование распространяло свою власть и на Эр-Рияд – январский 1902 г. поход Ибн Сауда был столкновением с подчиненным *Рашидидам* гарнизоном. Последующие военные экспедиции (оправдывавшиеся джихадом против живших в Джебель-Шаммаре шиитских купцов) превращали этот эмират, где господствовал ханбалитский мазхаб (местные законоучители соперничали с улемами Эд-Дирыйии), в жертву саудовской экспансии.

Поддержание территориального единства вновь возникшего государства с его многочисленными линиями хозяйственных, социальных и этнокультурных разломов не могло не опираться на силу – эта традиция коренилась в истории Аравийского полуострова. Комментируя «специфику» саудовского общества, (в недавнем прошлом) глава саудовского внешнеполитического ведомства принц Сауд Аль-Фейсал подчеркивал: «Неограниченную свободу перемещавшегося по аравийской пустыне кочевника следовало ограничить, чтобы он, опиравшийся на насилие и разжигавший межплеменные войны, не покушался на свободу других»[46]. Однако сила не выступала как единственный фактор сохранения статус-кво.

---

[39] Железнов А.А. Ситуация с суннитскими меньшинствами в Саудовской Аравии... С. 45.

[40] Здесь и далее: Хивар барнамадж Аль-Минасса ли симаха аш-шейх Ас-Саффар аля канат Аль-Кут альфадаийя (Беседа программы «Трибуна» с шейхом Ас-Саффаром на спутниковом канале «Аль-Кут»). 13 января 2014. URL: http://www.saffar.org/index.php?act=artc&id=3272&hl=

[41] Последователи основанного сыном халифа Али Зейдом в VIII в. политико-религиозного течения, обосновывавшего право его основателя возглавить исламское сообщество. В настоящее время наиболее крупная зейдитская община существует в Йемене.

[42] Ар-Рашид М. Тарих Аль-Арабийя Ас-Саудийя байн аль-кадим ва аль-хадис. С. 61–62.

[43] Цит. по: Ayad C. Chiites – Sunnites, guerres ouvertes // Le Monde. 22.05.2013. URL: http://www.lemonde.fr/a-la-une/article/2013/05/22/chiites-sunnites-guerres-ouvertes_3414637_3208.html

[44] Шаххата М.Н. Сияса ан-нузум аль-хакима фи Аль-Бахрейн ва Аль-Кувейт ва Ас-Саудийя фи ат-таъамуль маа маталиб аш-шиъа (Политика правящих режимов Бахрейна, Кувейта и Саудовской Аравии в отношении требований шиитов). Бейрут: Марказ дирасат альвахда аль-арабийя, 2011. С. 114.

[45] Eastern Province. Facts and Figures. Riyadh, 2013. P. 8.

[46] Аль-Фейсал С. Аль-Ислях байн ас-сабит ва альмутагайир (Реформа в контексте постоянства и пе-

По словам цитировавшегося выше саудовского автора, «этнорелигиозное и социокультурное единство» общества достигалось при опоре «на факторы ваххабизма и Неджда»[47]. Ваххабитская трактовка ханбалитского мазхаба, «объединяя государство», предлагала инструмент обеспечения единообразия общества. Ибн Сауд распространял этот мазхаб на всю подчиненную ему территорию (его сыновья-наследники поддерживали незыблемость этого положения) – юридическая школа, ранее ограниченная пределами периферии мусульманского мира, переставала быть локальным явлением. Опора на нее позволяла устранить реальные либо потенциальные линии разлома, искореняя региональную и этноконфессиональную память. Ханбалитские улемы, выработавшие к моменту восстановления саудовской власти в Неджде принцип *преданности* сторонникам «истинной» веры, легитимировали основанную на насилии власть.

В начале 1925 г. в Эр-Рияде возникла финансируемая правителем Лига поощрения добродетели и осуждения греха, возглавленная богословами Аль Аш-Шейх. В сентябре 1926 г. отделение Лиги было создано в Мекке – на Хиджаз (а затем и на всю страну) распространялась практика безусловного *подчинения* Божественному праву в его ханбалитской интерпретации. В основе этой практики лежала неджидийская традиция, требовавшая от богослова контролировать выполнение норм шариата в сфере религиозной обрядности и нравов. Сфера полномочий Лиги расширялась, включив искоренение политического инакомыслия. В октябре 1926 г. указ Ибн Сауда ликвидировал существовавшие ранее в Главной мечети Мекки кафедры законоучителей трех правовых школ суннизма (при сохранении ханбалитской). Объединению страны «придавалась необходимая форма» – «правовые нормы более не разделяли подданных короля»[48].

Культурная гегемония Неджда – итог политического господства Аль Сауд. «Фактор Неджда» содействовал устранению региональной памяти. *Арда* обретала черты «национального» танца – ежегодный фольклорный фестиваль в Эль-Джанадарийе (неподалеку от Эр-Рияда) открывается его исполнением при участии коллективов из всех саудовских регионов. Традиционный неджидийский мужской костюм (определяемая сезоном года белая полотняная либо серая шерстяная длинная рубаха, а также головной убор – поддерживаемый шнуром платок), ставший, по распоряжению Ибн Сауда, обязательным для ношения во всех государственных учреждениях, вытеснил его региональные варианты или иные одеяния. Это относилось и к женскому черному платью – *абайе*, дополняемому *хиджабом*, объявленными принятым в феврале 2015 г. Консультативным советом законом об их обязательности для женщин-дикторов саудовских телевизионных каналов «национальным костюмом»[49].

«Фактор Неджда» был многоаспектным явлением, доказывая роль этого региона как ведущего элемента аравийского пространства, объединяющего владения Аль Сауд и вводящего их в сферу связанной с *благородными предками* «высокой культуры». Создававшийся официальными саудовскими историками нарратив определял этот процесс.

Саудовская политика: герои драмы

Саудовская Аравия – государство, в течение длительного времени не пытавшееся искать начала своей истории в прошлом. Его исходным рубежом остается, несмотря на сегодняшние коррективы, 1744–1745 г. – дата заключения союза между М. ибн Абдель Ваххабом и М. ибн Саудом. *Жизнеописание* королевства «замкнуто», его герои – участники провинциальной драмы, не связанной с весомыми центрами мусульманской культуры.

В центре этой драмы – М. ибн Абдель Ваххаб, «культурный герой», появившийся в «критическое»[50] для Аравийского полуострова время и «изменивший облик» этого региона. Саудовский рассказ о его жизни мифологичен: эта мифология необходима, чтобы государство, разрывая с провинциальностью эпохи своего становления, обрело черты радетеля огромного мира последователей ислама.

Официальный историк сообщал: М. ибн Абдель Ваххаб родился в «семье, известной своей ученостью, начиная с X века Хиджры (XVII в. – *Г.К.*) источники говорят о законоучителях, выходцах из этой семьи». История семьи налагалась на представление о *благородных предках*: мальчик должен был унаследовать стремление к «учению и науке и пойти этим путем». Рассказ обрастал мифологическими подробностями: «Первое, к чему потянулся далекий от игр и развлечений детей его возраста Мухаммед ибн Абдель Ваххаб, был Благородный Коран, и... он знал Его наизусть, не достигнув и десяти лет». Тогда же «он начал изучать науки шариата и, в первую очередь, ханбалитский фикх[51]». Описывая детство М. ибн Абдель Ваххаба, школьный учебник истории не менее красноречив: «В десять лет он читал» книги по экзогетике, «хадисы,

ремен) // Ад-Дипломасий, Эр-Рияд. Апрель 2005. № 23. С. 1.

[47] Аль-Хасан Х. Указ. соч.

[48] Таухид аль-джамаа хальф имам вахид фи Аль-Харам аль-маккий уля бавадир вахда Ас-Саудийя (Объединение общины за одним имамом мекканской Святыни как первая инициатива, направленная на единство Саудовской Аравии) // Аш-Шарк Аль-Аусат. 25.09.2013. URL: http://www.aawsat.com/details.asp?section=43&article=744606&issueno=12720

[49] Баад джадаль «нун» Аш-Шура якурр «зейян сатиран» аля музиат амилят фи Ас-Саудийя (После дебатов по поводу раздела «н» Консультативный совет принимает закон о «закрывающей одежде» для дикторов-женщин, работающих в Саудовской Аравии) // Аль-Хайят. 18.02.2015. URL: http://www.alhayat.com/Articles/7493120

[50] Здесь и далее: Аль-Усейман А.С. Тарих Аль-Мамляка Аль-Арабийя Ас-Саудийя. Аль-Джуз аль-авваль. С. 59–78.

[51] Толкование шариата.

сочинения [основоположников ханбалитской доктрины] имама Ахмада ибн Ханбала и шейха ислама Ахмада ибн Таймийи, – Господь раскрыл его сердце для единобожия»[52].

В двенадцать лет (появлялись новые подробности мифа) М. ибн Абдель Ваххаб самостоятельно совершил свой первый *хадж*[53] – наступало время расширения знаний в Медине, где будущий идеолог посещал школы богословов, «восхищавшихся» Ибн Таймийей и «боровшихся» с внесенными в основы веры *новшествами – бидьа*, а затем – в Басре и Эль-Хасе. В Басре («где проживали последователи многих религиозных течений» и «где было много шиитов») М. ибн Абдель Ваххаб стал «проповедником, отрицающим противные истине новшества», а потому «у него появились многочисленные противники».

Возмутитель общественного спокойствия был изгнан из Басры, а затем из Эль-Хасы и был вынужден вернуться в Неджд. Резюмируя сложившуюся ситуацию, учебник истории сообщал: «Встречаясь с жителями тех стран, которые он посещал, Мухаммед ибн Абдель Ваххаб наблюдал их греховные нравы, понимая, что эти нравы не отличались от тех, что существовали в Неджде. В нем росло религиозное рвение, а ум и сердце были заняты думами и чувствами: как можно противостоять заблуждениям, как действовать, чтобы очистить веру, как вернуться к первоосновам ислама?»[54] Формирование культурного героя завершилось – он был готов нести людям свет истинной веры, низвергающей *джахилийю*. На изложение основ этой веры «его сподобил Господь» – появилась «Книга единобожия». Подспудная аналогия с Пророком не может остаться незаметна: оба избавляли людей от заблуждений, оба были гонимы. Если через одного из них Господь вручил человечеству Книгу, то второго подвиг на сочинение труда, призванного восстановить попранные святыни – через «поклонение Господу, борьбу с многобожием, уничтожение новшеств, применение шариата во всех мирских делах» и при опоре на «государство, идущее по пути Бога»[55].

Обозревая Аравийский полуостров эпохи М. ибн Абдель Ваххаба, официальный историк приходил к неутешительным выводам: «Неджд был далек от спокойствия – его правители постоянно вели войны. ... Хотя в Хиджазе и процветали науки, там повсеместно господствовали суеверия, новшества и элементы многобожия. ...Наука в Неджране и Асире была далека от совершенства. ...Эль-Хаса славилась религиозными школами, но и там распространялись новшества, предрассудки и многобожие»[56]. Суннитский мусульманский мир (воплощенный в Османской империи) был близок к *джахилийе* – «дурное управление, взяточничество, многобожие, суеверия и предрассудки, новшества в религии»[57]. Сегодняшний саудовский дискурс, отталкивающийся от идеи трансграничности мусульманской *уммы*, предполагает, что «призыв» М. ибн Абдель Ваххаба был обращен не только к жителям Неджда, но и к миру ислама. Аналогия с Пророком, выводившим людей из *невежества*, продолжалась, – в конечном счете, он также говорил с человечеством.

«Истинная вера» требовала борьбы с наиболее яркими проявлениями *джахилийи*. Ими были местные святилища – дерево, которому поклонялись жители Аяйны, родного поселения М. ибн Абдель Ваххаба, и сооруженный ими купол над могилой «сподвижника» Пророка. Буквальное толкование шариатских норм побудило его отдать приказ о побивании камнями «неверной» женщины. Но неприятие его начинаний местным правителем и законоучителями заставило поборника «чистоты веры» искать убежища в Эд-Диръийе. Союз, заключенный с М. ибн Саудом, преобразил, как сообщал школьный учебник, этот городок: «Эд-Диръийя обустроилась и расширилась, – в нее устремились жаждавшие знания пришельцы. Город благоденствовал, став центром наук и процветания»[58]. «Идущее по пути Бога» государство было обретено – усилиями Ибн Сауда «благоденствие» и «процветание» распространились на весь Аравийский полуостров.

