

PALLADIUM • ПАЛЛАДИУМ • ПАЛЛАΔΙΟΝ
#14 (2025/2)

НЕРУССКИЙ МИР



Свободный университет работает
при поддержке Zimin Foundation
www.ziminfoundation.org

Palladium • Палладиум • Παλλάδιον

Brīvās Universitātes Žurnāls • Журнал Свободного университета •

Free University Journal

eISSN 2592-916X • ISSN 2592-9232 • DOI: 10.55167/82c438e14763

Все тексты настоящего издания публикуются на условиях лицензии Creative Commons Attribution License 4.0. Рисунок на обложке публикуется на условиях лицензии CCo 1.0 Universal Public Domain Dedication

#14 (2025/2) «Нерусский мир»

DOI: 10.55167/029C2323BC5F

Редколлегия: Андрей Лаврухин, Владимир Харитонов

РИСУНОК НА ОБЛОЖКЕ: М. С.

ОТВЕТСТВЕННЫЙ ЗА ВЫПУСК Владимир Харитонов

СВОБОДНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

freeuniversity.education

ИЗДАТЕЛЬСТВО СВОБОДНОГО УНИВЕРСИТЕТА

freeuniversity.pubpub.org

(в 2025 году адрес издательства поменяется на freeuniversity.press)

В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ СВОБОДНОГО УНИВЕРСИТЕТА ВЫШЛИ В СВЕТ КНИГИ:

Елена Лукьянова «Конституционные риски 2»; Елена Лукьянова, Илья Шаблинский «Авторитаризм и демократия» (2-е изд.); Ольга Крокинская «Жизненный мир за закрытой дверью: Университет на карантине и в дистанте»; Елена Лукьянова, Евгений Порошин (при участии Андроника Арутюнова, Сергея Шпилькина и Екатерины Зворыкиной) «Выборы строгого режима»; Elena Lukanova, Evgeniy Poroshin with the participation of Sergey Shpilkin, Andronik Arutyunov, and Ekaterina Zvorykina «Maximum Security Elections»; Анатолий Кононов «Особое мнение судьбы Кононова»; Михаил Минаков «Постсоветский человек и его время»

• А ТАКЖЕ ТРИНАДЦАТЬ НОМЕРОВ ЖУРНАЛА «PALLADIUM»:

#1 «Город как текст» #2 «Современные угрозы свободе» #3 «Социология войны» #4 «Ролан Барт и культура демократического общества» #5 «Мир и война. Двойная оптика» #6 «Государство и война» #7 «Наука и культура в эпоху катастрофы» #8 (2023/4) «Русский мир: история болезни» #9 (2024/1) «Язык и свобода» #10 (2024/2) «Патогенез суверенитета» #11 (2024/3) «Журналистика и образование во время войны» #12 (2024/4) «Язык и свобода II» #13 (2025/1) «Cor iuris»

Содержание

- 4 СЕСИЛЬ ВЕССЬЕ Денацификация в Западной Германии
(1945–1985): медленный, многоэтапный и успешный процесс
- 35 МИХАИЛ МИНАКОВ Инженеры постсоветской субъектности

НЕРУССКИЙ МИР

- 114 АНДРЕЙ ЛАВРУХИН Вместо предисловия
- 117 ОДЁЛЬ КОМИК Колонизация коми-народа: история и современность
- 155 АРСЯН МОРДВИН Мордва: между русской колонизацией и другим будущим
- 180 ПАВЕЛ ТЕРЕШКОВИЧ Кольские саамы и империя: опыт выживания и сопротивления

ЛЕКЦИИ СВОБОДНОГО УНИВЕРСИТЕТА

- 206 ПРОТОИЕРЕЙ АНДРЕЙ КОРДОЧКИН Кто ведет священную войну в XXI веке?

Денацификация в Западной Германии (1945–1985): медленный, многоэтапный и успешный процесс

Сесиль Вессье

Университет Ренн II, Франция

Изучение процесса денацификации в Западной Германии стало возможным благодаря множеству доступных архивов. Это исследование освещает медленное развитие событий, прерываемое резкими поворотными моментами, и опровергает стереотип о том, что Нюрнбергский процесс сам по себе решил проблему нацизма в немецком обществе. Кроме того, понимание того, как Западная Германия после нацизма смогла (вновь) стать демократической страной, управляемой на основе верховенства закона, особенно интересно для тех, кто следит за событиями в России. Почему Россия не смогла выбрать такой же путь? Отсутствие Нюрнбергских процессов для преступлений коммунизма — лишь часть ответа.

Для максимально конкретного изучения денацификации в Западной Германии (где наблюдались совершенно иные процессы по сравнению с Восточной Германией) был выбран следующий метод: выбрать определенную и ограниченную группу людей — немцев, занимавших самые высокие и ответственные должности в Sipo-SD (KdS) в Тулуза на юге Франции — и проследить их путь на протяжении последующих десятилетий. Эта работа легла в основу книги¹, в которой развиваются некоторые ключевые моменты, представленные в данной статье, с особым вниманием к трем из четырех основных начальников этого KdS.

1. *Vaissie, Cécile. Dénazifier. Le cas de la Gestapo toulousaine. Carbonne: Éditions Loubatières, 2025.*

KdS — правоохранные структуры, созданные нацистской Германией на оккупированных территориях. Они включали в себя SD (*Sicherheitsdienst*, служба безопасности) и Sipo (*Sicherheitspolizei*, полиция безопасности). Sipo объединяла Kripo (*Kriminalpolizei*, уголовная полиция) и Гестапо (*Geheime Staatspolizei*, тайная государственная полиция). Основной задачей KdS было обеспечение контроля нацистской Германии над оккупированными территориями, экономикой и населением, отправка рабочей силы и товаров в Рейх, подавление любого сопротивления, арест евреев и «идеологических противников национал-социализма». Они сеяли страх и подчинялись РСХА (*Reichssicherheitshauptamt*, Главное управление безопасности Рейха), которое из Берлина руководило всеми полицейскими силами Рейха². Во Франции посредником между KdS и РСХА был BdS (*Befehlshaber der Sicherheitspolizei und des SD*), расположенный в Париже.

Семнадцать KdS были созданы на территории Франции, и в каждой из них работало от пятидесяти до ста человек. KdS также управляли внешними филиалами: в общей сложности в них работало от 2200 до 2400 человек³. В 1944 году у KdS Тулузы было 192 сотрудника⁴, а в целом на весь период (1942–1944) их было больше. Именно их начальники и судьбы этих начальников нас здесь интересуют.

Нюрнберг, первые процессы и начало «денацификации» в Западной Германии

В Германии первые процессы над нацистскими преступниками начались уже в 1945 году, и они создавали впечатление, что оккупационные силы действительно проводят серьезную

2. *McDonough, Frank*. La Gestapo. Mythe et réalité de la police secrète d'Hitler. Paris: Fayard Histoire, 2015. P. 48–49.

3. *Arnaud, Patrice*. Introduction // *Arnaud, Patrice, Théofilakis Fabien (dir.)*. Gestapo & Polices allemandes. France, Europe de l'Ouest, 1939–1945. Paris: CNRS éditions, 2017, e-book. P. 337.

4. AD31 (Archives départementales de Haute-Garonne), Fonds Latapie, 16 J 73. *Estèbe, Jean et al.* Les Juifs à Toulouse et en Midi toulousain au temps de Vichy. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1996. P. 170.

денацификацию. Например, американские войска организовали трибунал в здании лагеря Дахау, где было возбуждено 469 дел против 1672 человек⁵. Первый Нюрнбергский процесс проходил с 20 ноября 1945 года по 1 октября 1946 года. На скамье подсудимых оказались двадцать четыре ведущих деятеля Третьего Рейха, из которых двенадцать были приговорены к смертной казни. Этот приговор продемонстрировал масштаб преступлений и признал гестапо, НСДАП, СС и СД преступными организациями⁶. Затем с декабря 1946 года по апрель 1949 года последовали двенадцать дополнительных процессов, также в Нюрнберге. Эти процессы, организованные исключительно американцами, были нацелены на профессиональные группы: нацистских генералов, дипломатов, юристов, врачей и др. Из 185 человек, представленных перед судом, 142 были осуждены, но около 70% из них были освобождены до окончания срока наказания⁷. Во время этих судебных процессов обвиняемые и их адвокаты разрабатывали стратегии защиты, которые использовались впоследствии. Это, в частности, касалось попыток снижения личной ответственности и акцента на обязанности подчиняться приказам⁸.

Большинство немцев в то время не считали, что совершили ужасные преступления. Историк Иоганн Шапуто объясняет, что с помощью пропаганды нацисты создали логичный и последовательный ментальный мир, в котором убийство миллионов людей, включая детей, оправдывалось необходимостью защиты германской «расы» и/или немецкого народа, якобы подвергавшихся угрозам и нападениям⁹. Именно так, подчеркивает Шапуто, следует понимать заявления «nicht schuldig» («невиновен»), которые произнесли на Нюрнбергском и других процессах обвиняемые: они были убеждены, что

5. Текст из выставки «Topografie der Terror», Берлин, июль 2012.

6. BAK (Bundesarchiv Koblenz), All.Proz. 21/212. P. 565.

7. Текст из выставки «Topografie der Terror», Берлин, июль 2012.

8. *Ingrao, Christian*. Croire et détruire. Les Intellectuels dans la machine de guerre SS. Paris: Fayard, 2010, e-book.

9. *Chapoutot, Johann*. La Loi du sang. Penser et agir en nazi. Paris: Gallimard, 2014.

действовали правильно, следуя ценностям и законам своего общества¹⁰. Это мировоззрение пронизывало немецкое общество и сохранился даже после поражения.

Однако видимость нормальности вернулась довольно быстро. к 1 января 1947 г. 86 244 из 182 713 заключенных в трех западных оккупационных зонах уже были освобождены. В Германии проводились и другие судебные процессы, но результаты были скромными. По словам журналистки Гитты Серени, в 1945–1950 гг. западные союзники привлекли к суду «от 50 до 60 тыс. немцев, обвиняемых в „военных преступлениях“»; в результате 806 человек были приговорены к смертной казни, и 486 из них были казнены. В то же время проводились «расследования по „денацификации“, касавшиеся всех взрослых в Западной Германии» — задача, которая оказалась «неэффективной», — считает Серени¹¹. Примером может служить дело Карла-Хайнца Мюллера, бывшего начальника гестапо в Тулузе.

Разыскиваемый в Тулузе Карл-Хайнц Мюллер был арестован англичанами в Гамбурге 29 августа 1946 года. Сначала он содержался в Альтонской тюрьме, а затем с 11 сентября 1946 года по 19 марта 1948 года в Нойенгамме, бывшем нацистском трудовом лагере, преобразованном в лагерь для подозреваемых нацистских преступников¹². В этом лагере он был нанят британскими властями в качестве переводчика, сопровождал допросы и занимлся переводами различных документов¹³. Несмотря на это, он всё же прошёл процедуру денацификации. Как и около 16 млн немцев, находившихся в 1946–1948 гг. в американских, британских и французских оккупационных зонах, он должен был заполнить анкету из 131 пункта (Fragebogen),

10. Ibid. P. 14.

11. Sereny, Gitta. Dans l'ombre du Reich. Enquêtes sur le traumatisme allemand (1938-2001). Paris: Plein Jour, 2016. P. 18.

12. BAL (Bundesarchiv Ludwigsburg), B162 / 40487. BAL, B162 / 40488. P. 627–628.

13. NLA (Niedersächsisches Landesarchiv, Hanover), Nds 171 Lüneburg, Денацификационное дело К. Х. Мюллера. P. 51.

предназначенную для определения степени его причастности к нацизму¹⁴.

Карл-Хайнц Мюллер представился «полицейским комиссаром»¹⁵, которым действительно являлся в 1941–1942 гг., но солгал, утверждая, что не был сотрудником гестапо. Он также заявил, что не состоял в СС, однако признал, что был членом нацистской партии, пояснив, что это было условием сохранения должности в пограничной полиции. Мюллер не сообщил, что возглавлял тулузское Гестапо, а заявил, что был лишь частью команды, охранявшей франко-испанскую границу с ноября 1942 года по сентябрь 1944 года. Смешивая ложь, умолчания и намеренную путаницу, он предоставил «свидетельства» («Persilscheine»¹⁶), (так называемые «Persilscheine»), восхваляющие его заслуги, но написанные родственниками или даже сокамерниками¹⁷: Мюллер якобы помог еврею и пастору, которым угрожало гестапо¹⁸.

Бывший глава гестапо Тулузы предстал перед судом (Spruchkammer) 3 марта 1948 года. Эти Spruchkammern отвечали за денацификацию в Западной Германии до июля 1951 года. В решении суда было указано, что Мюллер работал только в пограничной полиции. Однако, поскольку она полностью контролировалась Гестапо, он также считался сотрудником этой организации и не мог не знать об этом. С другой стороны, его членство в СС не было подтверждено, хотя он имел звание оберштурмфюрера СС. Короткое расследование не выявило участия Мюллера в каких-либо преступлениях, и поэтому он был приговорен лишь к штрафу в размере 3000 марок¹⁹. Однако

14. Herf, Jeffrey. Divided Memory. The Nazi Past in the Two Germanys. Cambridge (USA), London (England): Harvard University Press, 1997, e-book. P. 203.

15. NLA, Ibid. P. 1.

16. См.: Guhl, Anton F. Entnazifizierung als Sprechakt // *Chauffour, Sébastien, Defrance, Corine, Marten, Stefan, Vincent, Marie-Bénédicte (dir.). La France et la dénazification de l'Allemagne après 1945*. Brussels: Peter Lang, 2019.

17. NLA, Ibid. P. 26–29.

18. NLA, Ibid. P. 30–35, 38–40.

19. NLA, Ibid. P. 32.

ему не пришлось платить этот штраф, поскольку он находился под стражей более 500 дней²⁰. Суд отметил, что Мюллер солгал о своей работе в Гестапо, но его настоящая должность в тулузском KdS осталась неизвестной для судей и не была учтена. Более того, в его деле по денацификации не было ни одной анкеты о его деятельности во Франции.