Заключенное в Эд-Диръийе соглашение неравноправно: одна из его сторон – гонимый проповедник, вторая – опиравшийся на силу правитель. Возобновление этого соглашения в начале XX в. не меняло положения: престиж Ибн Сауда определялся статусом властителя, Аль Аш-Шейх – религиозным знанием. Властитель был политиком, но и политические устремления, направленные на расширение ареала господства ханбалитского мазхаба, определяли его поддержку потомками М. ибн Абдель Ваххаба. Курс короля-основателя утверждал превосходство Аль Сауд над иными группами аравийской элиты, действия его союзников определялись заботой об установлении исламской власти[59]. Соглашение фиксировало *конфликтное взаимодействие*, не исчерпанное и сегодня: в конце сентября 2013 г. эр-риядское издание подчеркивало, что суть расхождений между политической и религиозной элитами состоит в различии ответов на вопрос, должно ли «государство быть религиозным либо в нем должна существовать государственная религия?»[60]

Отдавая должное культурному герою, официальный нарратив создавал галерею «творцов» государ-

---

[52] Аль-Усейман А.С. и др. Указ. соч. С. 31.

[53] Здесь и далее: Аль-Усейман А.С. Тарих Аль-Мамляка Аль-Арабийя Ас-Саудийя. Аль-Джуз аль-авваль. С. 59–78.

[54] Аль-Усейман А.С. и др. Указ. соч. С. 33.

[55] Здесь и далее: Аль-Усейман А.С. Тарих Аль-Мамляка Аль-Арабийя Ас-Саудийя. Аль-Джуз аль-авваль. С. 71–77.

[56] Аль-Усейман А.С и др. Указ. соч. С. 26–29.

[57] Там же. С. 21–22.

[58] Там же. С. 35.

[59] Ар-Рашид М. Ас-Сияса фи ваха арабийя. С. 102.

[60] Куйляйт Ю. Дауля ад-дин ам дин ад-дауля (Религиозное государство или государственная религия)? // Ар-Рияд. 27.09.2013. URL: http://www.alriyadh.com/2013/09/27/article870909.html

ства. В ее центре – король-основатель, окруженный сыновьями, продолжившими «славные деяния» отца, хотя внутридинастические распри могли стать поводом для исключения некоторых из них из этой галереи (как это произошло с первым наследником трона Ибн Сауда, отстраненным от власти Саудом ибн Абдель Азизом, потомки которого и ныне лишены значимых властных постов). Галерея – вариант культа *благородного предка*, воплотившегося в наследниках. Появление сборников *речений – ахадис* (слово, созвучное термину *хадисы*) Ибн Сауда «в обществе, связывающем речения с Пророком, придавало монарху-отцу оттенок святости»[61]. Государство Пророка и *праведных халифов* осовременивалось.

Официальный историк сообщал, что Ибн Сауд родился в семье, которая не могла не дать жизнь *государю*: семье «правителей, арабов по происхождению и традициям, защитников доктрины шейха Мухаммеда ибн Абдель Ваххаба»[62]. Он должен был стать «воином», и «военное искусство было освоено им в юном возрасте». Будущий король «знал лишь начала чтения и письма и познакомился с Благородным Кораном». Дар *государя* был иным: «Господь облагодетельствовал его умом, а успех сопутствовал начинаниям обладателя арабской чести – благородства, милосердия, рыцарственности, мужества в бою и мирном труде».

Взятие Эр-Рияда – самый значительный подвиг Ибн Сауда: «Упование на Господа», соединенное с «отвагой и обдуманностью действий», стало «первым камнем, заложенным в основание Королевства». Захват будущей столицы стал центральным элементом проходивших в январе 1999 г. (на 33 года раньше официальной даты) торжеств по случаю 100-летия создания государства[63]. Мнение религиозной элиты игнорировалось: фетва Совета высших улемов утверждала, что это событие – «новшество, заимствованное у иноверцев».

В ходе праздничных мероприятий особое внимание уделялось эр-риядской крепости Аль-Масмак, где Ибн Сауд (как гласит официальная версия событий) убил наместника *Рашидидов*, – речь шла о «"святом" памятнике», возвышенном до «уровня Главной мечети Мекки». Торжества проходили под лозунгом *объединение и созидание*. Вторая часть этой формулы предполагала, что образ Ибн Сауда обретает дополнительные черты («сила воли», «безграничная щедрость», «умелая политика», «понимание законов исторического развития», «глубина знания своего народа»). Король-основатель провозглашался «творцом возрождения»: «Едва завершился процесс объединения, как началось движение цивилизационного развития»[64]. Эра *джахилийи* безвозвратно заканчивалась.

Исторический нарратив создавал единство социума, содействуя изживанию его культурной сложности. Но если доктрина М. ибн Абдель Ваххаба позволяла богословам влиять на общество (Аль Сауд лишь использовали это влияние), то нарратив укреплял власть наследников короля-основателя. Законоучители (как и иные подданные) приносили *аль-бейъа* Ибн Сауду и его наследникам. Элита корпуса улемов вносилась в государственную табель о рангах, а сфера судопроизводства, где заняты законоучители, регулировалась издававшимися властью законами и подчинялась министерству юстиции (само же ханбалитское право подверглось кодификации). Политическая элита сужала сферу влияния богословов: действующие в стране коммерческие банки даже в эпоху Ибн Сауда прибегали к использованию *лихвы*; король-основатель внедрял современные технические средства, в которых его *конфликтные союзники* видели «недопустимое новшество»: появлялись кино, радио и телевидение; вводились флаг, герб и гимн; в государственных учреждениях и на улицах (противореча религиозному запрету) вывешивались портреты монархов – власть инициировала процесс *секуляризации*.

В 2002 г. женское образование было изъято из юрисдикции богословов и подчинено министерству образования (в аппарате которого появилась женщина в ранге заместителя министра), в феврале 2013 г. в Консультативном совете нового созыва стали работать депутаты-женщины, на которых распространялась система *аль-бейъа*. Женщины были допущены к участию в муниципальных выборах. Нарратив обретал женскую ноту: в сентябрьской тронной речи 2011 г., касавшейся введения женщин в состав Совета, недавний монарх ссылался на пример одной из жен Пророка – Хинд бинт[65] Сухейль, ставшей его «политическим советником»[66]. Ранее, в октябре 2008 г., закладывая в столице первый камень в основание женского Университета имени принцессы Норы, названного в честь сестры Ибн Сауда, Абдалла ибн Абдель Азиз говорил о «важной роли» этой, самостоятельно выучившейся грамоте, женщины в жизни короля-основателя, называвшего себя «братом Норы»[67].

---

[61] Ар-Рашид М. Тарих Аль-Арабийя Ас-Саудийя байн аль-кадим ва аль-хадис. С. 281–282.

[62] Здесь и далее: Аль-Усейман А.С. Тарих Аль-Мамляка Аль-Арабийя Ас-Саудийя. Аль-Джуз ас-сани. С. 43–71.

[63] Здесь и далее: Ар-Рашид М. Тарих Аль-Арабийя Ас-Саудийя байн аль-кадим ва аль-хадис. С. 275–283.

[64] Аль-Усейман А.С. Тарих Аль-Мамляка Аль-Арабийя Ас-Саудийя. Аль-Джуз ас-сани. С. 355.

[65] *Араб.* дочь (женский аналог *ибн*) – Хинд дочь Сухейля.

[66] Би карарейн тарихийейн аль-малик яхджуз макъад аль-маръа би Аш-Шура ва юдхилюха мунафиса аля аль-маджалис аль-балядийя (Двумя историческими указами король резервирует женщинам места в Консультативный совет и вводит их в круг конкурентов на муниципальных выборах) // Аш-Шарк Аль-Аусат. 26.09.2011. URL: http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&article=642138&issueno=11990. Имелись в виду события 628 г., связанные с неудачной попыткой еще пребывавшего в Медине Мухаммеда осуществить малый хадж в Мекку, закончившиеся, тем не менее, подписанием соглашения (о необходимости которого говорила Хинд бинт Сухейль) с мекканцами, впервые признавшими Пророка равноправной стороной.

[67] Аль-Малик Абдалла ассас Джамиъа аль-амира Нора

В саудовском дискурсе появились новые термины: *родина – ватан* и производное от этого термина *муватынун – граждане*. Интерпретируемый как аналог *patria* термин *ватан* лежит и в основе определения *национальный – ватаний*, который, если того требуют обстоятельства, трансформируется в *патриотический*. В 2005 г. король Абдалла ибн Абдель Азиз ввел отмечаемый 23 сентября *национальный* праздник – День объединения. Комментируя инициативу короля, столичная «Ар-Рияд» писала: «Мы – саудовские граждане, мы патриоты и подобны мощной крепости (Аль-Масмак. – *Г.К.*). Мы защитим нашу родину и руководство под знаменем, на котором начертано "Нет бога, кроме Аллаха, и Мухаммед Его Пророк". Мы будем идти по пути наших благородных предков, пути перемен на благо родины»[68]. Сочетая новые элементы дискурса и традицию, власть проводила грань между *уммой* и *народом*, когда понятие *народ* все более ассоциировалось с *национальным* (и *патриотическим*) сообществом.

Оформлявшее это сообщество государство (корректируя исторический нарратив) провозглашалось «перекрестком цивилизаций»[69]. В 2008 г. появилась Инициатива цивилизационной ретроспективы, представлявшая это государство «продолжением цивилизаций, увенчанных исламом». Преодоление культурного многообразия приобретало новый аспект. Созданный в 2000 г. в Эр-Рияде Национальный музей имени короля Абдель Азиза открывался залами доисторической эпохи, ранних аравийских государств и *джахилийского* язычества, – его экспозиция переходила в залы «Пророческой миссии», первого и второго саудовских государств, «объединения» и паломничества в Мекку. Охватывая все регионы, экспозиция объединяла их в «единое Королевство Саудовская Аравия»[70].

Саудовский социум: региональная идентичность

Политика государства не уничтожила культурное многообразие социума. Но его проявления зависели от факторов, определявшихся положением того или иного региона или этноконфессионального сегмента в системе общественных отношений.

Достигнутый Хиджазом к моменту его аннексии Ибн Саудом уровень развития позволил этому региону занять особое положение в государстве. Там, с опорой на структуры османского и хашимитского времени, создавались первые правительственные учреждения – прообразы министерств, совета министров и парламента. Мекка, а не остававшийся местом пребывания неджди́йской знати и религиозных сановников Эр-Рияд, до конца 1950-х гг. играла роль саудовской столицы. Этот регион был также центром культурной жизни: в османское время там появились пресса и соответствовавшие уровню эпохи школы (в том числе и для девочек), зарождалось современное литературное движение. В Джидде возникли первые банковско-финансовые организации и объединения купеческих семей, ставшие основой современных торгово-промышленных палат.

Модернизационный процесс (с 1960-х гг. – необратимая тенденция) опирался на хиджазцев – основу *образованного класса*. Выходцы из Хиджаза составляют, в частности, почти 74 % членов дипломатического корпуса (неджди́йцы – не более 15 %)[71], в то время как в рядах богословов доля хиджазцев незначительна: за все время существования Совета высших улемов (с 1971 и до начала 2000-х гг.) в нем было представлено 7 % уроженцев Хиджаза и 73 – Неджда[72]. Процесс «вписывания» выходцев из этого региона в структуры власти придавал местному *патриотизму* особые нюансы.

Этот «патриотизм» обретал черты ностальгических воспоминаний об утраченной идентичности. Описывая Мекку 1940–1960-х гг., родившийся в ней журналист и *диссидент* сообщал: «В культурном и социальном отношении Мекка была многолика, ее населяло множество [мусульманских] конфессиональных и этнических групп с многообразием характеров и обычаев. Центр Мекки, настоящая "жемчужина" – Главная мечеть, ограниченная территорией еще османского времени [до грандиозных перестроек конца 1980-х, а также 2007–2012 гг.], была не столько местом молитвы, сколько местом встреч, учебы, общественных контактов, культурных и религиозных дискуссий, в которых участвовали и мужчины, и женщины»[73].

ли аль-банат фи Ар-Рияд (Король основал женский Университет имени принцессы Норы в Эр-Рияде) // Ар-Рияд. 30.10.2008. URL: http://www.alriyadh.com/2008/10/30/article384418. Цит. статья подчеркивала, что мужчины должны гордиться своими матерями, сестрами и женами, как это делал Пророк, «гордо называвший имена своих жен и дочерей», и Ибн Сауд, «следуя примеру Пророка, гордо называл имя своей сестры Норы».

[68] Яум ватаний джадид ва таджавуз аль-азмат (Новый национальный день и преодоление кризисов) // Ар-Рияд. 25.09.2005. URL: http://www.alriyadh.com/945037

[69] Здесь и далее: Мубадара аль-буад аль-хадарий. Ас-Саудийя мультака аль-хадарат (Инициатива цивилизационной ретроспективы. Саудовская Аравия – перекресток цивилизаций) (Сайт Генерального департамента туризма и древностей. URL: http://www.scta.gov.sa/AboutSCTA/Pages/SCTA_Initiatives.aspx).

[70] Далиль Аль-Матхаф аль-ватаний (Путеводитель по Национальному музею). Эр-Рияд, Аль-Хейъа аль-амма ли ас-сияха ва аль-асар, 1432 Х.С. 8–105.

[71] См. об этом: Косач Г.Г. Саудовский дипломатический корпус: этапы эволюции и источники формирования. М.: Институт Ближнего Востока, 2008. С. 103–120.

[72] Мулин Н. Указ. соч. С. 278–288.

[73] Аднан А. Ас-Сиджин 32. Ахлям Мухаммед Саид Тайиб ва хазаимуху (Заключенный № 32. Мечты и поражения Мухаммеда Саида Тайиба). Бейрут, Аль-Марказ ас-сакафий аль-арабий, 2011. С. 24.

Опираясь на мнение своих хиджазских собеседников, английский автор писал, что вплоть до конца 1970-х гг. в Джидде (где еще в 1980-х гг. располагались иностранные дипломатические представительства) проходили «благотворительные базары, театральные вечера и показы мод». Там «свободно праздновался [христианский] Новый год, День святого Валентина и Хэллоуин»[74]. Ныне же, утверждала антрополог из Хиджаза, следы хиджазской идентичности сохранились лишь «в частной жизни, свадебных обрядах и кушаньях, подаваемых во время трапез в месяц рамадан»[75].

Хиджазский «патриотизм» мог приобретать и иные оттенки. Это – гордость за существующее культурное наследие, доказываемая публикациями хиджазских авторов последних лет об архитектурной ценности исторической части Джидды, включенной в список Всемирного наследия ЮНЕСКО[76]. Это – утверждение культурного превосходства над Неджд: Хиджаз представляется как регион, определивший развитие саудовского образования и культуры и создавший предпосылки для модернизации[77]. Наконец, как отмечал российский исследователь, идея хиджазской «идентичности», выдвигавшаяся местными интеллигентами и понимавшаяся как «возрождение культурно-исторического наследия» и «хиджазских традиций религиозного плюрализма и терпимости», могла сочетаться с обращением к суфизму[78]. Но эти факторы оказались недостаточными для развития самостоятельного хиджазского регионального движения. Появившийся в ноябре 2002 г. журнал «Хиджаз», провозглашенный органом Хиджазской патриотической ассоциации, просуществовал недолго и лишь воскрешал фольклорное наследие[79].

На этом фоне локальный «патриотизм» районов Неджда эпизодичен, принимая формы историко-антропологических исследований, посвященных, в частности, городам Бурайда и Анайза (запад Неджда, ныне провинция Эль-Касым). Оба этих города – центры небольших эмиратов – возникли в зоне оазисного земледелия и в досаудовскую эпоху процветали на торговых и паломнических путях из Ирана и южного Ирака в Мекку. Опровергая официальный нарратив, исследователь из Анайзы писала, что «процесс образования местных государств на несколько веков опередил свой саудовский аналог, когда основополагающую роль играли не завоевания, а купечество и городские агломерации»[80].

Начавшееся во второй половине 1940-х гг. ускоренное развитие нефтедобывающей промышленности изменило саудовское общество, и шииты Восточной провинции не были исключением из этого процесса. Прежние земледельцы устремлялись в возникавшие «нефтяные города», составив в конце 1970-х гг. более половины рабочей силы на предприятиях Arabian American Oil Company – АРАМКО (с 1988 г. Saudi ARAMCO). АРАМКО создавала школы для рабочих, поощряла местных уроженцев к заключению контрактов на предоставление услуг, содействовала поступлению талантливых работников в саудовские и зарубежные учебные заведения. В 1980-е гг. половина студентов созданного компанией Колледжа нефти и природных ресурсов (ныне Университет нефти и природных ресурсов имени короля Фахда) в Дахране была представлена шиитами, как и большинство студентов открытого в 1975 г. и специализирующегося на преподавании агрикультуры, медицины и ветеринарии Университета имени короля Фейсала в Даммаме и Хуфуфе. Шиитское сообщество Эль-Хасы обретало современную социальную структуру.

Трансформация шиитского сообщества не сопровождалась повышением его роли в жизни государства. Шиитское предпринимательство ограничивалось низшими ступенями бизнеса, в школах и высших учебных заведениях отсутствовали преподаватели-шииты, шиитские религиозные обряды оставались запрещенными, перед молодежью были закрыты двери службы в армии, полиции и государственной безопасности. Политические веяния 1960-х гг. подталкивали эту молодежь к вступлению в подпольные организации насеристского или баасистского толка – Восточную провинцию охватила волна рабочих волнений, развивавшихся под лозунгами левого панарабизма[81]. Поражение Египта и Сирии в арабо-израильской войне 1967 г. изменило ситуацию: привлекательность панарабских идей упала, их место заняла политизированная религия, значение которой усиливал триумф исламской революции в Иране.

Менялось и шиитское сообщество: в 1970-е гг. возникла группа собственных духовных лидеров (ранее патронами саудовских шиитов были иракские и иранские *аятоллы*), возглавленных шейхом Х. Ас-Саффаром и вдохновивших в ноябре 1979 г. волнения во всех районах расселения шиитов-*двунадесятников*, где впервые были проведены публичные шествия в

[74] Лиси Р. Аль-Мамляка мин ад-дахиль (Королевство изнутри). Дубай, Марказ Аль-Мисбар, 2011. С. 80–81.

[75] Цит. по: Ар-Рашид М. Тарих Аль-Арабийя Ас-Саудийя байн аль-кадим ва аль-хадис. С. 271.

[76] Аш-Шбейли А.Р. Арьяф Аль-Мамляка: сияха аля катф аль-джибаль (Провинции Королевства: туризм на склонах гор) // Аш-Шарк Аль-Аусат. 17.06.2014. URL: http://www.aawsat.com/leader.asp?section=3&issueno=12985&article=775923

[77] Аль-Абъяд С. Аль-Фалях хикайя мадраса расамат харита ат-таалим фи Ас-Саудийя (Аль-Фалях: история школы, создавшей абрис саудовского образования) // Аш-Шарк Аль-Аусат. 13.09.2013. URL: http://www.aawsat.com/details.asp?section=54&issueno=12708&article=743286

[78] Железнов А.А. Указ. соч. С. 43.

[79] Ат-Таарджух байн аль-хуа аль-иклимий ва аль-ватанийя аль-джамиъа (Между регионализмом и общенациональным патриотизмом) // Шуун саудийя. Март 2005. № 24. С. 12–13.

[80] Цит. по: Ар-Рашид М. Тарих Аль-Арабийя Ас-Саудийя байн аль-кадим ва аль-хадис. С. 271.

[81] См. об этом: Васильев А.М. Указ. соч. С. 424–425.

день *ашуры*. Волнения, проходившие под антиправительственными лозунгами, выдвигали требование создать «Исламскую республику Эль-Хаса»; их участники настаивали на поддержке иранской революции и прекращении поставок нефти в Соединенные Штаты. Противодействие им было затруднено, поскольку формирования службы государственной безопасности в это время подавляли выступление ваххабитских противников режима, захвативших Главную мечеть Мекки. Только после завершения операции в «святом городе» удалось «умиротворить» Восточную провинцию.

В 1981 г. возникла руководимая из-за рубежа Исламская революционная организация Аравийского полуострова. Но ее противостояние власти продолжалось недолго: демографическое преобладание суннитов не позволяло надеяться на успех революции. Оппозиционеры ограничивались требованием религиозного и политического равенства, – в первой половине 1980-х гг. началась «новая эра» в отношениях между государством и шиитским сообществом. Место прежних администраторов – выходцев из Неджда заняли технократы-шииты, выпускники высших учебных заведений региона. Шииты кооптировались в руководство строившихся промышленных комплексов. Процессии в день *ашуры* (ограниченные рамками городских кварталов) стали частью повседневности. Встретившись в 1993 г. с прибывшими в Саудовскую Аравию единомышленниками шейха Х. Ас-Саффара (в дальнейшем в страну вернулся и сам шейх), король (в то время) Фахд ибн Абдель Азиз объявил об амнистии всех участников волнений в ноябре 1979 г. и отказе от практики дискриминации, включая изъятие из школьных учебников антишиитских текстов. Исламская революционная организация трансформировалась в Исламское движение реформ.

Позиция ведущей фигуры в рядах сообщества саудовских *двунадесятников*, высказывавшаяся им после возвращения на родину и значительно позже, не претерпевала серьезных изменений: шейх Х. Ас-Саффар считал, что «где бы ни находились шииты, они – неотъемлемый элемент их родины и их народа»[82]. Он подчеркивал, что «политический и религиозный деспотизм порождает маргинализацию общины, заставляя ее испытывать опасения по поводу своей идентичности и сплачиваться ради защиты своих интересов», как и заявлял, что «не существует противоречия между лояльностью родине и преданностью религии». Х. Ас-Саффар видел свою задачу в том, чтобы требовать от власти «выработать дискурс единения, диалога, взаимодействия, сотрудничества и гражданского равенства». Указывая на причины нетерпимости, он обвинял «религиозное [ваххабитское] руководство, мобилизующее своих единоверцев на сохранение своего доминирования».

В октябре 2011 г. (последствия этих событий ощущались вплоть до 2013 г.) власть столкнулась с грозившими распространением по всей территории Восточной провинции волнениями шиитской молодежи, начавшимися в городе Эль-Авамийя после ареста противника Х. Ас-Саффара шейха Нимра Ан-Нимра. Участники выступлений не имели программы действий, нанося удар по «оплотам неправедной власти и ее пособникам» – полицейским участкам, государственным учреждениям и по «собственности частных лиц». Сами же волнения развивались как спонтанное выступление, сопровождавшееся погромами и расхищением государственного имущества. Это были самые серьезные после 1979 г. выступления шиитов Эль-Хасы, подавлявшиеся армейскими подразделениями и военизированными формированиями службы государственной безопасности.

Курс «осторожной открытости», проведение которого стало очевидной тенденцией в эпоху правления короля Абдаллы бен Абдель Азиза, содействовал повышению уровня интеграции шиитов в саудовское общество: шиитская интеллигенция включена в реализацию программ «национального диалога», сопровождающегося контактами богословов обоих направлений ислама. На шиитских религиозных лидеров распространена система *аль-бейъа*. Представители шиитского сообщества введены в состав назначаемого монархом *протопарламента* – Консультативного совета, господствуя в муниципальных советах шиитских населенных пунктов, депутатами которых они стали в ходе выборов 2005 и 2012 гг.

Эти изменения половинчаты, – армия, полиция и служба государственной безопасности лишь частично открыты для шиитов, антишиитские фетвы ханбалитских богословов – реальность, сопротивление богословов, исключившее назначение шиитского правоведа в Совет высших улемов, оказалось непреодолимо, а государство продолжает видеть в Иране своего *стратегического противника*. По словам саудовского шиитского автора, шииты Эль-Хасы находятся «между молотом и наковальней»: власть продолжает проводить «ваххабитскую конфессиональную политику, что исключает возможность создать всеобъемлющую саудовскую идентичность, ...шииты же испытывают воздействие активистских движений, политизирующих общину, ...движение сторон навстречу друг другу хаотично»[83].

События последнего времени, связанные с появлением «исламского государства» и (если следовать официальной версии) проникновением его сторонников на саудовскую территорию (когда в декабре 2014 г. Эль-Хасе произошло вооруженное нападение на шиитов, молившихся в *хусейнийе* деревни Ад-

[82] Здесь и далее: Хивар мандуб Муассаса аль-фикр аль-ислямий аль-муасыр маа аш-шейх Хасан Ас-Саффар (Диалог представителя Фонда современной исламской мысли с шейхом Хасаном Ас-Саффаром). 24 июля 2012. URL: http://www.saffar.org/?act=artc&id=3016

[83] Ибрагим Б. Аль-Хирак аш-шиъий фи Ас-Саудийя: тасъис аль-мазхаб ва мазхаба ас-сияса (Шиитское движение в Саудовской Аравии: политизация религии и конфессиализация политики). Бейрут, Аш-Шабака аль-арабийя ли аль-абхас, 2013. С. 318.

Дальва[84], а в мае следующего года – на шиитские мечети в Эль-Кусейре и Даммаме[85]), позволили власти организовать «общенациональную кампанию суннитско-шиитской солидарности». Эта кампания включила в том числе публичное осуждение верховным муфтием и членами Совета высших улемов событий в Эль-Хасе, а также участие суннитских богословов в похоронах погибших от рук террористов. Итогом событий стало и формирование группой шиитских общественных деятелей объединения, назвавшего себя «Патриоты без луков», считавшего необходимым осудить «преступную вылазку против суверенитета Королевства Саудовская Аравия, его безопасности и гражданского мира между всеми элементами мозаики национального сообщества». Авторы опубликованного в связи с событиями в Ад-Дальва заявления подчеркивали отвержение «региональной идентичности, рассматривающейся выше, чем идентичность, связанная с государством»[86].