Карл-Хайнц Мюллер был освобожден из Нойенгамме в марте 1948 года и сразу вернулся в свой родной город Люнебург, расположенный в тридцати пяти километрах от лагеря. 15 мая 1948 года он начал работать в местной полиции в качестве простого «служащего» (Beamte)²¹. Палата денацификации для сотрудников полиции в Люнебурге выдала ему сертификат 20 июля. Хотя Мюллер был членом нацистской партии, он якобы никогда не интересовался политикой и отвергал преследование евреев. Его отнесли к категории 4, что позволило ему полностью восстановить свое положение в полиции²². Закон от 5 марта 1946 года определял пять категорий немцев в зависимости от их приверженности нацизму: от категории 1 — «главные виновники» (Hauptschuldige) до категории 5 — «освобожденные» (Entlastete). Существовали также категории 2 («обвиненные» — Belastete), 3 («второстепенные обвиненные» — Minderbelastete) и 4 («последователи» — Mitläufer). Поскольку большинство немцев отвечали с такой же искренностью, как и Мюллер (да, это ирония...), только около 1% из них были отнесены к первым двум категориям²³, а 93% — к последним двум²⁴. Поэтому немецкий историк Лутц Нитхаммер считает, что эта процедура служила скорее реабилитации, чем наказанию²⁵: получалось, что нацизм действительно был, но немцы были практически не замешаны в его преступлениях.

20. NLA, Ibid. P. 84–90.

21. BAL, B162 / 40487. P. 409. NLA, Ibid. P. 132.

22. NLA, Ibid. P. 65.

23. Herf, Jeffrey. Ibid. P. 203.

24. Stegman, Dirk. Lüneburg 1918–1945. Stadtgesellschaft zwischen Kaiserreich, Republik und Diktatur. Lüneburg: Museum Lüneburg. 2020. P. 542.

25. Herf, Jeffrey. Ibid. P. 203.

В случае с Мюллером проверки продолжались²⁶ и показали, что он поступил в гестапо 1 марта 1935 года²⁷: он солгал. Поэтому 10 ноября 1948 года его снова допросили органы, ответственные за денацификацию в Люнебурге²⁸. В этот день он заявил, что является офицером связи между начальником местной немецкой полиции и британскими оккупационными властями, однако снова не упомянул ни о своей работе в гестапо, ни о своей настоящей должности в Тулузе. Столкнувшись с фактами, документами и доказательствами, он вновь соврал, отрицал их и представил себя жертвой войны. Это сработало: 1 декабря 1948 года Мюллер стал инспектором уголовной полиции (*Kriminalpolizei Inspektor*) в Люнебурге²⁹. Ситуация для его бывших коллег из тулузского KdS, заключенных во Франции, была сложнее.

Судебный процесс в Бордо в июне 1953 года и юридическая помощь Германии

Когда немцы бежали из Тулузы в августе 1944 года, некоторые организационные схемы и списки агентов и сотрудников KdS уже попали в руки французского Сопротивления. В этих списках содержались фамилии, но отсутствовало большинство имен, адресов и дат рождения, а также было мало фотографий, что значительно затрудняло расследования. Тем не менее, в ноябре 1945 года в французских тюрьмах находились 741 239 немцев³⁰. к 31 декабря 1948 года те, кто еще не предстал перед судом и чьи дела не были запланированы, должны были быть возвращены домой в соответствии с межправительственным соглашением³¹. Их возвращение считалось важным

26. NLA, Ibid. P. 59.

27. NLA, Ibid. P. 52.

28. NLA, Ibid. P. 79, 83.

29. NLA, Ibid. P. 132.

30. *Théofilakis, Fabien*. Les Prisonniers de guerre allemands. France, 1944–1949, Une captivité de guerre en temps de paix. Paris: Fayard, 2014, e-book. P. 8, 81.

31. *Couvreux, Jean*. Plus d'un million de prisonniers allemands ont fourni à la France des centaines de millions de journées de travail // *Le Monde*. 05.01.1949.

политическим вопросом как для Западной Германии, так и для Соединенных Штатов, которые стремились интегрировать Германию в западный блок.

Таким образом, с января 1949 г. во французских тюрьмах оставались только обычные уголовники и подозреваемые или осужденные военные преступники³². Среди них были Гельмут Ретцек и Рудольф Бильфингер, двое из трех последовательных глав тулузского KdS (третий покончил жизнь самоубийством в 1946 г.), и а также некоторые из их бывших подчиненных. Гельмут Ретцек, бывший полицейский, возглавлявший ниццкий KdS после тулузского, был арестован в Дюссельдорфе 4 мая 1949 г.³³, и затем экстрадирован во Францию британскими властями³⁴. Рудольф Бильфингер, бывший офицер СС, также работавший в РСХА в Берлине, был арестован американцами в Чехословакии 6 мая 1945 г.³⁵ и передан Франции в сентябре 1946 г.³⁶ Он отрицал свою вину:

Я невиновен в том, в чем меня обвиняют; я никогда не убивал и не отдавал приказов убивать. Я никогда не грабил и не отдавал приказов грабить. Я запретил своим подчиненным избивать пленных, и думаю, что за то время, пока я командовал тулузским СД, никто не был избит³⁷.

Поскольку многие немцы верили в подобные заявления, поддержка Западной Германии этим заключенным усиливалась.

Созданная в 1949 г., Федеративная Республика Германия (ФРГ) утверждала, что управляется на основе верховенства закона, и с 1 января 1950 г. ее суды получили полномочия заниматься делами военных преступников. Однако, как отмечается в музее лагеря Берген-Бельзен, «нацистские преступники редко подвергались судебному преследованию в 1950-х годах»

32. *Théofilakis, Fabien*. Ibid. P. 569, 573, note 7.

33. Archives de la justice militaire (Le Blanc), Jugement 83 du 13 juin 1953, liasse 4, boîte 83/2. P. 925.

34. Ibid. P. 925.

35. Ibid, liasse 2, boîte 83/1.

36. Ibid, liasse 4, boîte 83/2. P. 1067.

37. Ibid, liasse 6, boîte 83/3. P. 621.

в ФРГ: «Симпатия к нацизму была широко распространена в немецком обществе; его преступления рассматривались как маргинальное явление³⁸».

Немецкие церкви и благотворительные организации оказывали помощь военным заключенным за границей, и с сентября 1948 г. они начали сотрудничество с немецкими адвокатами, которые могли бы защищать этих заключенных на судебных процессах во Франции³⁹. Кроме того, в конце августа 1949 г. Христианско-демократический союз (ХДС) и Христианско-социальный союз (ХСС), две партии правой ориентации, представили законопроект в Бундестаг (парламент): федеральное правительство должно было взять на себя защиту немцев, находящихся в тюрьмах союзников и подозреваемых в военных преступлениях⁴⁰. Бундестаг согласился создать и финансировать федеральную структуру — «Центральное управление правовой защиты немцев, обвиняемых за пределами своей страны» (*Zentrale Rechtsschutzstelle für die im Ausland angeklagten Deutschen*, известное как *Zentrale Rechtsschutzstelle*, или ZRS), базирующуюся в Бонне⁴¹. ZRS было поручено организовать юридическую помощь для 2000 немецких пленников, но, поскольку оно не признавалось странами коммунистического блока, действовало в основном во Франции. Организация собирала оправдательные показания, нанимала и оплачивала юристов, а также разрабатывала линии защиты. Для этих целей, опираясь на нюрнбергскую юриспруденцию, она составляла сборники юридических текстов и аргументов, на которые могли ссылаться адвокаты⁴².

38. Текст из музея лагеря, Берген-Белзен, апрель 2016.

39. BAK, All. Proz. 21/37.

40. *Brunner, Bernhard*. Der Frankreich-Komplex, Die nationalsozialistischen Verbrechen in Frankreich und die Justiz der Bundesrepublik Deutschland. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2007. P. 104.

41. Ibid. P. 116.

42. Архивы боннского ZRS находятся в Федеральном архиве в Кобленце (BAK).

В апреле 1951 г. в заключении во Франции находилось более шестисот немцев, осужденных за военные преступления, из которых 517 еще не прошли судебное разбирательство. Большинство из этих 517 участников были вовлечены в групповые судебные процессы, и девятнадцать таких процессов находились в стадии подготовки. Среди них были дела KdS из городов Анжер, Ренн, Марсель, Тулуза, Бордо и Мюлуз⁴³. Благодаря ZRS и стремлению к франко-германскому примирению, а также из-за страха перед коммунистическим блоком, большинство немцев, находившихся во Франции, вернулись на родину до 1955–1956 годов⁴⁴.

В ходе расследования дела тулузского KdS допросы участились. Однако 11 июля 1951 г. французская военная юстиция в Бордо признала, что из 161 человека, упомянутого в этом деле, 130 не удалось идентифицировать из-за отсутствия информации о их именах, датах и местах рождения. Вместе с тем были названы четырнадцать «присутствующих обвиняемых», то есть тех, чье местонахождение было установлено, из которых шесть находились под стражей. Остальные восемь были освобождены по «временному освобождению» в период с 2 сентября 1950 года по 2 мая 1951 года, поскольку следствие посчитало их исполнителями или административным персоналом. Также были названы восемь «умерших обвиняемых» и девять обвиняемых, местонахождение которых не было установлено; среди последних находился Карл-Хайнц Мюллер⁴⁵. Обвинение добавило к шести «присутствующим обвиняемым», находящимся под стражей, четверых из девяти, местонахождение которых не было установлено: эти десять предположительно были замешаны в военных преступлениях⁴⁶. Однако один из десяти только что умер, другой в конечном итоге не был привлечен к ответственности⁴⁷. Третий был освобожден под залог 26 июня

43. BAK, All. Proz. 21/39.

44. Brunner, Bernhard. Ibid. P. 16.

45. Archives de la justice militaire (Le Blanc), Jugement 83 du 13 juin 1953, liasse 14, boîte 83/7. P. 3003.

46. Ibid. P. 3003.

47. Ibid. P. 3157–3158.

1952 г. по состоянию здоровья⁴⁸, а четвертый — 8 декабря 1952 г., поскольку обвинения против него, как утверждалось, были не очень серьезными⁴⁹. Оба последних обещали явиться на суд, но не сделали этого. Таким образом, на судебном процессе против тулузского KdS в июне 1953 года присутствовали только двое обвиняемых: Хельмут Ретцек и Рудольф Бильфингер. Шестерых судили заочно, включая Карла-Хайнца Мюллера⁵⁰.

В обвинительном заключении излагаются предполагаемые факты по пунктам, суммируя события, произошедшие в Тулузе и прилегающем регионе во время немецкой оккупации. Эти факты ужасны, но многие из них отсутствуют, в частности, недооценены еврейские жертвы. Далее в обвинительном заключении предполагаемые факты распределяются между обвиняемыми. Для каждого из двух присутствующих будут учитываться только действия, совершенные в Тулузе — не в Ницце, не в Берлине, не в Польше. Этих мужчин судят не за принадлежность к конкретной организации, признанной преступной в Нюрнберге, и не по принципу, согласно которому руководители несут ответственность за все действия своих подчиненных. Их судят только за действия, в которых может быть доказана их личная причастность, и каждое из этих действий рассматривается отдельно. В результате преступления кажутся менее значительными; разбивка по действиям делает невозможным охватить всю нацистскую систему, преступную по своему замыслу, действиям и риторике. Вопрос остается открытым и вновь будет задаваться: кто несет ответственность за нацистские преступления? Те, кто отдавал приказы? Те, кто их исполнял? Те, кто их задумал? Ответ будет меняться с течением времени.

Судебный процесс по делу тулузского KdS начался 9 июня 1953 г. в Бордо перед семью судьями военного трибунала. Он проводился в соответствии с правилами верховенства права, и двое обвиняемых, присутствовавших на процессе, в сопровождении пяти адвокатов — четырех французов и одного

48. Ibid. P. 3195.

49. Ibid. P. 3206.

50. Ibid., liasse 2, boîte 83/1.

немца⁵¹ — использовали эти правила в своих интересах, в частности, благодаря поддержке Боннского ZRS. Было предложено вызвать двадцать девять свидетелей⁵², и их перечисление свидетельствует о тщательности следственной работы. Большинство из них были жертвами KdS, но не все смогли или захотели явиться⁵³. Перед судом Ретцек и Бильфингер много лгали, отрицая, например, что санкционировали пытки⁵⁴, которым подвергались многие свидетели.

Прения закончились 13 февраля. Ретцек был приговорен к четырем годам тюремного заключения, а Бильфингер — к «восемью годам принудительных работ». Оба мужчины были освобождены, так как их время предварительного заключения покрыло приговоры⁵⁵. Однако в современной Германии Ретцек называется «военным преступником»⁵⁶, хотя он на протяжении всей своей жизни отрицал совершение таких преступлений, а ответственность Бильфингера в нацистской системе была признана. Приговоры, вынесенные отсутствующим, оказались значительно суровее, чем для присутствовавших: трое, включая Карла-Хайнца Мюллера, были приговорены к смертной казни⁵⁷. Мягкие приговоры, вынесенные двум главным лидерам тулузского KdS, неадекватно оценили преступления, совершенные этой структурой и другими подобными ей. Хотя многие немцы приветствовали эту снисходительность, проблема нацистских преступлений во Франции не была решена, о чем свидетельствуют последующие десятилетия. Тем более что такая снисходительность не была исключением, как показывает историк Бернхард Бруннер в своей фундаменталь-

51. Ibid.

52. Ibid, liasse 14, boîte 83/7. P. 3254.

53. Ibid. P. 3312–3314.

54. Ibid. P. 3330.

55. « Обвинение », Ibid, liasse 14, boîte 83/7. P. 3330.

56. *Spies, Christopher*. Zeitgeschichte: Rheinland-pfälzischer Ministerpräsident Peter Altmeier hilft mutmaßlichem Kriegsverbrecher Helmut Retzek // Allgemeine Zeitung. 04.08.2017.

57. Archives de la justice militaire (Le Blanc), Jugement 83 du 13 juin 1953, liasse 2, boîte 83/1.

ной книге «Нацистские преступления во Франции и система правосудия в ФРГ»: по его мнению, французское правосудие не было особенно суровым по отношению к лидерам KdS⁵⁸. Это факт.

Осознание преступлений, давление со стороны ГДР и создание бюро в Людвигсбурге

Бильфингер и Ретцек немедленно вернулись в Германию, где их профессиональное восстановление прошло быстро и успешно, особенно с вступлением в силу нового закона 11 мая 1951 г. Этот закон восстанавливал в профессии государственных служащих, которые после 8 мая 1945 г., например, во время процесса денацификации, были вынуждены покинуть свои должности и до сих пор не нашли эквивалентной работы. В результате закон способствовал «ре-нацификации» западногерманской полиции и определенных секторов, включая юстицию, образование, оборону и информацию⁵⁹.