23 апреля 2000 г. в городе Неджран (центре одноименного региона) произошли выступления *исмаилитов*, поводом для которых стали закрытие исмаилитских мечетей и аресты духовных лидеров общины[87]. Столкновения с силами государственной безопасности закончились кровопролитием, последовала волна арестов, поддержанных фетвой Совета высших улемов, объявлявшей исмаилитов *неверными*, а их воззрения – *еретическими*. Опубликованный в 2008 г. доклад Human Rights Watch констатировал, что последователей этой ветви шиизма окружают «враждебность» и «дискриминация». Антиисмаилитская (и шире – антишиитская) риторика не исчезла из дискурса официальных богословов, один из них еще в 1999 г. утверждал, что благодаря «милости Всевышнего, усилиям короля Абдель Азиза и его сыновей» в государстве нет места «враждебным течениям, связанным с друзами, алавитами, сторонниками суфизма и карматами»[88]. «Друзы» и «алавиты» – определение двунадесятников, «карматы» (ответвление шиитской доктрины эпохи IX–XI вв.) – исмаилитов.

Преодолевая сопротивление улемов, недавний правящий монарх распространил курс «осторожной открытости» и на исмаилитов, что подчеркнула состоявшаяся в начале ноября 2006 г. поездка Абдаллы бен Абдель Азиза в Неджран (где стали появляться новые исмаилитские мечети). Увеличение инвестиций в этот регион сопровождалось (как и в случае шиитов Эль-Хасы) распространением системы *аль-бейъа* на духовных руководителей исмаилитской общины и расширением ее представительства в Консультативном совете. В конце июня 2014 г. был сделан беспрецедентный шаг: в составе Совета министров появился уроженец Неджрана, член *протопарламента*, занявший пост министра по делам Консультативного совета[89].

Меняющееся саудовское общество: старые и новые проблемы

Модернизационный процесс трансформировал саудовское общество. Если в «донефтяную эпоху», писал саудовский социолог, оно состояло из «правящего класса» – семейства Аль Сауд и Аль Аш-Шейх, «классов вождей племен, ихванов, торговцев, земледельцев, кочевников и скотоводов, рыбаков, ремесленников и рабов», то последующая эволюция изменила его социальную структуру. «Класс торговцев» постепенно обретал черты «предпринимательского класса», различные страты которого идентифицировали себя в зависимости от размеров собственности. «Класс вождей племен» стал орудием государства. В начале 1960-х гг. было запрещено рабство. Исчезли «классы» ихванов и ремесленников, первый был растворен в отрядах Национальной гвардии, второй – пополнил страту рабочих. Большую роль стали играть «классы интеллигенции, нового предпринимательства, служащих и лиц с ограниченным доходом»[90].

«Нефтяная эпоха» усложняла и структурно дифференцировала политическую систему. Она требовала новых профессий и стиля жизни, функционально ограничивая роль традиционных общественных страт. Выходцы из семей Аль Сауд и Аль Аш-Шейх становились «новыми предпринимателями», менеджерами-технократами, государственными служащими, устремляясь в сферу дипломатии, образования, медицины, технических специальностей, делая карьеру в армии либо на поприще государственной

---

[84] Эль-Ахса тушиъу аль-яум джасамин 8 кадау фи аль-амаль аль-ирхабий фи Ад-Дальва (Эль-Хаса прощается сегодня с 8 жертвами террористической акции в деревне Ад-Дальва) // Ар-Рияд. 7.11.2014. URL: http://www.alriyadh.com/991994

[85] Мин Аль-Кудейх или Эль-Ануд: расаиль ДАИШ альджадида (От Эль-Кудейха до Эль-Ануда: новые послания ИГИЛ) // Аш-Шарк Аль-Аусат. 22.05.2015. URL: http://aawsat.com/home/article/373776

[86] «Саудийюн биля аквас» – байян тувакkиаху 42 шахсыйя мин нухаб аш-шиъа («Саудовцы без луков» – заявление, подписанное 42 представителями шиитской элиты) // Аш-Шарк Аль-Аусат. 8.11.2014. URL: http://aawsat.com/home/article/217621

[87] Здесь и далее о событиях в Неджране см.: The Ismailis of Najran. Second-class Saudi Citizens // Human Rights Watch. September 2008. P. 2–4.

[88] Аль-Хумейис М.А.Р. Инайя аль-малик Абдель Азиз би аль-акида ас-саляфийя ва дифаъуху анха (Забота короля Абдель Азиза о салафитской доктрине и его защита этой доктрины). Эр-Рияд, Матабиъа ан-нашир аль-арабий, 1999. С. 119.

[89] Ас-Сира аз-затийя ли вазир ад-дауля ва уду Маджлис аль-вузара ли шуун Аш-Шура Мухаммед Абу Сак (Биография государственного министра и члена Совета министров по делам Консультативного совета Мухаммеда Абу Сака) // Аль-Джазира. 28.06.2014. URL: http://www.al-jazirahonline.com/news/2014/20140628/22610

[90] Аз-Захрани С.Х. Мушкилят ат-танмийя аль-иджтимаъийя фи Аль-Мамляка Аль-Арабийя Ас-Саудийя (Проблемы социального развития Королевства Саудовская Аравия). М.: Прогресс, 2000. С. 129–147.

безопасности и разведки[91]. Их «движение наверх» было немыслимо без высшего образования, полученного в саудовских или в американских и британских университетах.

В 1990–2000-е гг. модернизационный процесс получил более широкую социальную основу – ею стал выпестованный властью разночинный «новый образованный класс». По оценкам Саудовского департамента статистики (конец зимы 2010 г.), более 96 % работающих саудовцев получили образование: 26,8 обладают дипломами об окончании средней школы, 34,4 – дипломами бакалавров. Образованны как работающие мужчины (96,1 %), так и работающие женщины (98,5). 18,4 % работающих мужчин и 55,8 % работающих женщин заняты в сфере науки, техники и гуманитарных дисциплин[92]. Ежегодно не менее 90 тыс. молодых саудовцев и саудовок направляются государством в зарубежные университеты. В Саудовской Аравии действуют 25 высших учебных заведений и 52 региональных технических колледжа[93].

Меняясь, саудовское общество сталкивалось с новыми трудностями. Речь шла об углублении диспропорций в развитии провинций, поскольку государственная политика была ориентирована на то, чтобы направлять основную долю инвестиций в Хиджаз и Эль-Хасу. Этот курс порождал официально признаваемую бедность (что относилось к Неджду и Асиру). Все более ощущался разрыв между *миссией* страны, находившей свое выражение в сложившейся системе образования, где господствует религиозная догма, и требованиями времени, заключавшимися в переходе к «обществу знания и информатики»[94]. В середине 2000-х гг. доля специалистов по «исламским наукам» среди безработных выпускников университетов составила более 70 % (эта специализация выбиралась выходцами из депрессивных районов Неджда, а также племен юга и юго-запада).

Если «новый образованный класс», превращавшийся благодаря Закону о Консультативном совете в третьего игрока на внутрисаудовской сцене, видел во власти инициатора реформ, то его антагонисты – выходцы из стагнирующих регионов начинали борьбу за «возрождение ценностей веры». Политика окрашивалась в тона регионализма: костяк «нового образованного класса» был представлен хиджазцами, их противники – в своем большинстве уроженцы Неджда и Асира.

22 января 2003 г., когда Абдалла ибн Абдель Азиз, в то время наследный принц, принимал группу интеллигентов и предпринимателей, вручивших ему петицию «Видение настоящего и будущего родины», в Эр-Рияде впервые произошло столкновение сил государственной безопасности с теми, кого власть назовет *заблудшей сектой*[95]. Страна вступила в «годы террора», предвозвестником которых были события 1979 г. в Главной мечети Мекки[96]. *Джихадистский салафизм* порождался «расколом корпуса богословов» и «жесткой критикой в отношении королевской семьи представителей его второго и третьего эшелонов, утверждавших, что ее политика противоречит вере, на которой основано государство»[97].

Сторонники *заблудшей секты* утверждали, что правление Аль Сауд нелегитимно потому, что правители отошли от ислама, стоящие же на стороне королевской власти богословы – «дворцовые улемы». Молодые «активисты-законоучители» (прошедшие школу войны в Афганистане, на постсоветском и постюгославском пространстве) осуществляли акции террора и *отлучали от веры* государственных и религиозных сановников[98]. Связь между Аль Сауд и государством отвергалась, социум должен был сплотиться, чтобы искоренить «новшества» и вернуться на путь *благородных предков*, инакомыслие исключалось. Но *заблудшая секта*, представленная властью как аравийское ответвление Аль-Каиды, несла в себе региональные разломы: *джихад* 2004 г. в городах Бурайда и Анайза развивался под лозунгами «самодостаточности» района Эль-Касым; участие выходцев из асирских племенных союзов в антиправительственных выступлениях 2005 г. вытекало из «несоблюдения» Аль Сауд условий заключенной с ними *аль-бейъа*. Только в июле 2011 г. король Абдалла ибн Абдель Азиз заявил

[91] К семье Аль Аш-Шейх принадлежит, в частности, один из наиболее популярных в среде саудовской молодежи поэт и певец Абдель Латыф Аль Аш-Шейх. См. о нем: Аш-Шаир Аль Аш-Шейх ли «Аш-Шарк Аль-Аусат»: шарикат аль-интадж тактуль аль-мавахиб аль-фаннийя (Поэт Аль Аш-Шейх в разговоре с «Аш-Шарк Аль-Аусат»: шоу-бизнес убивает талантливые дарования) // Аш-Шарк Аль-Аусат. 26.12.2014. URL: http://aawsat.com/home/article/251356

[92] Аль-Мамляка: 8,6 мильон насама джумля аль-кувва аль-амиля (Королевство: общая численность рабочей силы 8,6 млн чел.) // Аль-Хайят. 1.03.2010. URL: http://ksa.daralhayat.com/ksaarticle/114181

[93] Хадим Аль-Харамейн: аль-хукума ас-саудийя таамаль аля нашр сакафа хукук аль-инсан (Служитель Двух Святынь: саудовское правительство распространяет культуру прав человека) // Аш-Шарк Аль-Аусат. 29.05.2010. URL: http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&article=571619&issueno=11505

[94] Здесь и далее: Академий саудий янтакид муариди ислях ат-таалим (Саудовский университетский преподаватель критикует противников системы образования) // Аш-Шарк Аль-Аусат. 29.05.2010. URL: http://aawsat.com/details.asp?section=4&article=280468&issueno=9562#.U7G6h1yGjIU

[95] Термин связан с заключительными айятами первой суры Корана – «Открывающая».

[96] Ар-Рашид М. Тарих Аль-Арабийя Ас-Саудийя байн аль-кадим ва аль-хадис. С. 222.

[97] Ибрагим Ф. Ас-Саляфийя аль-джихадийя фи Ас-Саудийя (Джихадистский салафизм в Саудовской Аравии). Бейрут, Дар Ас-Саки, 2009. С. 72–75.

[98] Об этом: Аль-Мураджаат ли аль-машаих Али Аль-Худейр, Насер Аль-Фахд ва Ахмед Аль-Халиди (Раскаяния шейхов Али Аль-Худейра, Насера Аль-Фахда и Ахмеда Аль-Халиди). Эр-Рияд, Визара аш-шуун аль-ислямийя, 2004. С. 3–104.

об «успехе в отражении гадины террора и разрушении ее организационных структур»[99].

Подавляя вооруженное крыло оппозиции, государство не считало возможным идти на сближение с той ее группой, которая в середине 2000-х гг. назвала себя *просветительским движением* (и ответвлением Движения Братьев-мусульман), заявляя о стремлении к союзу с властью. Идеолог этой группы отмечал: «Просветитель стремится преодолеть взгляд на мир как на поле религиозной войны. Для нас важно установление контактов с западными гуманитарными науками. Мы стремимся войти в современный мир»[100]. Его единомышленница писала: «Просветители, провозглашая свободу мнения и веры, не противоречат шариату»[101]. Точка зрения власти была иной: создается «партия», стремящаяся к «недопустимой для общества вестернизации»[102].

В феврале 2011 г. (время «арабской весны») движение институциализировалось: в Эр-Рияде было обнародовано сообщение о формировании Партии исламской уммы. Ее создатели сообщали, что являются «людьми науки и знания [метафора, связанная с богословами], университетскими преподавателями, адвокатами, бизнесменами, писателями и юристами»[103]. Говоря о себе как о «мирной народной партии», они настаивали на том, что только «шариат может быть основой законодательства», а «источником власти – умма». Основатели партии объявили «гарантируемые шариатом права и свободы, включая свободу мнения, достоянием всех граждан», заявляя о приверженности принципам «свободных выборов, опоры на мнение большинства и ротации власти», о «вере в политический плюрализм и право нации формировать правительство». Цель партии – «социальная справедливость, равноправие и равные возможности для всех», «реализация прав женщин и укрепление их роли в обществе», «направляемое мечетью» человеческое развитие.

В начале марта 2011 г. связанное с партией Объединение свободной молодежи призвало «сторонников [опирающейся на шариат] справедливости» выйти на улицы городов и «совершить великий джихад на пути Господа, сказав свое слово неправедному правителю» – в стране должна была начаться *желанная революция*. В обращении ее инициаторов говорилось, что «язык демонстраций и массовых собраний – единственный способ заставить осуществить требования граждан»[104]. *Желанная революция* не произошла: против ее организаторов была мобилизована государственная безопасность и аппарат пропаганды – от имамов мечетей до авторов саудовских печатных изданий.

Пропитанная «демократизмом» риторика Партии исламской уммы не скрывала устремленности к конструированию общества под руководством богословов и к ослаблению (если не к ликвидации) лояльности Аль Сауд. Власть, обвинившая создателей партии в «расколе единства народа», подвергла их репрессиям. Выраженная в этой связи точка зрения правившего тогда монарха была недвусмысленна: «Наш народ – единая партия, а желание создать партию вызывает гнев Господа». Обращаясь к прошлому «просветителей», король Абдалла ибн Абдель Азиз заявлял: «Среди них те, кто ранее пытались сбить наших детей с истинного пути»[105]. Использовавшееся им местоимение *наши* относилось не к родителям молодых саудовцев, а к правителю, чье «единство» с «гражданами» оставалось непоколебимым.

Лейтмотивом же врученного будущему королю Абдалле ибн Абдель Азизу «Видения настоящего и будущего родины» выступало намерение трансформировать страну в «государство институтов, действуя в союзе с монархом»[106]. Абдалла ибн Абдель Азиз осуществил это начинание, провозглашая наступление «этапа реформ». Начало 2000-х гг. вводило в саудовский дискурс термин *либералы*, относившийся к поборникам «обновления, открытости, плюрализма, общественных и личных свобод», но, добавлял сообщавший о них автор, «остававшихся почвенниками»[107], имея в виду их лояльность королю и приверженность

---

[99] Хадим Аль-Харамейн Аш-Шарифейн: Аль-Мамляка наджахат фи тасадди ли афа аль-ирхаб (Служитель Двух Благородных Святынь: Королевство добилось успеха в отражении гадины террора) // Аш-Шарк Аль-Аусат. 24.07.2011. URL: http://www.aawsat.com/detail.asp?section=4&article=632544&issueno=11926

[100] Ад-Дейни Ю. Ат-Танвир аль-ислямий фи Ас-Саудийя: суджаль ас-сукуф аль-мунхафида (Исламское просветительство в Саудовской Аравии: жизнь под низкой крышей) // Кадая аль-ислямийин фи Аль-Халидж. Ат-Танвир, ад-димукратыйя, аль-иъалям (Проблемы исламистов Залива. Просветительство, демократия, информационные ресурсы). Дубай, Марказ Аль-Мисбар, 2011. С. 12–15.

[101] Аль-Мутавва А. Ат-Танвирийун ас-саудийун: инджаз вакиъий ва джадаль назарий (Саудовские просветители: реальные достижения и теоретическая дискуссия). 17 октября 2010. URL: http://www.alarabiya.net/views/2010/07/03/112881.html

[102] Ад-Дейни Ю. Указ. соч. С. 22.

[103] Здесь и далее: Аль-Байян ат-таасисий ли Хизб аль-умма аль-ислямий (Учредительное заявление Партии исламской уммы). Февраль 2011. URL: http://www.islamicommaparty.com/?info=TlRJMUpsTjFZbEJoWjJVbU1TWmhjbUk9K3U

[104] Саура ханин. 11 марс, 6 рабиа аль-ахар (Желанная революция. 11 марта, 6 рабиа аль-ахар). Б/м, б/д. С. 1–5 // Личный архив автора.

[105] Хадим Аль-Харамейн юнаввих би такатуф аль-муватынин ва вахда саффихим (Служитель Двух Святынь призывает граждан к сплочению и единству рядов) // Аль-Хайят. 24.04.2013. URL: http://alhayat.com/home/ksa506441

[106] Руайя ли хадыр аль-ватан ва мустакбилихи (Видение настоящего и будущего родины). Б/м, б/д. С. 1–5 // Личный архив автора.

[107] Аль-Хабиб А.Р. Ман хувва аль-либералий ас-саудий (Кто такой саудовский либерал)? // Аль-Джазира. 10.01.2011. URL: http://www.al-jazirah.com/2011/20110110/ar1.htm

ваххабитской доктрине. Ему не противоречил последователь либерализма, подчеркивавший: «Мы гордимся нашей принадлежностью к исламу, религии справедливости, равенства и свободы, и мы против тех, кто искажает Божественное послание, воплотившееся в Королевстве»[108]. Страта, выпестованная государством, отдавала ему должное.

«Годы террора», ставшие фоном саудовского «этапа реформ», предопределили союз власти и «образованного класса», придав ему форму, отвечавшую интересам государства: осуществлявшиеся реформы могла инициировать только власть (вводившая их в «русло шариата»), расширение числа участников принятия политического решения обусловливалось лояльностью Аль Сауд. Иная постановка вопроса решительно пресекалась: в 2010 г. число политических заключенных в Саудовской Аравии (писателей, университетских преподавателей, гражданских активистов, блогеров, лиц свободных профессий) составило более трех тыс. человек[109].

Казалось бы, «арабская весна» создала условия для пересмотра основ взаимодействия «либералов» и власти. 23 февраля 2011 г. группа Молодежь Фейсбук обратилась к монарху с Заявлением[110], которое начиналось словами: «Мы обращаемся к вам, король-реформатор и Служитель Двух Благородных Святынь! Революции в Тунисе, Египте и Ливии, доказывают, что правители не прислушивались к голосу молодежи, оставаясь далеки от ее чаяний. Но эти события несут анархию, кровопролитие, попрание основ правопорядка»[111]. Нельзя допустить, продолжали авторы заявления, «чтобы негативные последствия революций затронули Королевство», а потому «молодежь призывает Служителя Двух Благородных Святынь провести назревшие реформы»[112]. Суть этих реформ – «пересмотр существующих конституционных актов»: Основного закона правления и Закона о Консультативном совете. В стране должен был возникнуть «избираемый парламент» и обеспечена «свобода функционирования общественных организаций». Авторы «Заявления 23 февраля» настаивали на трансформации «монархии в конституционную» и основанную на «разделении властей», требуя «легализировать партии, отменить цензуру», предоставить политические права женщинам.

К концу лета 2011 г. власть урегулировала отношения с «либералами». Для этого понадобились финансовые инициативы монарха, повышавшие заработные платы работников сферы государственного управления, высшего и среднего образования и учреждений культуры, преследования активистов и частичные уступки – расширение состава Консультативного совета и создание в нем «женской фракции». Отвечавший интересам государства союз власти и «либералов» был сохранен, – выступая 26 сентября 2011 г. с тронной речью в Консультативном совете, король Абдалла ибн Абдель Азиз был жесток: «Осуществляемая нами модернизация взвешена и отвечает исламским ценностям». Далее следовало предупреждение сторонникам «революционного нетерпения»: «Вы можете высказывать ваше мнение, давая советы, как того требует шариат. Тот же, кто выйдет за этот предел, станет нарушителем закона и понесет ответственность»[113].

Вместо заключения: вопрос о «саудовской идентичности»

Возможна ли «саудовская идентичность»?

В 2003 г. оппозиционный публицист склонялся к пессимистическому ответу: «Лояльность политическому режиму, включенность в единую систему судопроизводства и образования содействуют распространению чувства принадлежности к сообществу. Но, – добавлял он, – правящая семья, не уважающая специфику регионов и человеческих групп, скованная неджийским происхождением и ваххабизмом, претендует на то, чтобы быть единственным выразителем идеи саудовской идентичности». В свою очередь, «ригоризм ваххабизма» исключает для него возможность «играть роль культурной составляющей национальной идентичности», а проводимая властью политика отказа от учета интересов региональных и этноконфессиональных сообществ пробуждает «чувство региональной идентичности», а не «принадлежности к государству»[114].

В 2012 г. живущие в стране авторы давали иначе окрашенный ответ на тот же вопрос: «Происходящие в государстве реформы, – писали два молодых социолога, – слишком непродолжительны, а их успех едва ли не во многом зависит от того, как мы определяем нашу сущность». По мнению этих авторов, «в течение многих лет саудовская идентичность опиралась на

---

[108] Аль-Омани Ф.А. Ат-Тайяр аль-либералий ас-саудий (Саудовское либеральное течение) // Ар-Рияд. 8.01.2012. URL: http://www.alriyadh.com/2012/01/08/article698925

[109] Такрир кадая хукук аль-инсан фи Аль-Мамляка Аль-Арабийя Ас-Саудийя (Отчет о проблемах прав человека в Королевстве Саудовская Аравия). Генеральное консульство Соединенных Штатов в Джидде, 2010. URL: http://arabic.jeddah.usconsulate.gov/human-rights-report-2010.html

[110] Имтидад башарий би туль 36 километран (Человеческая цепь длиной в 36 км) // Аш-Шарк Аль-Аусат. 24.02.2011. URL: http://www.aawsat.com//details.asp?section=4&article=609728&issueno=11776

[111] Тасаъуд маталиб аль-ислях фи Ас-Саудийя (Рост требований реформ в Саудовской Аравии) // Аль-Джазира. 24.02.2011. URL: http://www.aljazeera.net/NR/exeres/7429F239-FAD6-45CF-969C-3547A3C9C78C.htm

[112] Здесь и далее: Саудийюн юталибун аль-малик би исляхат (Саудовцы требуют от короля проведения реформ) // Аль-Джазира. 23.02.2011. URL: http://www.aljazeera.net:80/NR/exeres/8492EE30-D3FF-4820-937B-E67286517286.htm?GoogleStatID=20

[113] Би карарейн тарихийейн аль-малик яхджуз макъад аль-маръа би Аш-Шура.

[114] Ар-Рашид Х. Указ. соч. С. 28.

религию и лояльность правящей семье. Сегодня же предпринимаются пока еще слабые попытки создать третью основу идентичности – власть закона, равенство, ради созидания государства институтов». Еще, добавляли они, «неясно, как будет выглядеть эта основа, поскольку мы как общество не пришли к окончательному выводу о том, какой хотим ее видеть»[115].

Годы, разделившие оба суждения, многое изменили: власть предоставила Консультативному совету право законодательной инициативы, в 2005 г. был создан Центр национального диалога, на обсуждение которого выносятся серьезные проблемы развития – отношения с последователями неханбалитских *мазхабов*, положение женщин, ситуация в среде молодежи. В 2008 г. по инициативе правящего монарха возник Центр диалога религий и цивилизаций, создание которого меняло политический дискурс. Выступая в октябре 2010 г., король Абдалла ибн Абдель Азиз говорил: «Саудовская Аравия открыта миру. Мы черпаем вдохновение в Торе, Евангелиях и Коране – Книгах, ниспосланных Господом, поскольку все человечество верит в справедливость, благополучие и мир»[116]. В 2005 и в 2011 гг. прошли выборы в муниципальные советы, повышена общественно-политическая роль предпринимательства, представленного Советом торгово-промышленных палат, возник Антикоррупционный комитет, появились профессиональные организации и «общественный» Саудовский комитет прав человека. В октябре 2006 г. власть Аль Сауд получила законодательную основу – Закон о Комитете принесения клятвы (*аль-бейъа*), положения которого начали претворяться в жизнь не только в связи со смертью Абдаллы ибн Абдель Азиза, но и двух наследников престола – принцев Султана ибн Абдель Азиза и Наефа ибн Абдель Азиза. Институционализация престолонаследия как прерогативы потомков Ибн Сауда завершилась.

«Присваивая» инициативы «либералов», власть создавала «государство институтов». Возникали предпосылки «саудовской идентичности», но в процессе ее конструирования роль власти (сплачивавшей общество, в том числе, и на основе противостояния *заблудшей секте* либо подчеркивания «суннитско-шиитской солидарности») оставалась ведущей. Власть, как отмечалось в ходе работы одной из сессий Центра национального диалога, признавая, что «общественно-региональное многообразие саудовского социума, основывающееся на племенном наследии», не может быть свободно «от трайбалистских и регионалистских представлений», заявляла, что их преодоление – условие «созидания национального единства»[117].

Вступив на трон и обращаясь 23 января 2015 г. «к саудовскому народу и арабо-мусульманской нации», король Сальман ибн Абдель Азиз вновь подчеркивал это обстоятельство: «Мы продолжим наш путь, следуя верным курсом, которым государство идет с момента его создания королем-основателем Абдель Азизом. Мы никогда не откажемся от этого курса: нашей конституцией и впредь будет Книга Господа и Сунна Его Пророка». Говоря о продолжении «верного курса», нынешний монарх имел в виду, в первую очередь, «единство и солидарность народа» и его «неразрывную связь с руководством страны»[118]. Его постановка вопроса естественна: саудовская власть «консервативна», и этот термин уже стал клише политической риторики. Речь может идти только о том, что новое состояние общества созидается из элементов традиции, когда союз власти и улемов остается центральным звеном политической системы, в которую медленно вписываются современные центры влияния, а переосмысление апелляции к религии лишь начинает содействовать перестройке внутренней (и внешней) политики.