С 1 сентября 1953 г. Бильфингер был принят на работу в административный суд в Штутгарте⁶⁰, в качестве второстепенного сотрудника, как он писал об этом сам⁶¹. В 1956 г. он стал старшим советником (Oberregierungsrat), а в 1958 г. был назначен советником (Oberverwaltungsgerichtsrat) в самый крупный административный суд Баден-Вюртемберга — в Мангейме⁶².

58. Brunner, Bernhard. Ibid. P. 92–93, 99.

59. Mallmann, Klaus-Michael, Angrick, Andrej. Die Mörder sind unter uns. Gestapo-Bedienstete in den Nachfolgegesellschaften des Dritten Reiches // Mallmann, Klaus-Michael, Angrick, Andrej (ed.). Die Gestapo nach 1945. Karrieren, Konflikte, Konstruktionen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009. P. 16–17. Wildt, Michael. Generation des Unbedingten. Das Führungskorps des Reichssicherheitshauptamtes. Hamburg: Hamburger Edition, 2003–2013, e-book. Bästlein, Klaus. The GDR's Judgment against Hans Globke // Heitzer, Enrico, Jander, Martin, Kahane, Anetta, Poutrus Patrice G. (dir.). After Auschwitz. The Difficult Legacies of the GDR. New York, Oxford: Berghahn, 2021, e-book. P. 109. Schwarz, Géraldine. Les Amnésiques. Paris: Flammarion, 2017, e-book.

60. BAL, B162 / 4553. P. 105.

61. BAK, All. Proz. 21/219. P. 189.

62. BAL, B162 / 4553. P. 105.

Что касается Хельмута Ретцека, то в 1953 году он вернулся в полицию в Эссене в 1953 г. благодаря поддержке Петера Альтмайера, друга своей семьи и премьер-министра Рейнланд-Пфальца⁶³. Он быстро получил повышение до главного комиссара (Kriminalhauptkommissar)⁶⁴: его карьера снова пошла в гору.

Парижские соглашения октября 1954 года вступили в силу в мае 1955 г. и положили конец оккупационному статусу Западной Германии. Однако Франция не доверяла судам ФРГ и запретила им судить людей, находящихся под следствием во Франции или осужденных заочно⁶⁵. Проблема заключалась в том, что Германия не собиралась выдавать своих граждан, поэтому заочно осужденные фактически оставались неприкасаемыми. Карл-Хайнц Мюллер был одним из них. В 1958 г. он переехал в Целле, очаровательный городок в Нижней Саксонии, в восьмидесяти километрах к югу от Люнебурга, и проработал там комиссаром полиции до выхода на пенсию⁶⁶.

Тем не менее, отношение к нацистским преступлениям в ФРГ начало меняться. В том же 1958 году, благодаря настойчивости прокурора Фрица Бауэра, в Ульме были судимы десять бывших сотрудников Гестапо и СД за уничтожение более пяти тысяч литовских евреев⁶⁷. Вина обвиняемых была доказана, но приговор удивлял своей мягкостью: четыре главных подсудимых получили пятнадцать, десять или семь лет тюрьмы; те, кто «имел на счету всего пятьсот двадцать шесть или四тыре-ста двадцать три жертвы», были приговорены к трем годам⁶⁸. Однако разоблачение этих преступлений в прессе поразило

63. *Spies, Christopher*. Ibid.

64. *Brunner, Bernhard*. Ibid. P. 165.

65. *Klarsfeld, Serge*. *Le Combat d'une vie // Klarsfeld, Serge, Vidalie, Anne (dir.). La Traque des criminels nazis*. Paris: Tallandier, *L'Express*, 2013, e-book. P. 39–40.

66. *Brunner, Bernhard*. Ibid. P. 304.

67. Les officiers SS du procès d'Ulm reconnaissent leur responsabilité dans l'extermination des 5 000 juifs lituaniens // *Le Monde*. 20.08.1958.

68. Le verdict rendu au procès d'Ulm contre des membres de la Gestapo coupables du massacre de 800 Lituaniens fait preuve d'une étonnante indulgence // *Le Monde*. 31.08.1958.

немецкое общественное мнение, которое начало осознавать, что некоторые соотечественники совершили зверства, и что многие нацистские преступники были на свободе и реинтегрированы⁶⁹.

Существовал еще один стимул: ГДР. Несмотря на свои утверждения, она не полностью денацифицировалась, но с 1955 г. стала раскрывать фамилии бывших нацистских юристов, вернувшихся на службу в ФРГ⁷⁰, что позволяло ей ошибочно приравнивать режим ФРГ к гитлеровскому и представлять себя как «хорошую Германию⁷¹», противника нацизма.

Столкнувшись с этой кампанией и изменениями в обществе, министры юстиции тринадцати западногерманских земель создали осенью 1958 г. «Центральное бюро по расследованию нацистских преступлений», (*Zentrale Stelle zur Aufklärung von NS-Verbrechen*), которое располагалось в Людвигсбурге, примерно в пятнадцати километрах от Штутгарта. Уполномоченное проводить допросы, но не преследовать подозреваемых, это бюро провело в период с 1958 по 2005 г. более 7300 расследований⁷² в отношении примерно ста тысяч человек с помощью своих ста тридцати прокуроров, судей и трехсот полицейских⁷³. Хотя большинство этих расследований не приводило к судебным процессам, бывшие нацистские преступники чувствовали себя все более под угрозой, даже в самой ФРГ⁷⁴. Кроме того, эти расследования позволили создавать архивы, которые теперь доступны всем.

69. Höhn, Tim. Eingebrennt in die deutsche DNA // *Stuttgarter-Zeitung*. de. 03.12.2018.

70. *Nationalrat der nationalen Front des demokratischen Deutschland, Dokumentationszentrum der staatlichen Archivverwaltung der DDR (ed.)*. Braunbuch. Kriegs- und Nazi-verbrecher in der Bundesrepublik. Staat, Wirtschaft, Armee, Verwaltung, Justiz, Wissenschaft. Berlin: Staatsverlag der Deutschen Demokratischen Republik, 1965 (второе издание). P. 10.

71. Brunner, Bernhard. Ibid. P. 191.

72. Pöschko, Hans (Hrsg.). Die Ermittler von Ludwigsburg. Deutschland und die Aufklärung nationalsozialistischer Verbrechen. Berlin: Metropol Verlag, 2008. P. 69–70, 82. Brunner, Bernhard. Ibid. P. 195.

73. Sereny, Gitta. Ibid. P. 19.

74. Brunner, Bernhard. Ibid. P. 16.

Молодые западные немцы все чаще задавались вопросами о прошлом своих родителей и учителей. Например, в Карлсруэ в 1959 г. была организована выставка под названием «Нацистское правосудие остается безнаказанным». Студенты представляли фактические доказательства, включая фотокопии судебных дел, и говорили о безнаказанности нацистского правосудия⁷⁵. Кроме того, в Западной Германии начали выходить фильмы (например, «Розы для прокурора» Вольфганга Штаудте, 1959) и книги (как «Жестяной барабан» Гюнтера Грасса, 1959), которые рассматривали нацистское прошлое в новом свете⁷⁶. Тем не менее, Ханна Арендт в 1959 году могла подчеркнуть «широко распространенную тенденцию» в своей родной стране «действовать так, как будто 1933–1945 никогда не было». По ее мнению, «эта неспособность взглянуть в лицо реальности прошлого» являлась «следствием организованного чувства вины, которое нацисты взвалили на всех жителей немецкоговорящих стран, включая внутренних эмигрантов, не меньше чем убежденных членов НСДАП и колеблющихся попутчиков⁷⁷».

Возобновление обвинений: «Коричневая книга»

В этом контексте возобновились разговоры о прошлом Рудольфа Бильфингера: он якобы участвовал в «ликвидации» евреев и политических заключенных в Польше после своего отъезда из Тулузы⁷⁸. Бюро Людвигсбурга, которому было поручено расследование, допросило его 11 февраля 1960 г. Бильфингер, который после освобождения в 1953 году, возможно, считал себя свободным от допросов, вновь должен был раскрыть свое

75. Ibid. P. 192. *Kühling, Gerd*. Divided City — Shared Memory ? // *Heitzer, Enrico, Jander, Martin, Kahane, Anetta, Poutrus Patrice G. (dir.)*. Ibid. P. 56. Man who exposed Nazi judiciary honored in Berlin // DW. 08.10.2015. URL: <https://tinyurl.com/2cbrks94>.

76. *Brunner, Bernhard*. Ibid. P. 192.

77. *Arendt, Hannah*. De l'humanité dans de «sombres temps» // *Vies politiques (Men in Dark Times)*. Paris: Gallimard, Tel, 1974. P. 29.

78. BAL, B162 / 1293. P. 1.

прошлое, на этот раз перед соотечественниками⁷⁹. Кроме того, начали появляться доказательства не только того, как нацисты уничтожали евреев, но и о его обязанностях в берлинском РСХА до назначения в Тулузу⁸⁰. В частности, уже в июне 1941 г. он, по-видимому, не мог не знать о массовых убийствах, совершенных в СССР айнцаггруппами и айнцагкомандами⁸¹. Кроме того, он, кажется, сыграл роль в реализации «решения еврейского вопроса»⁸².

Кстати, Адольфа Эйхмана, ответственного за реализацию этого «окончательного решения», судили в Иерусалиме с 11 апреля 1961 г. Представление ужасных фактов позволило все большему числу немцев осознать масштаб преступлений нацистов и понять необходимость таких судебных разбирательств. Поэтому в 1961 г. было создано два специализированных отделения юристов: одно в Кельне, ответственное за расследование преступлений, совершенных в концентрационных лагерях, другое в Дортмунде, которое пыталось найти нацистских преступников. Более того, благодаря прокурору Фрицу Бауэру, «второй суд Освенцима» — первый состоялся в Польше в 1947 г. — начался во Франкфурте-на-Майне 20 декабря 1963 г. и продолжался до 19 августа 1965 г. Двадцать два офицера СС и капо предстали перед судом за свою роль в управлении лагерьем, и выжившие пленники дали показания. Семнадцать обвиняемых были осуждены, и общественность вновь осознала, что «обычные люди», по словам историка Кристофера Браунинга, участвовали в чудовищных преступлениях⁸³. В Западной Германии начались дебаты: почему так много нацистских преступников оставались на свободе? Новое поколение, слишком молодое, чтобы быть замешанным в этих преступлениях, хотело понять, что сделали их родители. Другие расследования уже

79. Ibid. P. 23–30.

80. Ibid. P. 50–56.

81. Ibid. P. 46–47, 57–59.

82. Ibid. P. 52–55.

83. *Reichel, Peter. Deutschland nach dem Judenmord // Göres, Joachim. Gedächtnislücken? Erinnerungs- & Gedächtniskultur nach 1945 in Celle. Celle, RWLE Möller Stiftung: Celler Hefte 3–4. P. 14.*

велись и приводили к новым судебным процессам о лагерях: о Белжеце (1963-1965), Треблинке (1964-1970), Собиборе (1965-1966) и позднее о Майданеке (1975-1981)⁸⁴.

Расследование о возможных действиях Рудольфа Бильфингера в Кракове, не давшее никаких результатов, было закрыто 21 января 1964 г.⁸⁵ Однако 8 августа 1964 г. Бильфингер был допрошен прокуратурой Гамбурга в рамках расследования дела Вильгельма Розенбаума, который в 1944 г. руководил школой *Sipr* в Рабке, в польских Карпатах⁸⁶: это был «центр для будущих лидеров эсэсовских убийц», как сказал журналист Клод Морган⁸⁷. Менее чем через год Бильфингер стал объектом разоблачений со стороны ГДР.

Летом 1965 года в ГДР вышло первое издание книги под названием «Коричневая книга. Военные и нацистские преступники в ФРГ. Государство, экономика, армия, администрация, юстиция, наука». Это издание распродали настолько быстро, что в том же году вышло второе, расширенное издание⁸⁸. В его введении справедливо указывается, что тысячи людей, ответственных за нацистские и военные преступления, не понесли наказания в ФРГ и занимали там господствующие позиции⁸⁹. Поэтому авторы стремились разоблачить «силы неонацизма и реваншизма», которые при поддержке «американского империализма» хотели «ввергнуть мир в атомную войну»⁹⁰.

Работа, сделанная совместно с восточногерманскими и, вероятно, советскими спецслужбами, впечатляет. Второе издание «Коричневой книги» представляет и суммирует карьеры «более 1900 нацистских чиновников и военных преступников», которые все еще занимают ключевые должности в ФРГ или по-

84. *Эппле, Николай*. Неудобное прошлое. Память о государственных преступлениях в России и других странах. Москва: НЛЮ, 2020.

85. BAL, B162 / 1293. P. 90.

86. BAL, B162 / 4488. P. 291-296.

87. *Morgan, Claude*. Don Quichotte et les autres. Paris: Éditions Roblot, 1979. P. 46.

88. Braunbuch. Ibid.

89. Ibid. P. 8.

90. Ibid. P. 12.

лучают высокие пенсии, предположительно за «услуги», оказанные при Третьем Рейхе⁹¹. В нем упоминается их нацистское прошлое и приводятся многочисленные документы, в том числе выдержки из личных дел. Рудольф Бильфингер представлен как «специалист по „окончательному решению еврейского вопроса“»: пишут, что он участвовал в РСХА во всех фундаментальных дискуссиях по «окончательному решению», и что у ГДР есть подтверждающие документы. Однако в сборнике не упоминается деятельность Бильфингера в Тулузе и Польше, а также судебный процесс 1953 года. В «Коричневой книге» не упоминаются Ретцек и Мюллер, вероятно, потому что эти полицейские не занимали высоких должностей в Третьем Рейхе (в отличие от Бильфингера, они не работали в РСХА) и не имели реальной власти в Западной Германии, а также потому, что авторы сборника проявили мало интереса к тому, что происходило в оккупированной Франции. Вместо этого проводилась демонстрация: целое поколение юристов, родившихся в первом десятилетии XX века и причастных к нацистским преступлениям, вернулось к власти в Западной Германии или осталось у власти.

«Коричневая книга» резко оборвала карьеру Рудольфа Бильфингера⁹² — кажется, часть информации была опубликована в памфлете еще до выхода сборника. Бывший начальник тулузского KdS был отстранен от своих обязанностей в марте 1965 г.⁹³ 18 марта его снова допросили западногерманские коллеги, а 29 марта он написал для суда в Штутгарте текст, тон которого сильно отличался от того, который он использовал на предыдущих допросах⁹⁴. На этот раз Бильфингер пытался продемонстрировать, что его безупречная карьера в Третьем Рейхе была лишь видимостью, за которой скрывались множество трудностей, совсем другие желания и даже споры. Он,

91. Ibid. P. 9.

92. Brunner, Bernhard. Ibid. P. 132.

93. BAL, B162 / 4553. P. 105.

94. Ibid. P. 107–128.

конечно, преувеличивал, искажал реальность, а порой и лгал, но по-своему пытался оправдать себя⁹⁵.

Тем не менее, 31 мая 1965 г. Бильфингера заставили уйти в отставку; на тот момент ему было шестьдесят два года⁹⁶. «Коричневая книга», несомненно, оказала схожие последствия для других юристов. Не говоря уже о том, что время шло, и это поколение начинало уходить. Например, Хельмут Ретцек, став главой речной и канальной полиции (Wasserschutzpolizei) в Дуйсбурге, вышел на пенсию в 1967 г.⁹⁷ Однако против него и/или Бильфингера в течение многих лет возбуждались другие дела. Ни одно из них не привело к суду, но два бывших начальника тулузского KdS больше не могли считать себя неприкасаемыми в своей стране. Тем более что Бундестаг продлил срок давности за убийства, совершенные во время войны, сначала до 1969 г., затем до 1979 г., и в 1979 г. он постановил, что эти убийства и геноцид не подпадают под срок давности⁹⁸. Каждый военный преступник может и должен быть судим, даже если эти преступления были совершены десятилетиями ранее, и даже если этот военный преступник снова стал одним из видных деятелей в ФРГ, где многие бывшие нацисты занимали высокие политические должности.

Расследования Кларсфельдов

Один из них, христианский демократ Курт Георг Кизингер, был избран канцлером Западной Германии в декабре 1966 г. Кизингер вступил в нацистскую партию 1 мая 1933 г. и занимал должность заместителя директора зарубежной радиопропаганды Третьего Рейха. Беата Кларсфельд, дочь немецкого солдата и жена французского еврея, чей отец был депортирован, заявила:

95. Ibid. P. 123.

96. Ibid. P. 105.

97. Brunner, Bernhard. Ibid. P. 165. По другим источникам это было в 1966 г. См: Spies, Christopher. Ibid.

98. Текст из музея лагеря, Берген-Белзен, апрель 2016 г. Klarsfeld, Serge. Ibid. P. 35.

По сравнению с Кизингером, кто такой палач Освенцима? Садистский палач. Но тот, кто подстрекает других к садизму, тот, кто распространяет клевету о народе, который, как он знает, обречен на уничтожение, занимает исключительный ранг в исключительном преступлении⁹⁹.

Этими словами она подчеркивала важность роли пропагандистов. 7 ноября 1968 г., почти через тридцать лет после Хрустальной ночи, Беата Кларсфельд публично дала пощечину Кизингеру, чтобы, как она объяснила, «засвидетельствовать, что часть немецкого народа, и особенно молодежь, возмущена присутствием во главе правительства Федеративной Республики Германии нациста, который был заместителем директора гитлеровской пропаганды за рубежом»: «Мы больше не хотим этой Германии и отказываем немцам, которые играли ведущую роль в Третьем Рейхе, в праве участвовать в немецкой политической жизни»¹⁰⁰.

С этого момента Беата Кларсфельд и её муж Серж начали разоблачать и других нацистских преступников, даже тех, кто был хорошо интегрирован в западногерманское общество. Кроме того, франко-германское соглашение, подписанное 2 февраля 1971 г., отменило положения 1954 г. и позволило провести повторное судебное разбирательство в Западной Германии над людьми, заочно осужденными во Франции. Однако многие немецкие депутаты отказались ратифицировать это соглашение, и оно вступило в силу только с февраля 1975 г. С этого момента Карл-Хайнц Мюллер и около тысячи человек в аналогичной ситуации могли быть повторно судимы в Германии, если это действительно было нужно.

В ФРГ началось расследование в отношении парижского BdS, и в 1976 г. немецкие юристы отправились во Францию, чтобы ознакомиться с файлами, собранными французскими военными трибуналами¹⁰¹. Сдвиг за последние двадцать пять лет стал очевиден: эти юристы больше не хотели помогать своим соотечественникам избегать правосудия, а, наоборот,

99. *Klarsfeld, Beate et Serge. Mémoires. Paris: Fayard, Flammarion, 2015. P. 111.*

100. *Ibid. P. 137.*

101. *BAL, VI62 / 4409. P. 3025–3028.*

намеревались выявить тех, кого следует преследовать. Но они не всегда принимали активные меры.

Тем временем, давно замалчиваемая тема Холокоста, игнорируемая во время послевоенных судебных процессов, приобрела все большее значение. Дело парижского BdS быстро стало известно как «дело „окончательного решения еврейского вопроса“ во Франции»¹⁰². Увеличилось количество допросов бывших членов французских KdS, в том числе Бильфингера, который, среди прочего, подтвердил, что Карл-Хайнц Мюллер действительно был главой Гестапо в Тулузе, хотя Мюллер это отрицал¹⁰³.

Службы доктора Герлинга, прокурора Кельна, стремились узнать больше о деятельности Мюллера во Франции. Поэтому 28 сентября 1976 г. его допросила инспекция уголовной полиции города Целле¹⁰⁴. Он рассказал коллегам о своей биографии¹⁰⁵, смешав ложь, отрицания и искажения, и заявил, что ему «не в чем себя упрекнуть»: «Как член пограничной полиции и член тулузского KdS я никого не арестовывал и не лишал свободы каким-либо иным образом¹⁰⁶». Он также утверждал, что никогда не участвовал в «принудительных мерах» против евреев и не отдавал приказов или инструкций на этот счет¹⁰⁷. Когда ему предъявили конкретные документы, он сказал, что их не узнает и не помнит¹⁰⁸. Хотя есть трупы убитых людей; были арестованы и депортированы мужчины, женщины, дети, многие из которых не вернулись, бывший начальник тулузского гестапо продолжал утверждать, что не имел к этому никакого отношения.

Однако через несколько месяцев после этого допроса французский адвокат Серж Кларсфельд обнаружил в Нью-Йоркском архиве одиннадцать документов, в которых Карл-Хайнц Мюллер отдавал приказы об аресте и переводе евреев

102. Ibid. P. 3241.

103. Ibid. P. 3159.

104. Ibid. P. 3225–3239. BAL, B162 / 40487. P. 406–419.

105. BAL, B162 / 40487. P. 406–407.

106. Ibid. P. 412.

107. Ibid. P. 412–413.

108. Ibid. P. 415–416.

в лагерь Дранси за «деятельность, враждебную Рейху¹⁰⁹». Кларсфельды быстро выяснили, где жил Мюллер, и 12 января 1978 г. они отправили пресс-релиз в агентство France-Presse: бывший глава тулузского Гестапо, осужденный заочно в Бордо в июне 1953 г., находился в Целле (Нижняя Саксония) и до своей отставки был главным комиссаром полиции. Но Мюллер сразу же заявил, что не был главой тулузского Гестапо¹¹⁰.

17 января Серж Кларсфельд встретился с прокурором Герлингом. Последний заверил, что не сомневается в том, что бывший комиссар полиции города Целле является человеком, приговоренным к смертной казни в Бордо в 1953 г. Затем Серж Кларсфельд передал прокурору Герлингу фотокопии документов, найденных в Нью-Йорке, и по возвращении во Францию объявил, что немецкая полиция начала расследование¹¹¹. Однако тулузская газета *La Dépêche* сообщила об отрицаниях бывшего полицейского: «Я НЕ ПРИНАДЛЕЖАЛ К ГЕСТАПО. Я НЕ НЕС ОТВЕТСТВЕННОСТИ ЗА РАЗЛИЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ, СОВЕРШЕННЫЕ В ТОТ МОМЕНТ В ТУЛУЗЕ¹¹²». Но уже было доказано, что Мюллер состоял в Гестапо с 1935 года. Он постоянно врал.

Документы, найденные Сержем Кларсфельдом, были представлены Карлу-Хайнцу Мюллеру 1 марта 1978 г., и последний признал «возможным», что он когда-то подписал указ об аресте двадцати семи евреев, включая двухлетнего ребенка, но утверждал, что «узнал о судьбе этих евреев только после войны¹¹³». Допрошенный снова 26 сентября 1978 г., он наконец признал, что возглавил тулузское Гестапо и подтвердил свою подпись на представленных документах¹¹⁴. Но процесс затя-

109. *Klarsfeld, Beate et Serge*. Ibid. P. 413. *Soulery, Jean-Claude*. L'affaire du chef de la Gestapo à Toulouse // *La Dépêche du Midi*. 21.01.1978. P. 1, 6.

110. Der Beschuldigte bestreitet Identität mit Ex-Gestapo-Chef // *Landeszeitung Lüneburg*. 14–15.01.1978.

111. L'ancien chef de la Gestapo de Toulouse formellement identifié par Serge Klarsfeld // *La Dépêche du Midi*. 18.01.1978. P. 1.

112. *Soulery, Jean-Claude*. Ibid. Заглавные буквы используются в тексте газеты.

113. BAL, B162 / 41605. P. 593.

114. Ibid. BAL, B162 / 4409. P. 3283–3284.

нул, и Мюллера не судили во второй раз. Зато он был осужден частью своего общества, что, возможно, намного важнее.

Немецкое общество тогда действительно менялось. Четыре эпизода телесериала «Холокост» были показаны в Западной Германии в январе 1979 г.; каждый показ сопровождался прямой дискуссией с историками. Сериал посмотрели двадцать миллионов человек, или 48% взрослого населения страны¹¹⁵, и, по словам писательницы Жеральдин Шварц, их охватил «сдержанный гнев [...] против государственных органов, обвиняемых в невыполнении своего долга памяти¹¹⁶». С тех пор никто не мог сказать, что не знает о нацистском плане уничтожения европейских евреев, о его практических мерах и чудовищных последствиях. Через три месяца после этих передач Бундестаг постановил считать геноцид не подлежащим исковой давности. Это решение было принято как в свете показа сериала, так и в результате трех обсуждений в Бундестаге о неподлежащем исковой давности, состоявшихся с 1960 года.

В том же году Кларсфельды организовали в кельнской ратуше выставку «Депортация евреев из Франции» и раскрыли факты, которые были малоизвестны в Германии¹¹⁷. Кроме того, Курт Лишка, бывший глава Sipo-SD в Париже, и двое его заместителей, Герберт Хаген и Эрнст Хайнрихсон, которых также нашли Кларсфельды, предстали перед судом в Кельне с 23 октября 1979 г. по 11 февраля 1980 г.¹¹⁸ После четырех месяцев слушаний их приговорили соответственно к десяти, двенадцати и шести годам тюремного заключения. Осознавали ли они преступный характер своей прошлой деятельности? Скорее всего, нет¹¹⁹. Но этот суд все-таки стал символом: те, кто отдавал приказы и стал причиной десятков тысяч смертей, хотя не всегда пытались сами и не убивали собственными руками, были наказаны.

115. Эннле, Николай. 9 фильмов изменивших историю // Арзамас. 02.11.2020. URL: https://arzamas.academy/mag/891-9_movies.

116. Schwarz, Géraldine. Ibid.

117. Brunner, Bernhard. Ibid. P. 341.

118. Klarsfeld, Serge. Ibid. P. 49.

119. Brunner, Bernhard. Ibid. P. 359.

Все более ангажированное немецкое общество: «За фасадами»

1 марта 1980 г. кельнская группа по расследованию нацистских преступлений сообщила, что дело против Бильфингера и четырех других членов тулузского KdS было передано в прокуратуру Штутгарта¹²⁰. В результате допросы бывших членов этого KdS стали еще более частыми. Карл-Хайнц Мюллер был снова вызван 12 мая 1980 года, на этот раз по делу BdS во Франции. Однако он заявил, что физически не в состоянии предстать перед допросом, ссылаясь на проблемы с сердцем, и поэтому не является «*vernehmungsfähig*.» Этот термин будет повторяться: он означает, что его хрупкое здоровье якобы не позволяет ему предстать перед судом. В июле 1981 года прокурор в Штутгарте закрыл дело против Бильфингера¹²¹, утверждая, что тот уже был осуждён в Бордо за те же самые факты. Тем не менее, Карл-Хайнц Мюллер был вызван на новый допрос 26 мая 1982 г. по подозрению в убийстве бойца французского Сопротивления. Но он считал это подозрение абсурдным, отказался от допроса и прислал новую медицинскую справку, объявляющую его навсегда «*vernehmungsunfähig*»¹²². Хотя он больше не хотел объясняться, все понимали роль и функции начальника местного Гестапо. В обществе уже происходили и другие изменения.

В марте 1982 года в Целле была опубликована коллективная книга, положившая конец молчанию о причастности жителей города к нацизму¹²³. «За фасадами. История немецкого города» была подготовлена четырьмя людьми с очень разными профилями: двумя юристами, родившимися в 1920 и 1927 годах, которые знали, что такое нацизм, и двумя молодыми людьми, родившимися в Целле в 1955 и 1958 годах, и пришедшими из «альтернативной» среды, близкой к профсоюз-

120. BAL, BI62 / 4409. P. 3293–3294.

121. BAL, BI62 / 27381. P. 33–34.

122. BAL, BI62 / 41605. P. 594.

123. Neumann, Klaus. Hochburg der Ewiggestrigen oder reine Stadt unter vielen // Göres, Joachim. Gedächtnislücken? Erinnerungs- & Gedächtniskultur nach 1945 in Celle. Celle, RWLE Möller Stiftung: Celler Hefte 3–4. P. 24.

ным движениям¹²⁴. Их целью было раскрыть то, что скрывалось «за фасадами» города, где «порядок важнее свободы»¹²⁵. Двадцать шесть авторов этого сборника в основном жили в Целле или родились там. В своих статьях они сосредоточились на том, что происходило во времена Третьего Рейха, и, что еще более важно, на том, что осталось от этого периода или вновь появилось в связи с ним, например, на крайне правых движениях. По мнению авторов, денацификация почти не имела места: Целле был «городом немецкой преемственности»¹²⁶. Некоторые авторы упоминали об «элитах» города¹²⁷, которые в большинстве своем приняли нацизм, в основном по расчету и из конформизма, и продолжали свою профессиональную деятельность после войны. Авторы также возвращались к молчанию, царившему в Целле: разговоры о Берген-Бельзене, лагере, расположенном примерно в двадцати километрах от города, или об Анне Франк, которая лежала со своей сестрой в братской могиле этого лагеря, оставались табу¹²⁸. Но местные жители, уверяли авторы, знали о нацистском насилии и тогда.