Существует ли иной вариант развития? В этом не приходится сомневаться, но «саудовская идентичность» станет реальностью только при условии выхода на арену политической жизни современного общественного слоя. Этот слой должен быть не только способен обрести независимость от консервативно-патриархальной власти, но и позитивно взаимодействовать с ней.

---

[115] Ас-Сануси Р., Бухари И. Аль-Хувийя ас-саудийя аля муфтарак ат-турук // Джаваз дипломасий. 3.07.2012. URL: http://jawazdiblomasy.wordpress.com/2012/07/03

[116] Хадим Аль-Харамейн: наахуз мин Ат-Таура ва Аль-Инджиль ва Аль-Куръан (Служитель Двух Святынь: мы черпаем из Торы, Евангелий и Корана) // Ар-Рияд. 25.10.2010. URL: http://www.alriyadh.com/2010/10/25/article570998.html

[117] Лика аль-хитаб ас-сакафий ас-саудий ас-салис «Аль-Кабалийя ва аль-минтакийя ва ат-таснифат аль-фикрийя ва асаруха аля аль-вахда аль-ватанийя» (Третья встреча, посвященная саудовскому культурному дискурсу «Влияние трайбализма, регионализма и идейного размежевания на национальное единство»). Джидда, 28–29 декабря 2010 (Сайт Центра национального диалога имени короля Абдель Азиза. URL: http://www.kacnd.org/intellect.asp).

[118] Аль-Малик Сальман бен Абдель Азиз: саназылль мутамассикин би ан-нахдж аль-кавим (Король Сальман ибн Абдель Азиз: мы будем следовать верным курсом) // Аль-Хайят. 23.01.2015. URL: http://alhayat.com/Articles/6983294

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Сверхмногообразие современного мира

По прочтении этой книги, написанной двадцатью авторами на материале шестнадцати государств, расположенных в разных частях света, становится ясно, что государство-нация было и остается лишь одной из возможных моделей государственно-политического устройства. Представления об универсальности этой модели и возможности ее реализации вне пространственно-временных границ Европы Нового времени оказались сильно поколебленными: «Та эпоха, в которую экономическое развитие было неотделимо от "национальных экономик" ряда развитых территориальных государств, находится между двумя по существу своему транснациональными периодами»[1].

Сегодня государственные границы, таможни, торговые пошлины, национальные валюты и прочие атрибуты национальных государств ставятся под сомнение существованием транснациональных корпораций, слиянием банков, делокализацией производств и трансграничным перемещением рабочей силы. На смену национальным экономикам приходит «мир-экономика»[2]. Глобальный экономический кризис 2008 г. – это «первый кризис глобализированного имущественного капитализма в XXI в.»[3], в котором одни обвиняют рыночную экономику, а другие – государство. «Попытки пересмотра роли государства не прекращаются с 1970–1980-х годов и не прекратятся никогда: поскольку государство играет в экономической и социальной жизни центральную роль, которую оно приобрело в послевоенные десятилетия, вполне нормально, что эта роль постоянно обсуждается и ставится под вопрос»[4].

Деятельность надгосударственных экономических и политических структур ослабляет государственный суверенитет, навязывая государствам модели экономического развития, ограничения социальных расходов, вовлекая их в различные организации свободной торговли – при этом богатые страны решают свои проблемы за счет бедных и развивающихся стран. В результате последние оказываются не в состоянии обеспечить собственному населению социальную защиту и качественные государственные услуги, что подрывает гражданскую лояльность и способствует выстраиванию альтернативных (в частности, мафиозных) механизмов перераспределения благ, урегулирования конфликтов и поддержания справедливости. Но и развитые государства-нации не выполнили взятых на себя обязательств обеспечения гражданского равенства, имущественное же неравенство не только не сокращается, но существенно растет. Сворачиваются социальные программы, множится безработица, углубляется пропасть между богатыми и бедными, в которую «проваливается» еще недавно благополучный средний класс. Авторитет политических партий и государственных лидеров падает под тяжестью обвинений в коррупции и неумеренном обогащении. В последние годы становится очевидно, что государство далеко не всегда может и гарантировать безопасность в собственных границах.

Глобализация не только подорвала суверенитет существующих государств, но и поставила под сомнение саму модель государства-нации, основанную на демократическом принципе участия граждан в управлении. Становление единой Европы и создание надгосударственных институтов привели к упадку демократии, пренебрежению принципом народного представительства. Открытое волеизъявление граждан все чаще заменяется ни к чему не обязывающими «консультациями», важнейшие вопросы решаются в Брюсселе без учета мнения населения, сфера ответственности и самостоятельности национальных государств постоянно сужается. Поэтому нарастающие центробежные тенденции (как региональный сепаратизм, так и евроскептицизм) следует рассматривать в первую очередь как экономико-политическую стратегию, направленную на смещение принятия решений на более низкий уровень, на возвращение утраченных рычагов влияния, а не как проявление культурного национализма. Не случайно флагманами евроскепти-

[1] Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 г. СПб.: Алетейя, 1998. С. 43.

[2] Пикетти Т. Капитал в XXI веке. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. С. 469.

[3] Там же. С. 471.

[4] Там же.

цизма и внутригосударственного сепаратизма являются богатые страны и регионы-доноры (Великобритания, Шотландия, Каталония).

Связь между индивидом и государством в значительной мере утратила эксклюзивный характер: постоянно проживающие иностранцы и экспатрианты, временные трудовые мигранты и беженцы, обладатели двойного гражданства и нелегалы – все это люди с множественной лояльностью, причем не обязательно с более выраженной к стране проживания. Появилась большая прослойка людей, перемещающихся по миру в поисках новых впечатлений и ощущений и «свободных от обычных обязательств, налагаемых гражданством: они не платят налоги и не участвуют в демократической жизни своих стран»[5]. Сказанное можно отнести к глобальной экономической элите – так называемым «космократам»; менеджменту транснациональных корпораций, высшему слою артистов и ученых, профессиональным путешественникам и фрилансерам. Это – зачастую «идейные космополиты»[6], ощущающие себя гражданами мира. Но космополитизм может характеризовать и далекие от элит социальные слои, прежде всего – трудовых мигрантов и беженцев. Очевидно, что в глобальном масштабе первая категория «космополитов», обычно не привлекающая пристального внимания исследователей, меняет привычное мироустройство не в меньшей мере, чем вторая.

По мнению А. Аппадураи[7], мы живем сегодня не в однополярном, как может показаться, а в полицентричном мире: надгосударственные, глобальные институты власти, бизнеса и гражданского общества (неправительственные и благотворительные организации, число которых стремительно растет), а также трансграничные религиозные объединения, в том числе экстремистского и фундаменталистского толка, и террористические сети все более заметно влияют на определение векторов развития различных сфер жизни, а рычаги управления все больше сосредоточиваются не в руках национальных политических элит, а в руках элит экономических и финансовых, космополитичных по своей природе.

В культурном отношении государства-нации нового тысячелетия описываются уже даже не термином «многообразие», но «сверхмногообразие». Предложивший этот термин применительно к Великобритании С. Вертовек[8] связывает новый феномен с изменением с начала 1990-х гг. характеристик миграционных потоков, среди которых следует особо отметить расширение их географии за счет вовлечения новых государств, не разделяющих с принимающей страной общее колониальное прошлое и, как следствие, язык и культурные референции. Речь идет, в частности, о выходцах из Восточной Европы и бывшего СССР, Турции, Греции, Сомали. Всего, по данным десятилетней давности, только в Лондоне жили выходцы из 179 стран. Аналогичные процессы происходят и в других принимающих государствах. Сверхмногообразие, отмечает Вертовек, порождает новые конфигурации прежде известных феноменов, таких как неравенство и расовые предубеждения. В частности, он выделяет три формы расизма: со стороны постоянного населения в отношении приезжих; со стороны «старых», традиционных меньшинств в отношении недавних иммигрантов и между различными группами иммигрантов. Сверхмногообразие делает более тесными и регулярными контакты между разными категориями населения, причем эти контакты не обязательно ведут к преодолению взаимного недоверия и предубеждений, как считают некоторые социальные психологи, но могут, напротив, порождать вражду и конкуренцию.

Глобализация подрывает и еще одну фундаментальную основу государства-нации – его неразрывную связь с территорией. Тем самым нарушается уравнение: нация = государство = (суверенный) народ[9]. Сегодня, когда национальные территории во всех направлениях пересекают разнородные человеческие, информационные, товарные, финансовые и иные потоки, «они превратились из упорядоченных и ограниченных целостностей в проницаемые социальные пространства», что противоречит самому образу государства-нации как «отдельного и уникального воображаемого сообщества»[10]. Мир все больше становится транснациональным: производственные, культурные, семейные, дружеские связи завязываются и действуют поверх границ, «локальные и глобальные процессы все сильнее влияют друг на друга, зачастую независимо от межгосударственных взаимодействий»[11].

Тем не менее национальные государства пытаются сохранить свою политическую и культурную идентичность и защитить свою территорию от посягательств как «сверху», так и «снизу». Отсюда такие явления, как евроскептицизм, возвращение контроля на внутренних границах, разговоры о выходе из зоны евро. В одном ряду с ними вердикт Конституционного суда Испании, приостановивший действие резолюции о независимости Каталонии, жесткое заявление французского премьер-министра М. Вальса после недав-

[5] Lasch C. The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy. W.W. Norton & Co, 1995. P. 46.

[6] Vertovec S. Fostering cosmopolitanisms: a conceptual survey and a media experiment in Berlin // ESRC Transnational Communities Research Programme. Working Papers 2K–06. URL: www.transcomm.ox.ac.uk

[7] Appadurai A. Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation. Paris: Payot, 2015. P. 242.

[8] Vertovec S. Super-diversity and its implications // Ethnic and Racial Studies. 2007. 30 (6). P. 1024–1054; Vertovec S. Super-diversity. London and N.Y.: Routledge, 2014.

[9] Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 г. С. 33.

[10] Ien Ang M. Between Nationalism and Transnationalism: Multiculturalism in a Globalizing World. Institute for Culture and Society Occasional Paper 1.1 University of Western Sydney. November 2010. P. 2.

[11] Appadurai A. Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation. Paris: Payot, 2015. P. 242.

ней победы националистов на региональных выборах на Корсике о нерушимости территориальной целостности государства и, конечно, попытки ограничить приток мигрантов в европейские страны.

В свою очередь, стремление Каталонии и Корсики обрести статус национальных государств, который видится необходимой гарантией для сохранения и развития территориального сообщества, его культуры и идентичности, также свидетельствует о сохраняющейся влиятельности модели государства-нации. Граждане, уставшие от неопределенности и недовольные снижением уровня и качества жизни, сами нередко требуют «возвращения государства», понимая под этим социальное государство, чья задача – перераспределение ресурсов и обеспечение определенных стандартов (в частности, в сфере образования и здравоохранения) для всего населения.

И все же многие исследователи говорят о том, что государства-нации доживают свой век, они более не способны монополизировать общественные лояльности и уступают место новым, менее централизованным сложным постнациональным – а не просто мультинациональным или транснациональным – социально-политическим образованиям[12]. «Вполне вероятно, – пишет Аппадураи, – что новый постнациональный порядок будет не системой, состоящей из однородных элементов (как нынешняя система национальных государств), а взаимодействием разнородных элементов – таких, как общественные движения, профессиональные сообщества, группы по интересам, неправительственные организации, вооруженные формирования, судебные системы [...] В краткосрочной перспективе в этом новом мире, вероятно, неизбежны проявления варварства и насилия, но в долгосрочной [...] станет ясно, что культурная свобода и справедливость вполне могут обойтись без всеобщего униформизма государства-нации»[13].

С этой точкой зрения согласны и ряд авторов этой книги. Так, Д.М. Бондаренко полагает, что «в постиндустриальном и постсовременном глобальном мире нас ждет появление на свет и постнационального государства, одним из оснований которого будет отказ от национального суверенитета (но не политической независимости) как главного атрибута государства в пользу трансгосударственных институтов управления. Параллельно будет формироваться и глобальная транснациональная культура, не упраздняющая, но объединяющая культуры национальные». С.В. Соколовский констатирует, что «углубление и рост масштаба процессов глобализации затрудняют аналитическое различение и разведение национальных и транснациональных факторов, что, в свою очередь, ставит под вопрос адекватность исследований национализмов и культур в качестве сугубо локальных феноменов и привлекает внимание исследователей к транснациональным явлениям и транскультурным процессам, в том числе и в сфере национального самосознания». В этом новом контексте мира, «уже признанного постнациональным» (С.В. Соколовский), или мира, где нации могут начать жить отдельной от государств жизнью (эту перспективу предвидит, в частности, А. Дьеккофф[14]), представляется разумным предложение отказаться от «методологического национализма»[15] – аналитической перспективы, рассматривающей государства и «культуры» как онтологические целостности и оперирующей категориями общин, а не индивидов.