Один из текстов в «За фасадами» посвящен Карлу-Хайнцу Мюллеру: «Невинность начальника Kripo», четыре страницы, написанные Эккартом Шпоо, сорокалетним журналистом¹²⁹. Шпоо упоминает Инес Фридман, которой было два года, когда в начале 1944 года эсэсовец по имени Мюллер отправил ее из Тулузы в лагерь Дранси, указав причиной этой депортации «деятельность, враждебную Рейху». Он «всегда давал эту при-

124. Rohde, Reinhard. Wegener, Tim. Celle im Nationalsozialismus. Ein zeitgeschichtlicher Stadtführer. Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte, 2012. P. 146–148.

125. Holtfort, Werner, Kandel, Norbert, Koppen, Wilfried, Vultejus, Ulrich (ed.). Hinter den Fassaden. Geschichte aus einer deutschen Stadt. Göttingen: Steidl Verlag, 1982.

126. Eyring, Georg. In Wehr und Waffen // Hinter den Fassaden. Ibid. P. 41.

127. Kandel, Norbert. Fassadenmythos. Die Kraft der Celle-Legende // Hinter den Fassaden. Ibid. P. 12.

128. Eyring, Georg. Spuren im Sand // Hinter den Fassaden. Ibid. P. 29–30. Jaldati, Lin. Hölle ohne Gnade // Hinter den Fassaden. Ibid. P. 47–52.

129. Spoo, Eckart. Die Unschuld des Kripo-Chefs // Hinter den Fassaden. Ibid. P. 107–110.

чину». Шпоо рассказывает, как Кларсфельды нашли Мюллера и как он все отрицал. Журналист также утверждает, что местная полиция на протяжении десяти лет писала заявления о бывшем главе тулузского гестапо, но прокурор Люнебурга ничего не предпринял. Вместо этого Мюллер выставлял себя жертвой. Он говорил о «скандале» и «Sauerei» (грязи), и, по словам Эккарта Шпоо, «в среде Целле такой человек, как Мюллер, наверняка чувствует себя невиновным». Таким образом, он был так же невинен, как и многие бывшие нацистские кадры вокруг него. Но Инес Фридман больше нет в живых¹³⁰.

В этом городе, где Мюллер жил и работал уже двадцать пять лет, вещи были названы своим именем. Через несколько месяцев после публикации этой книги он снова заявил, что слишком слаб, чтобы предстать перед юстицией. Что касается Хельмута Ретцека, то 1 сентября 1983 года кёльнская команда сообщила, что судебное разбирательство против него прекращено из-за его смерти¹³¹. Поэтому ни одно судебное решение не оценивало, какую роль Ретцек играл или не играл в депортациях евреев из Ниццы.

Гражданское общество продолжало свою работу. В Люнебурге, родном городе Мюллера, осенью 1982 года была создана группа, которая занялась изучением того, как нацизм захватил власть в городе. В ее состав вошли учителя, студенты, врачи и «активные граждане» — примерно те же профили, что и в группе, написавшей «За фасадами». Первым результатом их работы стала выставка «Захват власти» (*Machtergreifung*), проходившая с 25 января по 2 февраля 1983 года в ознаменование пятидесятой годовщины 1933 года. Сопровождаемая фильмами, лекциями и беседами с очевидцами, она привлекла 14 000 человек — успех для города такого размера¹³².

130. Инес Фридман родилась 7 октября 1941 г. в Марселе и была убита 3 февраля 1944 года в Освенциме. См.: <https://tinyurl.com/25clbtxy>. Она и ее мать были депортированы 10 февраля 1944 года эшелонам № 68.

131. BAL, VI62 / 40406. P. 227.

132. *Hugk, Beate. Siekmann, Frank* (dir.). *Heimat, Heide, Hakenkreuz. Lüneburgs Weg ins Dritte Reich*. Lüneburg: Lüneburger Arbeitskreis «Machtergreifung», 1984–1995. P. 7. URL: <https://tinyurl.com/2cn9rr2b>.

Профессор Дирк Штегман, специалист по истории Люнебурга, считает, что именно с этой выставки началось изучение истории нацизма в городе¹³³. В 1983 году. Тем более, что это исследование также привело к публикации в 1984 году первой книги, всесторонне и критически исследующей местный нацизм¹³⁴. Кроме того, профессор Штегман отмечает, что именно после этой выставки была создана в Университете Люнебурга рабочая группа по региональной истории¹³⁵.

В 1985 году исполнилось сорок лет со дня окончания Второй мировой войны, и некоторые жители региона желали наконец сказать то, о чем все еще молчали. В первый раз, в апреле 1985 года, официальная пресса Целле сообщила, что 8 апреля 1945 года в городе были убиты жители, бежавшие депортированные пленники¹³⁶. В другой статье указывалось, что некоторые жители деревень вокруг Берген-Бельзена знали в то время о том, что происходило в лагере: «Мы знали, но любого, кто осмелился бы что-то сказать, немедленно пригвоздили бы к стене»¹³⁷.

В ознаменование сороковой годовщины в прекрасной муниципальной библиотеке Целле была организована выставка «Целле на войне, сорок лет спустя», подготовленная авторами книги *За фасадами и их командой*. Об этом нейтрально сообщила местная газета. По данным газеты, картинки и документы — многие из них ранее неизвестные — были вывешены на 35 панелях, и они давали «представление о повседневной жизни жителей Целле во время войны». Выставлялись также изображения Берген-Бельзена и военнопленных, а также рассказывалось о «деле Мюллера» и «истории Александра Ермольчика, который жил в Целле под именем Крюгер»¹³⁸. В газете не было сказано ничего больше о Мюллере или о Ермольчике, который, как сообщается, был военным преступником и дезертиром

133. *Stegman, Dirk*. Ibid. P. 10.

134. *Hugk, Beate. Siekmann, Frank* (dir.). Ibid.

135. *Stegman, Dirk*. Ibid. P. 11.

136. *Rohde, Reinhard. Wegener, Tim*. Ibid. P. 146.

137. Wir haben etwas geahnt... Bergen-Belsen: Menschen und Meinungen 40 Jahre danach // *Cellesche Zeitung*. 02.05.1985. P. 5.

138. Rückschau in der Stadtbücherei // *Cellesche Zeitung*. 09.05.1985. P. 4.

из Советской Армии, о чем, якобы, знали с 1964 года. Однако в газете добавлялось, что организаторы выставки пытались «на основе этих двух случаев показать, как система правосудия ФРГ расправляется с преступлениями нацизма¹³⁹». Не уточнялось, что оба мужчины были обвинены в таких преступлениях и не понесли за них наказания.

Тулузский журналист Уг Бейлин, чей дед, арестованный в Тулузе в 1941 году, был депортирован в Освенцим, посетил эту выставку. Он рассказал в тулузской прессе, что сограждане Карла-Хайнца Мюллера узнали, кем был «их бывший начальник полиции». Мюллера даже пригласили «прийти на публичное собрание [...], на котором присутствовали две его жертвы: Макс (на самом деле Альберт) Ротшильд и его сын Пьер», приехавшие из Тулузы. Макс/Альберт Ротшильд «был арестован вместе со своей женой оберштурмфюрером СС Мюллером в 1944 году, затем депортирован в Освенцим», откуда «его жена не вернулась». Их сына, которому тогда было два года, чудом нашла и спасла бабушка. Уг Бейлин продолжал:

Отставной начальник полиции не появился в библиотеке Целле. Но многие из его сограждан были удивлены, обнаружив биографию человека, которому было поручено много лет заботиться об их безопасности. На выставке представлены ранее не опубликованные документы того периода. Рядом с таблицей, в которой перечислены фамилии нацистских кадров, ныне проживающих в Целле, панели рассказывают о Тулузе и деятельности Мюллера. Есть списки людей, арестованных Мюллером, и фотокопии отчетов, оправдывающих эти аресты, например, арест Инес Фридман за «антигерманскую деятельность», хотя ей было всего два года...»¹⁴⁰

Прошлому была дана оценка в речи президента Рихарда фон Вайцзеккера, произнесенной 8 мая 1985 года в Бундестаге. В тот день президент Германии призвал своих соотечественников «смотреть правде в глаза»: во что бы они ни верили до 8 мая 1945 года, с этой даты стало ясно, что они служили «бесчеловечным целям преступного режима». Поэтому для немцев 8 мая было

139. Ibid.

140. AD31, Fonds Latapie, 16 J 188. P. G266–267.

не поражением, а «освобождением»: от «бесчеловечности и тирании нацистского режима¹⁴¹». И, впервые заговорив об «освобождении» в связи с окончанием войны, президент фон Вайцзеккер предал забвению термины *Zusammenbruch* или даже «военное поражение» (*Kriegsniederlage*), которые использовал Мюллер и те, кто оплакивал падение нацизма¹⁴². Он также указал, что ни война, ни изгнание с восточных территорий, ни раздел Германии — вопросы, которые были в центре внимания немцев — не произошли бы, если бы Гитлер не пришел к власти в 1933 году¹⁴³. Он добавил, что не существует коллективной вины или невинности: вина и невинность могут быть только индивидуальными. Но немцы обязаны «сохранять память живой», потому что без памяти не может быть примирения¹⁴⁴.

Заключение

Денацификация в ФРГ прошла несколько этапов. Во-первых, действовало правосудие западных союзников, которое раскрыло нацистские преступления и устранило некоторых высокопоставленных нацистов, особенно во время Нюрнбергского процесса, однако это быстро прекратилось. Затем последовали иностранные суды, которые во Франции соблюдали правила верховенства права, но не спешили с вынесением решений и были легко обмануты. Это отчасти произошло потому, что немцы организовали усилия для того, чтобы их соотечественники как можно быстрее вышли из французских тюрем. к концу 1950-х годов в Германии начался поворотный момент — новые судебные процессы, а также фильмы, театральные постановки и книги открыли умы и изменили восприятие прошлого. Эта работа продолжалась в 1960-х годах: молодые немцы начали публично осуждать бывших нацистов, которые все еще работали в университетах, системе правосудия или государственной администрации. ГДР способствовала этим открытиям, хотя сама не была безупречна в вопросах денацификации.

141. Herf, Jeffrey. Ibid. P. 355.

142. Stegman, Dirk. Ibid. P. 543.

143. Herf, Jeffrey. Ibid. P. 355.

144. Ibid. P. 357.

С конца 1960-х годов в ФРГ возросла потребность в знаниях и наказании. Появился новый фактор: Кларсфельды начали искать и представлять публике документы и нацистских преступников — *Name and shame*, как мы говорим сегодня. Часть немецкого общества отреагировала и потребовала судебных процессов. Особенно с конца 1970-х годов немцы, отвергавшие нацизм, проводили исследования, устраивали выставки и дебаты, в том числе на местном уровне. Об этом свидетельствует коллективный сборник «За фасадами» в Целле и выставка о захвате власти нацистами в Люнебурге. Это показывало, что эти немцы взяли на себя ответственность за денацификацию, закрепили ее в переосмысленной национальной идентичности и тем самым посылали мощный сигнал своим соотечественникам, судебной системе и политическим лидерам. Многие продолжают эту работу сегодня в Люнебурге¹⁴⁵, Целле¹⁴⁶ и других местах.

Вопреки убеждениям многих в Центральной и Восточной Европе, особенно в России, глубокая денацификация по-настоящему началась в Западной Германии только в 1960-х годах и стала более заметной с конца 1970-х, когда этого пожелала растущая часть общества. Судебные процессы, хотя и важные, были лишь одним из элементов, способствующих повышению осведомленности. Немецкому обществу пришлось пройти долгий путь, чтобы понять, что нацизм в своей основе — преступная идеология. Это потребовало времени, восстановления добрососедских отношений и внутренних дискуссий, которые не блокировались государством, как сейчас блокируются дискуссии о советских преступлениях в России. Но результаты налицо: сегодняшняя Германия является демократией и государством, управляемым верховенством закона.

DOI: 10.55167/51focdee24ed

145. См.: www.geschichtswerkstatt-lueneburg.de.

146. См.: <https://www.celle-im-nationalsozialismus.de/web/>.

Инженеры постсоветской субъектности

Преодоление Советского Человека и полагание новых социальных миров в украинской и российской философиях и литературах 1990-х годов^{1 2}

Михаил Минаков, приглашенный исследователь (The KIU/Competence Network Interdisciplinary Ukrainian Studies, European University Viadrina), старший научный сотрудник (Kennan Institute, Woodrow Wilson International Center for Scholars), профессор (цех философов, Свободный университет)

Аннотация: В этом эссе автор анализирует, как украинские и российские философы и писатели деконструировали антропотип Советского Человека и полагали основания для новых социальных миров своих народов в 1990-е годы. Кроме того, опираясь на онтологию истории, автор демонстрирует то, как сообщества переживают исторические цезуры, прекращения и начала эпох, и то, как интеллектуалы схватывают, символизируют и выражают опыт коллективной встречи с Ничто в этих цезурах. В конце эссе автор заключает, что в отличие от модернистских времен, породивших советскую субъектность, смесь постмодернизма с остаточным позднесоветским модернизмом не привела к запуску долгих социальных проектов.

Ключевые слова: человеческое существование, субъектность, культурно-антропологический тип, постсоветская цезура, историческая длительность, Советский Человек, постсоветская украинская литература, постсоветская украинская философия, постсоветская российская литература, постсоветская российская философия.

1. Это исследование было профинансировано в рамках проекта «Competence Network Interdisciplinary Ukrainian Studies Frankfurt (Oder) — Berlin (KIU)» DAAD при финансовой поддержке Федерального министерства иностранных дел Германии.

2. Я искренне благодарен за помощь во время проведения исследования и при подготовке этого текста Сузанн Воршех, Симону Радченко, Александру Дмитриеву, Борису Грозовскому, Льву Гудкову.

Человек существует, разрываясь между стремлением быть собой (то есть присутствовать) и становится к/чем-то еще. Оба эти устремления разнонаправлены, что обуславливает экзистенциальную избыточность человека и его онтологическую неопределимость. Однако культурно-исторические структуры сущего позволяют ограничивать эту фундаментальную разнонаправленность, собирая распинаемое существо в качестве индивида. Заброшенность в мир, в определенную историческую эпоху и неповторимую индивидуальную ситуацию собирает человеческое существование в специфической субъектности.

Историческая субъектность и соответствующие ей культурно-антропологические типы позволяли людям экзистенциально-приемлемо и культурно-осмысленно жить в разных сообществах на протяжении всей истории человечества. И чем сложнее становились эти сообщества, тем изощреннее оказывались способы формирования этих субъектностей, упорядочивающих и дисциплинирующих человеческую бытийную избыточность. В современных — модернизированных и жестко дисциплинированных — обществах способы субъективизации достигли пика, заложив основания для небывалых социальных проектов, гуманитарных кризисов и прогрессивных рывков. Примером этих кризисных, деструктивных и, одновременно, творческих процессов может служить возникновение и развитие новых обществ в Восточной Европе и Северной Евразии после развала СССР в 1991 году³.

В этом эссе я хочу посмотреть на то, как закладывались постсоветская субъектность и связанные с ней культурно-антропологические типы в момент исторической цезуры, разрыва новых обществ (например, российского и украинского) с их советским прошлым. В этом историческом разрыве закладывались те культурно-антропологические типы, которые порывали и соотносились с Советским Человеком в процессе построения своих социальных реальностей. Постсоветские люди проявили себя героями, способными к самопреодолению,

3. Больше о соотношении деструктивных и творческих процессов в исторических цезурах см.: Минаков, 2024, с. 10–33.

ярчайшими предпринимателями себя и творцами новых социальных миров.

Достижения творчески-героического порыва 1990-х годов оказались недолговечны: в 2022 году мы стали свидетелями начала процесса разрушения тех плодов, над которыми трудились несколько поколений постсоветских людей. Эти люди и их плоды исчезают во взрывах КАБов и дронов, превращаясь в боль и пыль. И они — люди, плоды, усилия, труды — заслуживают внимания, уважения и памяти.

Разнообразнейшие конфликты, в которые стали проваливаться сообщества Восточной Европы и Северной Евразии с началом развязывания войны России против Украины, завершили постсоветский период. С погружением в глубины новой исторической цезуры коллективные памяти о 1990-х забываются или искажаются. В этом эссе я пытаюсь отдать дань уважения героическому духу 1990-х, спроектированному и, одновременно, отраженному в философских и литературных трудах украинских и российских интеллектуалов.

Этот текст состоит из двух основных частей. В первой части я рассматриваю то, как именно следует понимать историческую субъектность на примере культурно-антропологического типа Советского Человека. Во второй же части рассматривается то, как именно философы, социологи и писатели понимали пережитую ими цезуру и что предлагали преодолеть в человеке как сущностно советское в новых социальных мирах. И в конце я подвожу итоги того, как эта работа с воображаемым и реальностью изменила современный культурный ландшафт Восточной Европы и Северной Евразии.

I. ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ

I.1. Инжиниринг субъектности и исторический процесс

Модернизация как долгий всемирно-исторический процесс достиг пика в XX веке. Именно в это столетие были запущены или продолжили начатые ранее проекты «множественного

модерна»⁴ в сообществах по всему миру — и в странах мир-системного «ядра», и в «перифериях», и в бунтующих «полуядерных/полупериферийных» государствах⁵. Одной из важнейших общих черт разных модернизационных проектов было формирование такой субъектности индивида, которая бы делала его жителем расколдованного мира прогресса и участником во все более сложных социальных отношениях. Производство соответствующей субъектности проходило в череде цезур тотальных войн, жестоких революций и изуверских контрреволюций, а также в длительных периодах устоявшейся гегемонии, эффективно подчиняющей и дисциплинирующей человека.

Люди, местные сообщества и большие общества пережили XX век в Восточной Европе и Северной Евразии, пройдя две исторических цезуры. Первая цезура разверзлась в 1914–1924 годах, когда ужасающее насилие Первой Мировой Войны перешло в еще более разрушительные процессы революционных гражданских войн, а затем — в организованное насилие «советского эксперимента». В результате этого возникли условия для дисциплинирования людей-участников революций и войн в рамках субъектности, выраженной в культурно-антропологическом типе Советского Человека.

Вторая цезура проявилась в творчески-разрушительных процессах 1989–1991 годов, когда либерализация и национальные движения разрушили Советский Союз и дали толчок для возникновения новых постсоветских субъектностей, например, субъектностей современных россиян и украинцев. Во второй цезуре XX века открылась возможность, говоря в терминологии Мишеля Фуко и его последователей, для производства нового субъекта и соотносящихся с ним порядков знания и власти в новых социально-экономических и шире — культурных —

4. Множественных модерностях см. одноименную статью Шмуэля Эйзенштадта (Eisenstadt, 2000). В применении к советскому опыту модернизации см. работу Иоганна Арнасона о коммунизме и модерности (Arnason, 2002). О модернизационных процессах в постсоветских обществах см. мою монографию «Диалектика современности в Восточной Европе» (Минаков, 2020).

5. О мир-системных различиях «ядра», «полу-ядра» и «периферии» см. следующие труды: Vanolo, 2010; Minakov, 2019.

обстоятельствах (Foucault, 1977, 1978, 1986, 1988; Strozier, 2002; McLaren, 2012; Kelly, 2013).

Одновременно в 1990-е годы в постсоветских обществах развернулась борьба за представление о Советском Человеке и способах преодоления его как определенного типа и его наследия. Эта борьба не была связана с собственно изучением советской эпистемы и дискурсивного порядка, в гораздо большей степени она была способом конструирования новых субъектностей. В этой борьбе участвовали разнообразнейшие бригады «инженеров человеческих душ» — от тех, кто деконструировал советскую субъектность, до ее защитников и воспроизводителей в новых условиях. Возникающие в новых странах и регионах Восточной Европы и Северной Евразии культурно-антропологические типы «постсоветских людей» структурировались по-разному, в соответствии с локальными ситуациями, но все они выводили себя из отношения — разрушительного, воспроизводящего или переистолковывающего — к общему советскому культурно-антропологическому источнику. Общим же для всех была небезразличность к Советскому Человеку в процессе эпохального самопреодоления себя индивидами и сообществами.

Оглядываясь на прошедшее из 2020-х годов, кажется очевидным, что становление новых культурно-антропологических типов и постсоветских обществ проходило в рамках все более разнящихся моделей с очень разными видениями коллективного прошлого и будущего, особенно с наступлением XXI века. Однако в течение 1990-х годов общее постсоветское верование вселяло уверенность, что счастливое будущее связано с глубиной преодоления советскости и с созданием новых, национально-ориентированных субъектностей. При чем те, кто разделял эту уверенность, представляли данный процесс в по-гегельянски диалектическом единстве двух планов: универсально-исторического и интимно-субъективного. Преодоление советской субъектности происходило, во-первых, как *разрушение* советской культуры, экономики и структур власти — вплоть до прерывания и изменения самого течения истории, то есть как историческая *цезура*. А во-вторых, как *самопреодоление* советских людей, то есть «выдавливание» из себя

всего, что ассоциировалось с советским в новых социальных порядках.

Преодоление советской субъектности и создание условий для производства «новых людей» происходили в связи с работой тех, кого в модернистские годы первой половины XX века симптоматично называли «инженерами человеческих душ»⁶ и кто воображал себя творцами наций и национально-сознательных индивидов. Действительно, фокус исследовательского внимания и творческого воображения на преодоление советского в двух измерениях — коллективно-историческом и личном — особенно заметен в работе ряда российских и украинских писателей и социальных мыслителей конца 1980-х — 1990-х годов. Философы, социологи и писатели предлагали свое критическое и деконструирующее понимание Советского Человека, что формировало представления о том, что именно должно быть преодолено в новом постсоветском мире и с чем именно должно порвать.

В обществах Восточной Европы и Северной Евразии в те времена философия и литература попали в новую культурную ситуацию. Огромный творческий потенциал революционных изменений 1989–1991 годов уходил в создание новых демократических государств, рыночных экономик и национальных сообществ. С приходом свободы, которой так страстно алкали многие мыслители, ученые, писатели и художники в 1980-е годы, все еще читающие, но уже научившиеся участвовать в публичных дискуссиях, советские люди находились под влиянием интеллектуальных споров в философии и литературе. Хотя в раннепостсоветских условиях возникали и другие влияющие на формирование субъектностей группы (прежде всего, освобожденные журналисты, новорожденные публичные политики, модные предприниматели и служители разнообразнейших культов), разрыв с советским прошлым, пожалуй, определяли именно философы и писатели. Работа последних задавала импульсы, которые долго были значимыми для формирования новых социальных реальностей и людей, их населяю-

6. См. об этом интереснейшее исследование Омри Ронена (Ронен, 1997).

щих, как в Украине, так и в России, и в других постсоветских странах.

Для понимания того, как именно происходит инжиниринг культурно-антропологических типов субъектности, я воспользуюсь двумя концепциями. Первая связана с философскими прозрениями Мишеля Фуко (1926–1984). Пройдя периоды «археологии знания» (т. е. исследование того, как конструировалось знание в рамках разных дискурсов) и «генеалогии власти» (т. е. исследование того, как власти удается определять поведение индивидов и коллективов), Фуко вышел на проблематику производства субъектов в современных дисциплинирующих обществах⁷. Он указал, в частности, что смена периодов и эпох в истории происходит произвольно, но всякий раз эти изменения основательно переопределяют то, что такое истина, власть и субъект. Мало того, эти три сферы определенности поддерживают друг друга, создавая фундамент для длительности эпохи до новой цезуры.

В фундаментально-онтологическом положении основ новой эпохи в цезуре субъектность создается как нечто, имеющее свою онтологию. Марк Келли удачно выделил как минимум пять характеристик субъектности у Фуко: она (1) конституируется исторически, и в этом творческом процессе (2) принимает участие сам субъект; (3) эта субъектность имеет «реальность, онтологически отличную от тела», т. е. душу; (4) хоть субъектность и является скорее формой, чем субстанцией; (5) субъектность конституируется в практиках (Kelly, 2013, p. 513). Таким образом, формирование субъектности происходит одновременно с конституированием структур власти и признания истины, что проявляется и в социальных институтах, и культурных практиках, и в самом человеческом теле. Отсюда известная формула Фуко из книги «Надзирать и наказывать»: «*l'âme, prison du corps*» (душа — это тюрьма тела).

7. Работы Фуко на эту тему включают, например, книгу «Надзирать и наказывать», трехтомник «История сексуальности», материалы по лекциям и семинарам «Технологии самости» и т. д. (Foucault, 1977, 1978–1986, 1988).

Продуктивность такого подхода для понимания современных обществ, «техник себя» и их истории продемонстрировали, к примеру, работы Джудит Батлер, Стивена Коткина, Джона Рэнсома или Олега Хархордина (Butler, 1993; Kotkin, 1995; Ransom, 1997; Kharkhordin, 1999; Хархордин, 2002). Олег Хархордин, например, убедительно продемонстрировал инструментарий «техники себя», включающих коллективное обличение, саморазоблачение и увещание, в процессе инжиниринга субъектности Советского Человека. Эти деконструктивно-конструктивные обличения и исповеди были своего рода выходами на онтологически «нулевую точку», в которой было возможно менять соотношения и формы субъекта, власти и знания. Тогда, как считал Фуко, публичные обличения и исповедь становились актами «возбуждения истины», в которых структуры власти формировали инструменты самоконтроля субъекта и наново подчиняли человеческое существование новому режиму знания (Foucault, 1978, pp. 27–29). В таких актах происходило формирование человеческих субъектов в современных обществах Запада с помощью исповеди, что, собственно, и изучали Фуко, Батлер и Рэнсом. А процесс создания Советского Человека и постсоветских людей по той же модели убедительно описали Стивен Коткин и Олег Хархордин.

В исследованиях Коткина, Хархордина и ряда других исследователей советского общества⁸ внимание уделялось «эго-документам», источникам, связанным с (пере)конституированием человека, пережившего цезуры и вступившего в новую эпоху. В этой связи Советский Человек рассматривался как субъектность, созданная в противоречивой ситуации, когда давление публичного исповедания, особенно в большевистский и сталинский периоды, совпадало с разрушением церкви и возникновением новых «профессиональных исповедников», управлявших признаниями в судах, самокритикой во время рабочих совещаний и в газетных объявлениях и т. п. Этот процесс был двойственным. С одной стороны, он шел путем объективации, когда возникали практики знания и институты вла-

8. См. анализ подхода к изучению советской истории через структуры субъектности в: Chatterjee & Petrone, 2008.

сти, дисциплинирующие людей в Советском Союзе. А с другой стороны, в ходе субъективации человек «узнавал о себе и своей личности через публичное обсуждение» и принятие узнанного в свою идентичность (Хархордин, 2002, с. 472–473).

Что важно для темы этого эссе, Хархордин предложил гипотезу того, что «постсоветский русский человек» был создан в 1990-е годы посредством силовых техник объективации и индивидуальных техник субъективации, где неолиберальный капитализм и постсоветский национализм предоставили «начальникам» новые возможности влияния и контроля на подданных (Kharkhordin, 1999, pp. 5–34, 110–113; Хархордин, 2002, с. 7–29, 472–474). Этот процесс конституирования постсоветских людей на самом деле происходил не только в России, но и во всех постсоветских странах, и данный подход позволяет увидеть, как формировались постсоветские субъективности в разных регионах и странах.

Однако отсылки к «начальству», то есть элитам, возглавившим новые государства и экономики и проектировавшим новых грузин, литовцев, украинцев или россиян, недостаточны. Как недостаточно и изучать лишь «эго-документы»⁹. Фокус на изменении эпистем и дискурсов¹⁰, во время которых про-

9. В рамках концепций, вдохновленных работами Мишеля Фуко, «эго-документы» — это автобиографические материалы (дневники, письма, мемуары, автобиографии), отражающие индивидуальный опыт человека. Такие документы исследуются как источники данных о «технологиях себя» которые Фуко описывал как практики, через которые индивиды формируют себя в соответствии с исторической субъектностью и осмысливают себя в рамках определенных социальных и дискурсивных контекстов. «Эго-документы» связаны также с понятием дискурсивного производства субъектности: как тексты и практики, порожденные в определенных историко-культурных условиях, участвуют в создании индивидуальной идентичности. Внимание к таким документам позволяет понять, как власть, знание и субъектность формируют личный опыт человека (Foucault, 1988; Ketelaar, 2001; Lejeune, 2004).

10. Эпистема и дискурс — это ключевые концепты у Мишеля Фуко. Понятие «эпистема» Фуко вводит в книге «Слова и вещи» (1966). Эпистема — это исторически обусловленный фон знаний, совокупность глубинных структур мышления, определяющих, что в конкретный

исходит переобоснование социальных миров и их жителей, важен и продуктивен. Однако ему не хватает как понимания онтологической структуры цезуры, так и внимания к «мы-документам». Иначе говоря, важно обращать внимание на то, как люди с разрушаемыми субъектностями переживают коллективную встречу с Ничто, и на те элементы режимов истины, которые позволяют сформироваться новым субъектностям, ведущим к возникновению новых социальных миров и соответствующих им культурно-антропологических типов. Эти элементы режимов истины, переходящие в структуры власти и самости новой эпохи, связаны с социальным воображением, в продуктивной силе которого субъективация и объективация вместе производят ситуации, в которые (пере)забрасываются человеческие существа, и которых субъектность ограничивает человеческую избыточность.