Отказаться от методологического национализма

В то время как научный и общественный дискурс по-прежнему оперирует привычными категориями «нации», «народа», «расы», «этноса» для описания социальных отношений и процессов, в том числе для объяснения неравенства; в то время как государства-нации и межгосударственные отношения остаются естественной и легитимной аналитической рамкой для размышлений о мировой политике, предполагая наличие «национальных интересов», «национальных альянсов» и «национальных противоречий», описанные выше перемены (глобализация, нарастание многообразия, транснационализм) выдвигают на первый план другие формы взаимодействия, другие основания солидарности, формируют новые, подвижные и ситуативные границы, новые конфигурации центра и периферии, ставят на повестку дня новые проблемы. «Ядро населения больше не формируется в рамках эмоционального, идеологического понятия “народ”, – пишет М. Боммес. – Оно во все большей мере определяется конкурентоспособностью и успешностью индивидов... Из таких достойных и успешных формируется политический центр. Семантика национальной солидарности утратила для этой части населения свой смысл и ценность. Однако отношение “достойных” к государству по-прежнему основывается на классическом обмене отношений лояльности индивидов на государственную поддержку и охрану»[16].

[12] Appadurai A. Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation. Paris: Payot, 2015. P. 243.

[13] Ibid. P. 60.

[14] Diekhoff A. La nation dans tous ses états. Les identités nationales en movement. Paris: Flammarion, 2000.

[15] Glick Shiller N. A Global Perspective on Transnational Migration: Theorizing Migration without Methodological Nationalism // eds. R. Bauböck, T. Faist. Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods. Amsterdam University Press, 2010. P. 115–129; Малахов В.С. Интеграция мигрантов: концепции и практики. М.: Мысль, 2015.

[16] Боммес М. Международная миграция и дерегуляция коллективных форм социальной идентичности в национальных государствах // Миграция и национальное государство / под ред. Т. Бараулиной и О. Карпенко СПб.: ЦНСИ, 2004. С. 147–173.

Авторы этой книги тоже приходят к выводу о целесообразности поиска нового языка для описания и анализа культурной сложности. Так, В.С. Малахов полагает, что культурное разнообразие современной России «обусловлено не только и не столько полиэтническим и мультиконфессиональным составом ее населения, сколько пространственной неоднородностью. Специалисты по социальной географии называют этот феномен многоукладностью». Что же до культурной гомогенизации современных обществ, то она происходит «отнюдь не на основе некоей «этнической традиции», а под влиянием культурной гегемонии города и его универсальных (космополитичных) поведенческих образцов». Ю.В. Бучатская справедливо замечает, что культурная сложность современных европейских обществ проявляется не в культурных различиях между «этносами» или религиями, а в многообразии стилей жизни: люди «одного круга», пусть и имеющие разное происхождение, будут ближе и понятнее друг другу, чем рожденные в одной стране, говорящие на одном языке и исповедующие одну религию, но принадлежащие к разным стилям жизни (взаимно неприемлемым или непонятным).

Возможно, – согласимся с С.В. Соколовским, – сегодня пришло время выйти за рамки изучения культурного многообразия отдельных наций и обратить внимание на «культурное многообразие региональных рынков, или зон влияния конкретных транснациональных корпораций, политических, экономических и военных блоков», или на культурные противоречия внутри этих корпораций и блоков. Настоятельно необходимо также более активное изучение механизмов формирования и деятельности транснациональных и сетевых сообществ, неправительственных и международных организаций – всех тех альтернативных форм социальности, которые существуют уже сегодня наряду с национальными государствами, взаимодействуя с ними, опираясь на них или подрывая их основы.

О возможности глобального нормативного синтеза

Однако существует, в том числе и среди авторов данного труда, несколько иная точка зрения на судьбу нации и государства в условиях сверхсложности современного мира. Один из редакторов и авторов книги писал в 1999 г., что сами по себе концепты «государства-нации», «нации-государства» или «национального государства» являются взаимно неразличимыми и даже излишними. При всем разнообразии стран по размерам и весу в мироустройстве, а также по типологическим различиям устройства, практики категоризации собственного населения и основам солидарной идентичности, государство есть государство, и обозначать его как «национальное» или «многонациональное» – все равно, что придавать ему обозначение цвета («голубое», «коричневое» и т. п.). В равной мере это касается и понятия «нация», которое представляет собой категорию политической практики, но никак не категорию научного анализа, и содержание которой исторически менялось, как и ее современные варианты. Тогда же, исходя из того, что за исключительное обладание правом называться нациями состязаются две формы социальных группировок людей – государственные и этнические сообщества, было предложено: или все эти соискатели могут называть себя нациями, если это продолжает иметь значение в современной политике, или никто («нулевой вариант» выхода из смыслового тупика), но у государственных сообществ имеется на это не меньше, а даже больше оснований[17]. Такая возможность двойного смысла сейчас принята в мировой науке и в общественной практике, включая и Россию, но дебаты по этому поводу не закончены.

Как показывает наш коллективный труд, научное обществознание открывает все новые стороны социального и этнокультурного бытия, а именно, что сам современный мир с его всеохватными и взаимопроникающими системами, структурами и сообществами становится «постнациональным» с точки зрения невозможности установления единой номенклатуры схожих по культуре и по доминирующей форме идентичности сообществ. Также невозможно обнаружить нации идеального типа: с равными полноправными гражданами, без отрицателей статус-кво, диссидентов и сепаратистов, которые не признают утверждаемую идею нации или формулируют альтернативную версию. Даже, казалось бы, в успешных, с точки зрения гражданско-политического «нациестроительства», странах у части населения приоритетными могут быть или партикулярно-этнические, или религиозные, или регионально-местные лояльности (идентичности).

В публикуемых главах таких примеров много, но приведем еще несколько. Недавний опрос в канадском Квебеке показал, что в то время, как 60 % представителей молодого поколения отвергают сепаратизм, только 30 % из них ощущают сильную связь с Канадой как страной. «По сути, Квебек является хозяином в собственном доме, – пишет Майкл Игнатьефф, известный канадский политик с русско-английскими этническими корнями, родители которого похоронены в Квебеке. – И если Квебек отделится, то я буду чувствовать себя разрезанным на две части. Именно по этой причине моя вера в многонациональные, мультиэтничные государства, не только в Канаду, но и в Великобританию, Испанию, бывшую Югославию и нынешнюю Украину всегда была окрашена особым эмоциональным чувством. Для меня эти государства показывают, что люди, которые говорят на разных языках, исповедуют разные религии и наследовали болезненно противоречивые версии прошлого, могут иметь общие институты и вместе защищать демократические свободы»[18]. Довольно значимая доля населе-

[17] Тишков В.А. Забыть о нации: Постнационалистическое понимание национализма // Вопросы философии. 1999. № 1; а также: Он же. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003. С. 134–174.

[18] Ignatieff M. Sins of Separatism // Financial Times. 27 June, 2014.

ния во многих странах в наборе своих привязанностей (идентичностей) не ставит на первое место страновую лояльность, отдавая предпочтение этнической, религиозной или местно-региональной идентичностям. Это имеет место среди шотландцев в Шотландии, ольстерцев в Северной Ирландии, сардинцев и тирольцев в Италии, каталонцев и басков в Каталонии. В Соединенном Королевстве в целом среди почти миллиона поляков большинство не считают себя британцами, хотя имеют гражданство этой страны. Все это совсем не означает, что всех этих современных наций не существует или они пребывают в процессе своего строительства. Это означает, что само представление о нации сегодня не связано со строгой монокультурностью, как это виделось классическим нациестроителям. Можно также вести речь о разной степени выраженности общенационального патриотизма и успешности усилий в обеспечении гражданской солидарности, но только не о том «есть или нет нации».

Как показывает обзор по регионам мира с молодыми или новыми нациями, или же по странам, где пытаются заимствовать концепт нации для радикально «неевропейской» ситуации (Азия и мусульманский Восток), то здесь наблюдаются самые разные степени успеха или неуспеха в его использовании для укрепления государства на основе «единой нации» или, наоборот, для разрушения общего пространства в целях «национального самоопределения». Но ясно, что сами государства существуют (с нацией, без нации или со многими нациями), ибо есть более важное условие их легитимности – это наличие постоянного населения. А вот каков его состав и какие в нем групповые водоразделы и объединяющие линии, не говоря уже о характере самой идеи народа-нации, то здесь царит разнообразие и несводимость к неким общим формулам.

Отметим в заключение, что упорными поисками новых идентичностей (точнее – нациестроительством), как правило, на основе «самоопределившейся нации» (точнее – национализма) были заняты фактически все страны, образовавшиеся после распада СССР, Югославии и Чехословакии[19]. По иронии и по мало понятным причинам в постсоветском нациестроительстве был использован преимущественно советский концепт нации как общности, синонимичной доминирующей этнической группе, т. е. «править бал» стали представители так называемой титульной этнонации. Одержимость нациестроительством на этнической основе дала свои стабилизирующие результаты в тех странах, где сама «титульная нация» фактически составляла все население государства и где таким образом границы этнонации и нации-сограждан-ства фактически совпадали (Армения, Азербайджан, Туркменистан, Таджикистан, Словения, Македония, Сербия, Чехия, Словакия). Там, где в рамках новых стран оказались группы меньшинств, не желающие растворяться в титульности, представители этих групп третировались или откровенно подавлялись (страны Балтии, Грузия, Кыргызстан, Узбекистан, Босния и Герцеговина, Хорватия). Там, где после распада получились де-факто двухобщинные государства или государства со значимыми культурно отличительными группами, концепт этнотитульного нациестроительства натолкнулся на внутреннее сопротивление и по этой причине – на невозможность его реализации. Одни из такого рода стран (Казахстан, Латвия) стали делать некоторые шаги в пользу гражданской полиэтничной нации, в других нежелание изменить формулу нациестроительства привело к внутренней напряженности и даже к открытому конфликту (Молдова, Грузия, Украина)[20].

В Российской Федерации за основу нациестроительства были выбраны: в государственном устройстве – федерализм, территориальные и экстерриториальные (культурные) автономии, а в сфере национального самосознания – концепт российской гражданской нации и общероссийский патриотизм[21]. В результате неровных, наивно не понимаемых и намеренно оспариваемых усилий ведущих академических ученых и политиков (включая российских президентов) за 25 лет существования новой России на место советской идентичности пришла в качестве доминирующей общероссийская идентичность «я – россиянин». Подавляющее большинство населения ставит ее на первое место среди других форм своей идентичности (этнической, религиозной, региональной) и только в некоторых республиках страновая (национальная) идентичность уступает первое место или разделяет его с этнической (этнонациональной) идентичностью[22]. Материалы общероссийских со-

[19] См.: Национализм в поздне- и посткоммунистической Европе: в 3 т. / под общ. ред. Э. Яна. М.: РОССПЭН, 2010; Kolsto P. Political Construction Sites: Nation-building in Russia and the Post-Soviet States. Boulder. Colo, Westview press, 2000.

[20] См.: Этническая политика в странах Балтии / под ред. В.В. Полещука, В.В. Степанова. М.: Наука, 2013; Хоперская Л.Л. Нетитульная судьба: российские соотечественники в Центральной Азии. М.: Московское бюро по правам человека, 2013; Маркедонов С. Турбулентная Евразия. М.: Московское бюро по правам человека. 2010.

[21] См.: Тишков В.А. Российский народ: история и смысл национального самосознания. М.: Наука, 2013. См. также: Федерализм и этническое разнообразие в России. Сб. статей / под ред. И. Бусыгиной, А. Хайнеманн-Грюдера. М.: РОССПЭН, 2010; Вектор идентичности на постсоветском пространстве. Материалы международного круглого стола. Ростов-на-Дону, 2007.

[22] Российская нация: становление и этнокультурное многообразие / под ред. В.А. Тишкова. М.: Наука, 2011; Российская идентичность в Москве и регионах / под ред. Л.М. Дробижевой. М.: МаксПресс, 2009; Горшков М.К. Российское общество как оно есть (опыт социологической диагностики). М.: Новый хронограф, 2011; Российская нация и общественное развитие России в современных условиях / под ред. А.-Х.А. Султыгова, В.А. Тишкова, А.В. Федякина. М.: ГБУ МДН,

циологических исследований (Институт социологии РАН, Левада-центр, Европейские социальные исследования – ESS и другие) о соотношении и содержании российской и этнических идентичностей за последние два десятилетия показывают, что в 1990-е гг. и в начале 2000-х гг. у граждан России преобладало ощущение связи с людьми своей национальности, доминировала этническая идентичность. Но и российская идентичность утверждалась исторически довольно быстро. В 2002 г. она была зафиксирована у 63 % населения. В 2006 г. 65 % опрошенных идентифицировали свою общность с гражданами России. В 2011 г., определяя свою идентичность, уже 95 % респондентов (по данным Института социологии РАН) в той или иной степени идентифицировали себя как «граждане России», из них 72 % ощущали свою общность с гражданами России как приоритетную форму своей идентификации. К 2011 г. российская идентичность стала самой распространенной среди наиболее значимых идентичностей, а ощущение связи с гражданами страны – наиболее сильным[23]. Но подлинный прорыв в динамике российской идентичности произошел после успешно проведенных зимних Олимпийских игр в Сочи в 2013 г. и присоединения Крыма к России в 2014 г. Если кого-то интересуют моменты «рождения нации», то именно эти две даты завершили процесс утверждения общероссийского национального самосознания на обломках старой советской и на недавно актуализированных этнических идентичностях. Следует отметить, что показатели выраженности общенационального самосознания в России не уступают аналогичным показателям по большинству стран мира, где производятся такие замеры.