Второй концептуальный подход к инжинирингу культурно-антропологических типов субъектности связан с социологическими теориями, которые описывали то, как происходят изменения в современных обществах, особенно в плане их влияния на формирование культурно-антропологических типов. Одна из таких теорий связана с работами Талкота Парсонса, фокусировавшими внимание на субъективном измере-

исторический период возможно считать знанием. Эпистемы изменяются с течением времени в результате так называемых эпистемологических разрывов, формируя новые парадигмы понимания мира. Например, Фуко описывает три крупных эпистемы западной культуры: эпохи Возрождения, Классическую эпоху и Современность, каждая из которых имела свои правила организации знаний и смыслов. В отличие от эпистемы, дискурс относится к совокупности высказываний, через которые производится и передается знание. Дискурс также регулируется эпистемой, но его более узкий функционал состоит в том, чтобы формировать и организовывать определенные области знаний. В «Археологии знания» (1969) Фуко описывает, как дискурсы не только отражают, но и закрепляют власть через знание, показывая, как власть и знание взаимно зависят друг от друга. Отличие между ними, таким образом, состоит в уровне анализа: эпистема — это более глубокий уровень анализа, где возможны описания исторических условий возникновения определенных типов дискурса, тогда как дискурс — это проявление этих условий в речи, текстах, институтах и практиках.

нии социального действия и его связи с изменениями социальной структуры (Parsons, 1978, 2010). Стоит особо отметить стремление Парсонса анализировать изменения социальной структуры, принимая во внимание процессы в подсистемах воспроизводства сообщества (ценности), его интеграции (нормы), коллективного целедостижения (политика) и адаптации (экономика) (Parsons, 2010). Эти теории в 1970–1980-е годы оказали большое влияние на социологические поиски в СССР, особенно Юрия Левады и его коллег по проекту изучения Советского Человека (Титков, 2019, с. 55–56).

В рамках этого же подхода на позднесоветских и ранне-постсоветских социальных мыслителей влияла концепция сверх-подчинения Георга Зиммеля. Зиммель исследовал сложные современные общества, в которых происходили процессы обобществления (*Vergesellschaftung*) с помощью сверх-подчинения (*Überordnung*), структурировавшего социальные отношения так, что подчиненные были готовы принять это избыточное доминирование (Simmel, 1992, с. 20–23, 45–65, 123–154). В последние полтора столетия сверх-подчинение практиковалось многими государствами, что влияло на субъектность их жителей. Среди экспериментов с особыми культурно-антропологическими типами во второй половине XIX — XX вв. выделяются «белый человек с бременем цивилизационной миссии», характерный для европейских империй¹¹, Советский Человек, сначала как участник всемирной революции, а затем — строитель социализма в отдельно взятом СССР, или «новый человек / истинный патриот» в фашистских¹² или постколониальных¹³ обществах. Эти примеры демонстрируют, как современные государства с разными формами правления и режимами экономики проводят сверх-подчинение своих населений, формируя в них необходимые им культурно-антропологические типы.

11. См.: Brantlinger, 2007; Höglund, 2007; Mackey, 2017.

12. См.: Wesselink, 2012; Dagnino, 2016. О позднейшей жизни этих экспериментов в восточно-европейских странах см.: Minkenberg, 2002.

13. См.: Bernhard & Klinkhammer, 2017; Bromber & Kraiss, 2018.

Чаще всего эти попытки оканчивались неудачами: как цивилизации не взимают налоги, так и эпохи не стругают патриотов. Однако в случае долгого существования государств, работающих с субъектностью своих граждан или подданных, как, например, в случае с Советским Союзом, их правительства долго — в течение жизни нескольких поколений — влияли на самосознание и самоопределение людей. В СССР это привело к возникновению устойчивого культурно-антропологического типа Советского Человека. Именно в связи с теориями Парсонса группа Левады развивала идею «антропологического типа», который понимался как продукт сложных и многомерных социальных процессов в «устойчивых цивилизациях». Отсюда определение Левады антропологического типа как набора «установок и ценностных ориентаций, когнитивных и поведенческих рамок человека как носителя, субстрата определенной системы социальных институтов», чье выделение и описание необходимы для понимания общества в целом (Левада и др., 1993, с. 6)¹⁴.

Этот подход к изменениям структур личности и социума позволяет увидеть все наслоения, вырастающие на новых основаниях субъектности — власти — истины и их динамику, ведущую к выходу из цезуры к длительности исторических эпох.

Оба концептуальных блока позволяют рассматривать период конца 1980-х — начала 1990-х годов как момент перехода из одного типа общества в другое и из одной эпохи — в следующую. С поправкой на внимание к коллективному воображению и к работе тех, кто его оформляет в концепциях (например, социальные мыслители и философы) и художественных образах (например, писатели), такой подход позволяет увидеть опыт переживания цезуры и проектирования будущего. Изучение исторических цезур позволяет отчетливо увидеть, как именно пересобираются субъектности и переструктурируются социальные пространства. В случае с переходом к постсоветской эпохе возникновение новых обществ в Восточной Европе и Северной Евразии сопровождалось разрушением предыдущей

14. См. также анализ Алексея Титкова концептуальной подосновы левадовского исследовательского проекта: Титков, 2019, с. 54–56.

субъектности, структур сверхподчинения, а также режима истины и власти. В этой эпохальной пересборке социальное воображение, развиваемое писателями и социальными мыслителями, увязывало универсальный план смены исторических эпох с интимной искренностью исповедальных актов деконструкции прежней и конструирования новой субъектностей. Однако искренние тексты философов и писателей не были «эго-документами» в силу их публичности и социальной влиятельности. В этой связи популярные тексты с концепциями и образами, влияющими на восприятие коллективно переживаемой реальности и проектирование своих личных и групповых проектов будущего, становились «мы-документами».

Мы-документы — это материалы, связанные с типическим воображаемым. В этой типизации биографии героев и антигероев своего времени в романах, интеллектуальной эссеистике и философских или социологических исследованиях могут выражать интимный опыт авторов, переживших цезуру и свидетельствующих о ней и о выходе в новые исторические длительности. В то же время эти авторы не только фиксируют опыт, но и соучаствуют в проектировании новых исторических периодов, наделяя их образностью и придавая им смысл. Еще больше смысла придают пережитому и надвигающемуся социальные мыслители, философы и теоретики-социологи. В философских понятиях и социологических концепциях не только проговаривался опыт встречи с Ничто, но и формировался язык самопонимания людей, (пере)зброшенных в новые социальные миры. Этот же концептуальный язык становился языком контроля и истины. Вместе художественная литература и социально-философские построения выражали и формировали образный и концептуальный язык, в которых дискурсы и практики новых миров становились лично приемлемыми и коллективно понятными.

В этом эссе я анализирую художественные произведения и социально-философские работы, авторы которых фокусировали внимание на интимном и универсальном одновременно. При этом я понимаю, что мы-документы разных эпох могут сильно отличаться. Однако постсоветская цезура и запуск новых социальных миров в Восточной Европе и Се-

верной Евразии в 1990-х годах происходили в условиях, когда жители этих регионов все еще были «читающим населением» с остаточной советско-философской индоктринацией. Позднесоветские люди читали художественную литературу много и охотно, а писатели и поэты пользовались особым, почти пророческим авторитетом. Философская индоктринация в образовательной системе имела, пожалуй, обратный эффект: советский марксизм отбивал уважение к философскому делу. И все же философы, находившиеся в противостоянии к советскому марксизму, получали свою порцию, если не любви, то внимания. Именно эта влияние литературных и философских произведений, при условии их работы с опытом цезуры и постсоветского проектирования новых миров и людей, делает эти тексты «мы-документами».

В этом эссе я попытаюсь указать на то, как именно возникали постсоветские социальные миры и субъектность на основании украинских и российских «мы-документов», относящихся ко времени, протянувшемуся между 1989-м и 2000-м годами. Но прежде чем мы перейдем к собственно анализу этих текстов, я хотел бы сделать себе и читателям важную «прививку», которая бы уберегла нас от впадения в постсоветское воображение и принятие его (все еще влиятельных) образов. Для ясности нашего взгляда важно удерживать аналитическую дистанцию от тех образов и концепций, о которых далее пойдет речь. И прежде всего в этом деле нам поможет понимание того, что «Советский Человек» — это крайне зыбкий образ и расплывающееся понятие. Критика Советского Человека и его деконструкция были важными практиками в построении новых культурно-антропологических типов, но совершенно ошибочное обобщение, если применять его к людям и типам, населявшим СССР во время его существования. Поэтому я считаю необходимым экскурс в генеалогию Советского Человека: это поможет нам удерживать ясность взгляда там, где это довольно сложно.

1.2. Генеалогия Советского Человека

Как культурно-антропологический тип (или антропотип) Советский Человек лишь кажется устоявшимся и однозначным. Тот образ, который позднесоветские и раннепостсовет-

ские интеллектуалы подвергали критике и деконструкции, сложился после довольно долгой и противоречивой эволюции и к 1980-м годам обладал множеством смысловых наслоений¹⁵. Для того чтобы удерживать дистанцию по отношению к их критическим высказываниям, важно помнить о сложности культурно-антропологического типа Советского Человека, сложившейся в результате довольно долгого развития.

Советский Человек — это культурно-антропологический тип, социальный инжиниринг которого опирался на тот фундамент, который возник после цезуры 1914–1924 годов с соответствующими социальными структурами, политическими институтами сверх-доминирования, идеологией и культурной политикой разных советских режимов. И на каждом этапе влиянию этих структур и политик соответствовали адаптивные реакции и способы ухода из-под их давления на протяжении всего существования СССР¹⁶.

Фундамент советского антропотипа был заложен еще в 1920-е годы. Его закладывали большевики, развернувшие культурную революцию в сообществах, оказавшихся под их властью после десятилетия сверхнасилия и социального хаоса Первой Мировой, революций 1917 года и Гражданской войны, то есть с 1914 по 1924. В фундамент этого типа были положены принципы универсального нового человека с такими характеристиками, как марксистско-ленинская идейность, самоотверженность и преданность делу партии, а также готовность к участию в мировой революции (Матвеева & Русина, 2021, с. 18–20; Гудков, 2019). Советский Человек должен был быть надэтническим и в этом смысле универсален; и в то же время он был классово ограничен происхождением: им могли стать только рабочие и крестьяне. Формирование этого советско-марксистски переосмысленного ницшеанского сверхчеловека связано с практиками одновременной объективации в новых советских практиках власти и субъективации в новых техниках себя. Тут

15. Об этом см.: Вайль & Генис, 2001, с. 15–17; Титков, 2019, с. 69; Каганов, 2019, с. 7–12; Матвеева & Русина, 2021, с. 18.

16. Об этом см.: Fitzpatrick, 2005; а также: Титков, 2019; Матвеева & Русина, 2021.

тип Советского Человека фундировался в процессе «обличения, увещевания и отлучения»¹⁷, то есть в процессе формирования новой субъектности, которая опиралась на новый порядок власти (пролетарско-революционная гегемония) и режим истины (теория Маркса, дополненная Лениным и другими советскими идеологами). В обличении проходило одновременное интимно-личное и коллективное проверяющее принуждение к принятию новой субъектности; в увещевании — поддерживающее принуждение к ней; а в отлучении — карательное принуждение к этой субъектности.

Данный культурно-антропологический тип был радикально дополнен и переосмыслен в сталинские времена. В этот период Советский Человек не только стал участником советского тоталитарного проекта и одновременно его скрытым критиком, но также приобрел опыт участия в репрессиях и в качестве палача, и в качестве жертвы, и в качестве постороннего. Более того, Советский Человек был строителем новых индустриальных комплексов и победителем в тотальной, особо жестокой на Востоке Европы войне. Из коллективной встречи с Ничто в Гражданской войне, чье насилие затмило память об ужасе Первой мировой, и повторная встреча с Ничто во Второй мировой онтологически оформили Советского Человека, позволили ему пустить корни в возникшем культурном слое СССР.

Далее, в посттоталитарном Советском Союзе, т. е. после недолгой и неглубокой десталинизации конца 1950-х и начала 1960-х годов, этот антропотип стал воспроизводиться в новых поколениях. Для Советского Человека этого поколения «Великая Октябрьская Социалистическая Революция» и «Великая Отечественная Война» становятся важнейшими вехами новой коллективной традиции. А готовность к участию во всемирной революции была подменена «советским патриотизмом». Вместо универсального пролетария-революционера Советский Человек принимает патриотизм, легитимированный массовыми

17. См.: Хархордин, 2002, с. 472–473. Тут Хархордин развивает идею Мишеля Фуко о взаимообосновании порядков субъектности, власти и знания в моменты изменения исторических эпох и их эпистем.

жертвами Второй мировой войны. А вместе с этим возникла и новая советская инклюзивность: социальное разнообразие стало нормой, а в «советский многонациональный народ» в дополнение к рабочим и крестьянам были приняты совслужащие и советская интеллигенция. Параллельно возникают и практики исключения разнообразных подозрительных «нацменов» из «семьи народов». Из большевицкой одномерности, сталинского грехопадения, военного ужаса, поствоенной бедности и хрущевской оттепели Советский Человек вышел сложным и противоречивым, что было признано в художественной литературе, но не в социальных исследованиях¹⁸. Частью комплекса этих противоречий было и то, что хрущевская образовательная реформа, принимающая элементы советского национализма, декларировала по-прежнему задачу «воспитания нового человека», о котором первыми заявляли большевики еще при жизни Ленина (Вайль & Генис, 2001, с. 17).

С конца 1960-х и до середины 1980-х годов антропотип Советского Человека оказался под деконструирующей критикой с двух сторон в СССР. С одной стороны, его стали подвергать критике советские диссиденты, как из либерального, так и националистических лагерей (в буквальном и переносном смысле этого слова). В это время Александр Зиновьев (1922–2006), Владимир Войнович, Звиад Гамсахурдиа, Иван Дзюба, Александр Солженицын (1918–2008) или братья Стругацкие с разных идеологических позиций и в разных политико-географических контекстах последовательно и со все возрастающей силой подвергали критике этот культурно-антропологический тип. А с другой стороны, он испытывает самодеконструкцию под влиянием «застойного» цинизма. Циническое двоемыслие и непоследовательность разрывали советских людей между выученной послушностью официальной доктрине и самопро-

18. Тут возникает целая плеяда советских писателей и поэтов-шестидесятников, фиксирующих и развивающих эту сложность: среди которых Василь Быков (1924–2003), Владимир Войнович (1932–2018), Звиад Гамсахурдиа (1939–1993), Иван Дзюба, Евгений Евтушенко (1933–2017), Булат Окуджава (1924–1997), Василь Симоненко (1935–1963), Аркадий (1925–1991) и Борис Стругацкие (1933–2012) и много других. Об этом больше см. дискуссии в: Матвеева & Русина 2021.