Если по итогам нашего и других современных исследований снимается с повестки вековой вопрос «что есть нация?» в пользу «множественного синонима с плавающими обозначениями» (выражение Клифорда Гирца), тогда как все-таки быть с «национальным государством» и является ли мнение о его «закате» решением научной проблемы? Среди ученых и политиков есть и немало тех, кто не считает, что на горизонте человеческой эволюции появились какие-то социальные коллективы, которые приходят на смену государствам и способны взять на себя их функции обеспечения порядка, безопасности и развития. Как отмечает известный исследователь национализма Майкл Манн, «сегодня и в обозримом будущем специфические объединения капитализма с национальными государствами, особенно наиболее развитыми, будут победно шагать по большей части планеты. В менее развитом мире состояние государств разнообразно. Некоторые из них находятся в кризисе, и есть несколько таких, которые уже угасают. Переживаемый ими кризис – это кризис не постсовременности, а недостаточной современности. Те страны, где нет эффективных наций-государств, многое бы отдали за то, чтобы их построить. Нация-государство сегодня не правит бал, но и не выходит из употребления ни в качестве реальности, ни в качестве идеала»[24].

Насчет «правителей бала» следует заметить, что далеко не бизнес-корпорации, не международные организации и не НПО определяют траектории современного развития. Образование, профессиональная культура и даже «не имеющая границ» наука существуют и поддерживаются в рамках национальных государственных институтов и за счет страновых налогоплательщиков. Системы здравоохранения, социальных служб защиты и поддержки – это также государство. Но самое важное – это определение именно государством правовых норм человеческого общежития, от правил дорожного движения до наказания за насилие и другие формы девиантного поведения личности или группы. Государства, при наличии склонности к соперничествам, экспансии или изоляционизму, тем не менее, обеспечивают безопасность граждан от внутренних и внешних угроз, включая противодействие международным террористическим сообществам. Даже в сфере экономики, где, казалось бы, правит бал «невидимая рука» рынка, налицо данные, опровергающие предположения об отмирании государства и размывании суверенитета. Так, например, в условиях мирового финансового кризиса 2008–2010 гг. именно политика ведущих государств позволила справиться с кризисом.

Выполненное российскими учеными исследование на тему «Россия в полицентричном мире» также пришло к выводу, что «в обозримой перспективе значение института государства в международных отношениях будет увеличиваться, функции государства будут множиться, а их внутристрановая и трансграничная направленность – теснее переплетаться между собой». Эти же авторы считают, что траектории нового полицентричного мира во многом будут определяться «внутренней организацией взаимодействия в верхней, наиболее дееспособной группе государств», а само понятие полицентричного мира означает лишь «ограниченную группу государств, вхождение в которую будет определяться реальной дееспособностью государства в своей стране, в сопредельных с ней регионах и в мире»[25]. А вот с последним суждением есть смысл поспорить, ибо его авторы мыслят будущий мир избирательно-элитистски, явно полагая, что России в этой «ограниченной группе государств» отведено заведомо одно из первых мест. Кроме того, в этом

2011; Барышная Н.А. Нациестроительство: региональный уровень. Саратов, 2013.

[23] 20 лет реформ глазами россиян / под ред. М.К. Горшкова. М., 2011. См. также: Дробижева Л.М. Этничность в социально-политическом пространстве Российской Федерации. М., 2013.

[24] Манн М. Нации-государства в Европе и на других континентах: Разнообразие форм, развитие, неугасание // Нации и национализм / пер. с англ. и нем. М., 2002. С. 408–409.

[25] Россия в полицентричном мире / под ред. А.А. Дынкина, Н.И. Ивановой. М.: Весь мир, 2011. С. 149–156.

заключении о будущих избранных «правителях бала» содержится антитеза основному посылу нашего труда о возрастающем усложнении современного мира, в том числе и за счет возрастающего плюрализма и многовариантности.

Здесь есть фундаментальный вопрос: будет ли сохраняющий свою первичную значимость мир государств воспроизводить их опасное, в том числе блоковое соперничество, а также делить народы (нации) на богатых носителей нормативных культур и ценностей и бедных подражателей и завистливых изгоев – или же усложнение включает в себя разрушение иерархичности и неравенства существующего миропорядка и, как считают некоторые эксперты, рождающийся «сложный социум проявляется в увеличивающейся альтернативности общественного развития и историчности любой модели развития»?[26] Думается, авторам данного труда удалось не только показать культурную сложность современных наций, но и выйти на такие общие выводы, как ограниченность самой метакатегории «нация», ее историческое, социально-политическое и региональное своеобразие и в то же время сохраняющуюся почти глобальную значимость самой процедуры нациестроительства. За этой значимостью, которая порождает конфликты разного уровня, стоит стремление человеческих сообществ создавать, сохранять и защищать свои легитимность и суверенность в форме государств, которые продолжают играть ключевую роль в сохранении культурных различий на внутригосударственном и тем более – на трансгосударственном уровне. Или все-таки можно довериться следующему размышлению известного итальянского социолога Амитаи Этциони: «В настоящее время происходит зарождение глобального нормативного синтеза... и такой синтез создает благоприятные условия для реализации ряда конкретных принципов, а именно – встраивания партикуляризма в рамки универсализма, укрепления мягкой силы, плотного (но не тотального) нормативного контроля, сдержанности в действиях, а также разумного ограничения рыночной свободы»[27]. Для ответа на этот вопрос о новом глобальном синтезе необходимо еще одно коллективное исследование.

В.А. Тишков, Е.И. Филиппова

[26] Кравченко С.А. Становление сложного общества: к обоснованию гуманистической теории сложности. М.: Изд-во МГИМО, 2012. С. 36.

[27] Амитаи Этциони. От империи к Сообществу: новый подход к международным отношениям / пер с англ. М.: Ладомир, 2004. С. 288.

ОБ АВТОРАХ

Бондаренко Дмитрий Михайлович – чл.-корр. РАН, д. и. н., профессор РАН, зам. директора Института Африки РАН. *E-mail: dbondar@hotmail.com*

Бучатская Юлия Валерьевна – к. и. н., ст. научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург. *E-mail: julia.butschatskaja@yahoo.de*

Дикко Эли Талиб – аспирант Института Африки РАН. *E-mail: edicko@mail.ru*

Закурдаев Алексей Александрович – к. и. н., научный сотрудник ИЭА РАН. *E-mail: zhongguo56@mail.ru*

Караваева Дина Николаевна – к. и. н., научный сотрудник сектора этноистории Института истории и археологии УрО РАН. *E-mail: dina.karavaeva@bk.ru*

Коваль Татьяна Борисовна – д. и. н., профессор факультета мировой экономики и мировой политики Национального исследовательского университета Высшая школа экономики. *E-mail: t.b.koval@yandex.ru*

Косач Григорий Григорьевич – д. и. н., профессор кафедры современного Востока факультета истории, политологии и права Историко-архивного института РГГУ. *E-mail: g.kosach@mail.ru; g.kosach@mail.ru*

Малахов Владимир Сергеевич – д. полит. н., профессор, директор Центра теоретической и прикладной политологии Института общественных наук РАНХиГС, преподаватель Московской высшей школы социальных и экономических наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН. *E-mail: vmalachov@yandex.ru*

Мамедова Людмила Константиновна – к. полит. н., ст. научный сотрудник Центра евроатлантических и оборонных исследований РИСИ. *E-mail: maklmi@mail.ru*

Мартынова Марина Юрьевна – д. и. н., директор Института этнологии и антропологии РАН. *E-mail: martynova@iea.ras.ru*

Мещеряков Александр Николаевич – д. и. н., профессор Института восточных культур и античности РГГУ; профессор Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС. *E-mail: meshtorop@mtu-net.ru*

Мохов Николай Валерьевич – к. полит. н., представитель Государственной корпорации «Ростех» в Эфиопии. *E-mail: n-mokhov@yandex.ru*

Мохова Ирина Михайловна – к. полит. н., руководитель ТАСС–ДОСЬЕ. *E-mail: Irina-mokhova@yandex.ru*

Остроух Ирина Германовна – к. и. н., ст. научный сотрудник Центра европейских и американских исследований Института этнологии и антропологии РАН. *E-mail: ira_ostroukh@mail.ru*

Скворцова Елена Львовна – д. ф. н., ведущий научный сотрудник отдела сравнительного культуроведения Института востоковедения РАН. *E-mail: squo0202@mail.ru*

Соколовский Сергей Валерьевич – д. и. н., главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, главный редактор журнала «Этнографическое обозрение». *E-mail: sokolovskiserg@gmail.com*

Тишков Валерий Александрович – академик РАН, научный руководитель Института этнологии и антропологии РАН. *E-mail: valerytishkov@mail.ru*

Филатова Ирина Ивановна – д. и. н., профессор Национального исследовательского университета Высшая школа экономики. *E-mail: ifil@mweb.co.za*

Филиппова Елена Ивановна – д. и. н., главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, зам. главного редактора журнала «Этнографическое обозрение». *E-mail: elena_filippova89@yahoo.fr*

Филиппов Василий Рудольфович – д. и. н., ведущий научный сотрудник Института Африки РАН. *E-mail: fvr@rambler.ru*

Содержание

Тишков В.А. Введение ... 3

Часть 1. Общие проблемы – разные подходы

Тишков В.А. Усложняющее разнообразие: как его понимать и упорядочить ... 7
Филиппова Е.И. Нации, государства и культура ... 19
Соколовский С.В. Онто-логики национального: культурная сложность национальных сообществ и проблемы ее категоризации ... 35

Часть 2. Старые нации в новом мире

Коваль Т.Б. Современная Испания: в лабиринте идентичностей ... 57
Мамедова Л.К. Современный британский мультикультурализм как политический вызов ... 78
Караваева Д.Н. 3D–Englishness, или Современный дискурс идентичности англичан ... 96
Бучатская Ю.В. Национальная идентичность в Германии: регионализм / национализм / стили жизни ... 115
Мохов Н.В., Мохова И.М. Рост популярности идей национализма в Европе (на примере французского Национального фронта) ... 133
Филиппова Е.И., Филиппов В.Р. Культурные ориентиры населения Гваделупы: между Европой, Африкой и Америкой ... 157
Остроух И.Г. Австралия – государство культурного многообразия и коллективной идентичности ... 176

Часть 3. Новые нации на обломках старого мира

Малахов В.С. Нация и культурное разнообразие в имперской, советской и постсоветской России ... 190
Мартынова М.Ю. Босния и Герцеговина: коллизии идентичностей ... 203
Бондаренко Д.М. Постколониальный мир: формирование наций и историческое прошлое ... 224
Мохов Н.В. Алжирское государство-нация: от хрупкого «монолита» к конфликтному многообразию ... 241
Филиппов В.Р., Дикко Э.Т. Мали на пути к национальному единству ... 274
Филатова И.И. Печальный конец «южноафриканского чуда». «Расовая трансформация» в ЮАР ... 295

Часть 4. Восточные варианты культурной сложности

Закурдаев А.А. Национальная идентичность как продукт управляемых этнических процессов в КНР ... 306
Скворцова Е.Л. Сложность культуры в воззрениях японских философов XX в. ... 327
Мещеряков А.Н. Роль природы в самоидентификации японцев (конец XIX – начало XX в.) ... 345
Косач Г.Г. Саудовская Аравия: государство и конструирование «национальной» идентичности ... 359

Тишков В.А., Филиппова Е.И. Заключение ... 376

Об авторах ... 383

Научное издание

КУЛЬТУРНАЯ СЛОЖНОСТЬ СОВРЕМЕННЫХ НАЦИЙ

Ведущий редактор *Н. А. Волынчик*
Редактор *М. А. Айламазян*
Художественный редактор *А. К. Сорокин*
Художественное оформление
Технический редактор *М. М. Ветрова*
Компьютерная верстка *Т. Т. Богданова*
Корректоры *Н. Н. Доломанова, Т. В. Федоркова*

Л.Р. № 066009 от 22.07.1998. Подписано в печать 0.0.2016.
Формат 60x90 1/8. Печать офсетная. Усл. печ. л. 48. Тираж 000 экз.
Заказ №

Издательство «Политическая энциклопедия»
127018, Москва, 3-й проезд Марьиной Рощи, д. 40, стр. 1
Тел.: 8(499) 685-15-75 (общий, факс), 8(499)709-72-95 (отдел реализации)