изводной критичностью по отношению к социальной реальности брежневско-андроповских времен. Эти метания были схвачены как в эго-документах, так и в мы-документах советской мейнстримной и национальных литератур¹⁹, или в практиках ухода от «совдеиствительности» в мистику, алкоголизм или постмодернистскую иронию²⁰.

И в тот же период наличие антропотипа Советского Человека и связанной с ним советской идентичности зафиксировали как советская этносоциальная теория (в частности, школа Юлиана Бромлея²¹), так и правительство. В 1961 году о «новой исторической общности» заявил Никита Хрущев, а в 1971 году вышло «Постановление XXIV съезда КПСС», в котором говорилось о возникновении советского народа. Этот народ-общность понимались как результат «социально-политического и идейного единства всех классов и слоёв, наций и народностей, заселяющих территорию СССР» (XXIV съезд КПСС, с. 232). Принятие на себя советской идентичности частью населения подтверждали и переписи населения.

Такая сложная периодизация возникновения и становления советского антропотипа подтверждается и социологическими ретроспективными исследованиями. Например, Алексей Титков применил парсоновскую модель изменения социальных структур к материалам об истории Советского Человека (Титков, 2019)²². Так, каждой из вышеназванных фаз становления советского антропотипа соответствовали свои

19. См. например работы в жанре «производственного романа», или в романах Чингиза Айтматова («И дольше века длится день», «Плаха») и Олеся Гончара («Собор», «Твоя зора»).

20. См., например, такие литературные произведения, как роман «Шатуны» Юрия Мамлеева, поэма в прозе «Москва-Петушки» Венедикта Ерофеева или романы «Очередь» и «Норма» Владимира Сорокина.

21. См.: Ким, 1975; Бромлей, 1985. Больше об этой школе см.: Филиппов, 2010.

22. Эта модель тем более важна, поскольку под ее влиянием находились позднесоветские социологи — исследователи и критики Советского Человека, среди которых были и Юрий Левада с коллегами, и Евгений Головаха с Натальей Паниной (1949–2006).

специфичные повестки, ценности, нормы, коллективности и роли. Большевицкой фазе соответствовали революционная повестка 1920-х годов, ценностный универсализм, фокус на равенстве, коллективы, ориентированные на достижения, и важность нового государства. Сталинская тоталитарная фаза связана со все более автаркийной «советской повесткой», ценностным партикуляризмом, все более сложной иерархией и лояльностью коллективу. Фаза шестидесятиничества возвратила важность универсализма, равенства и достижений. Застойная фаза определялась своей все более советско-национальной повесткой, с противоречивыми ценностными установками, вновь растущей иерархией, важностью лояльности коллективу и приватной жизни. И в заключительной фазе становления советского антропотипа определяющими были перестроечная повестка, западоцентричный универсализм, равенство, достижения и приватность (Титков, 2019, с. 85–87).

Советский антропотип оказывается еще более сложным, если принять во внимание региональные, национальные и локальные особенности и идентичностные процессы более чем двухсотсосьмидесятимиллионной «общности», проживающей на «одной шестой» суши планеты Земля во второй половине XX века. Исследования Дианы Кудайбергеновой, Майке Леманн, Юрия Каганова и Иветы Кестлере с Мануэлем Гонсалесом указывают, например, на местную вариативность этого антропотипа и его противоречия в национальными и локальными идентичностями соответственно в Казахстане, Армении, Украине и Латвии (Kudaibergenova, 2013; Lehmann, 2015; Kaganov, 2019; Kestere & González, 2021).

Важным для понимания инжиниринга Советского Человека, а затем и его постсоветской деконструкции, является роль литературы, искусства и образования в культурах Восточной Европы и Северной Евразии. В формировании советского антропотипа важной инстанцией является не просто художественная литература и искусство, но модернистский метод в форме соцреализма. Как верно заметил Евгений Добренко,

Чем бы ни была советская реальность (а она была прежде всего системой личной власти, которой были подчинены в конечном счете и коллективизация, и модернизация), нужно искусство,

чтобы сделать эту реальность социализмом. Именно в искусстве — через соцреализм — советская реальность переводится и превращается в социализм. Иными словами, соцреализм — это машина по перегонке советской реальности в социализм. Этот «художественный метод» и является реальной политэкономией социализма в СССР (Добренко, 2007, с. 29).

Дисциплинирование раннесоветского общества и дальнейшее формирование Советского Человека, выросшего из обесформленной в 1914–1924 годах человеческой биомассы и первоначально окормленной большевицким культурным проектом, происходит во времена сталинизма. Это модернистское дисциплинирование (или даже преддисциплинирование по Добренко) было специфичным в силу полагания структурной нецелостности, противоречивости, как в процессах производства тоталитарных индивидов и общества. Впрочем, такая диалектическая динамика была вполне в советском духе:

В основе советской идеологической модели лежала двойственность самого советского политико-эстетического проекта: каждый раз этот проект сталкивается с проблемой репрезентации, поскольку то, что предлагала практика, не могло быть проартикулировано в «правильных» идеологических категориях; и, напротив, то, что соответствовало «единственно правильной теории», не могло быть реализовано. Противоречие разрешалось каждый раз путем производства все новых идеологических конструкций, которые призваны были привести в соответствие «теорию и практику» (этим, кстати, объясняется постоянно констатируемое «отставание теории»). Эта вторичная идеология, так называемый «творческий марксизм», была, в свою очередь, продуктом перманентного и интенсивного переписывания исходного марксистского проекта... (Добренко, 2007, с. 155).

Это модернистское дисциплинирование было культурно и регионально разнообразным не только в середине XX века, когда советская цивилизация пустила корни в реальности, но и в долгой цезуре 1914–1924 годов, и в большевистский период. В блестящей работе о нацмодернизме Галина Бабак и Александр Дмитриев очень верно указывали на разнообразие модернизмов и их социально-культурных контекстов в Восточ-

ной Европе и Северной Евразии в это время (Бабак & Дмитриев, 2021). Они описывают нацмодернизм как

единство, зафиксированное и отрефлексированное современниками, сочетание художественного модернизма и современных социально-политических перемен во имя... «новой», «социалистической нации». Важно отметить, что нацмодернизм как явление не был специфически левым, «красным» по своей сути — этот феномен восходил к модернизационным процессам в обществе и в культурном творчестве, которые начались до 1914 года и отразили в себе опыт национального освобождения весны — осени 1917-го и небольшевистских сдвигов 1918–1921 годов. Но именно условия советского проекта в его нэповском и федералистском варианте придали «нацмодернизму» характерные черты и особенности. Как понятие оно, с одной стороны, глубже (социальнее) символистского и даже авангардного *жизнетворчества*, с другой — объемнее тогдашнего процесса и лозунга культурной революции, включая ее национальные преломления (Бабак & Дмитриев, 2021, с. 9).

Модернизм был разнообразен и полон жизненной креативности, что в советских условиях определило его специфическую индустриальную рациональность и продуктивность в создании новых социальных миров и соответствующих им субъектностей.

В 1920–30-х годах дореволюционный украинский и русский литературоцентризм был превращен в советский комплекс по производству своего антропотипа. И в этом инженерном процессе крайне важны были мы-документы. Рождение этого «инструментария» связано с рационализмом вообще и производным от него модернизмом, а не только с советским художественным методом. Омри Ронен и Виктория Файбышенко предлагали длинный список тех идей и мыслителей, кто создал основания для формулы, прозвучавшей во время беседы Иосифа Джугашвили-Сталина с советскими писателями у Алексея Пешкова-Горького: «писатель — инженер человеческих душ». В этом ряду и тезис Маркса о необходимости менять мир, а не объяснять; и утверждение Некрасова о том, что «природа не храм, а мастерская, и человек в ней работник»; и выражения вроде «инженеры слова» (Емельян Ярославский, 1884–1943), «инженеры человеческого материала» (Юрий Оле-

ша, 1899–1960) или «слесаря душ человеческих» (Владимир Маяковский, 1893–1930) (Ронен, 1997, с. 394–395; Файбышенко, 2018, с. 140–141).

Именно в этом контексте нужно понимать и высказывание Горького о взаимодействии литератора и читателя, ведущего созданию текстов, которые я предлагаю называть мы-документами.

Литераторы Союза Советских Социалистических Республик видят, для кого они работают. Читатель сам приходит к ним, читатель называет их «инженерами душ» и требует, чтобы они организовали простыми словами в хороших, правдивых образах его ощущения, чувствования, мысли, героическую его работу. Такого плотного, непосредственного единения читателя с писателем никогда, нигде не было, и в этом факте — трудность, которую мы должны преодолеть, но в этом факте наше счастье, которое мы еще не научились ценить (Горький, 1934, с. 676).

Соцреалистический метод действительно претендовал на алхимический брак автора и читателя/зрителя, плодом которого были литературные, визуальные и образовательные мы-документы. Дисциплинарные практики сталинской, хрущевской и застойной фаз формирования советского антропотипа объединяли литературное производство со всеобщим литературоцентричным образованием, в котором была и значительная доля советско-марксистской философии. Таким образом и создавалась вся соцмодернистская сложность Советского Человека (субъективация) и соцреалистическая диалектика советской общности (объективация).

Как мы увидим в последующих частях моего эссе, постсоветская критика и деконструкция советского антропотипа в 1990-е годы мало связаны с реальной сложностью Советского Человека и советской общности. Но важно отметить, что эта деконструкция была прагматично настроенной на формирование будущего без этого антропотипа. Тут безусловно большую роль будет играть постмодернистская литература в Украине и России, чей де(кон)структивный запал несомненен. Прощание с советским антропотипом и создание новых социальных миров были связаны также с метамодернистскими подходами,

ранние намеки на которые в равной мере заметны и в романах Пелевина, и эмоциональности социологического анализа Головахи и Паниной, и интимных отступлениях в научных работах Поповича и Гудкова²³. Но в неменьшей мере критика советского Модерна и его плодов проводилась усилиями философов и социальных мыслителей, которые видели в ней полагание основ для нового проекта Модерна. Подходы Левады и Паниной, Мамардашвили и Поповича были тоже модернистскими и модернизационными — в духе «второй модерности» Ульриха Бека и «поздней модерности» Энтони Гидденса (Giddens, 1991; Beck, Giddens & Lash, 1994; Beck, 2006)²⁴. Как видим, в постсо-

23. О специфике метамодернизма в постсоветской литературе, см.: Radchenko, 2024.

24. Концепции «второй модерности» Ульриха Бека и «поздней модерности» Энтони Гидденса касаются трансформации обществ конца XX — начала XXI веков и подчеркивают возросшую роль рисков и рефлексивности. Ульрих Бек вводит понятие «второй модерности», характеризуя его как этап, на котором общество сталкивается с глобальными рисками, возникающими вследствие собственных достижений. Он утверждает, что современные угрозы, такие как экологические катастрофы и технологические сбои, не ограничены национальными границами и требуют транснационального подхода для их решения. Бек подчеркивает, что в «первой современности» акцент делался на национальных рамках, тогда как «вторая современность» носит космополитический характер, требующий глобального мышления и действий. А Энтони Гидденс использует термин «поздняя модерность» для описания современного этапа развития общества, характеризующегося усиленной рефлексивностью и осознанием рисков. В своих работах он отмечает, что социальные практики постоянно пересматриваются в свете новой информации, что приводит к изменению их характера. Гидденс подчеркивает, что в условиях поздней модерности традиционные устои ослабевают, а индивиды сталкиваются с множеством выборов и неопределенностью, что требует от них постоянного рефлексивного контроля над своими действиями и биографиями. Оба мыслителя сходятся во мнении, что современное общество переживает глубокие трансформации, связанные с осознанием и управлением рисками. Однако Бек делает акцент на глобальной природе рисков и необходимости космополитического подхода, тогда как Гидденс фокусируется на рефлексивности и изменении социальных практик в условиях ослабления традиций.

ветских траншеях с Советским Человеком боролись сводные части врагов-постмодернистов, колеблющихся метамодернистов и диверсантов-модернистов.

Дистанцию между реалиями советской истории и ее постсоветской критикой замечали и раньше. В этом плане симптоматичной была дискуссия, развернувшаяся в 2007–2010 годах по поводу объекта исследований школы Юрия Левады. Ее критики — например, Виктор Вахштайн, Татьяна Ворожейкина и Михаил Габович — указывали и на герметичность левадовской теории, ее эссенциализм, нормативность подхода к изучению реальности и слепоту к важным достижениям постсоветской трансформации (Ворожейкина, 2008; Габович, 2008; Вахштайн, 2009). Ответы Льва Гудкова и Бориса Дубина вели к продуктивным с точки зрения социальной науки результатам дискуссии (Гудков, 2007, 2008, 2010; Дубин, 2010). Но важной была и фиксация факта, что социальные исследования 1990-х годов были не только собственным исследованием, но еще и практикой, способствующей возникновению постсоветского социального воображения²⁵, которое направляло создание новых социальных миров, даже если это и было связано с сомнительными аспектами их методологической установки. Как мне кажется, Александр Дмитриев верно ухватил важный для моего исследования метафизический уровень дискуссии: это был почти невозможный диалог непростых советских (антисоветских) людей с постсоветскими столь же непростыми людьми и их обидами на прошлое (Дмитриев, 2021а, 2021б).

II. ПОСТСОВЕТСКАЯ ЦЕЗУРА И СОВЕТСКИЙ ЧЕЛОВЕК

II.1. Осмысление конца советской длительности в цезуре 1989–1991 годов

В 1989–1991 годах украинские и российские интеллектуалы пережили гамлетовский опыт «распада связи времен», и в сво-

25. Об этом в связи с художественной литературой Гудков и Дубин, например, написали отдельную монографию «Литература как социальный институт» в 1994 году (Дубин & Гудков, 1994).

их работах постсоветского времени осмысливали его, давали ему голос, принимая роль, которую Оксана Забужко назвала фортинбрасовской²⁶. И действительно, кто как не Фортинбрасы обеспечат написание немстительных хроник о Гамлетах вывихнутых времен? Но важно помнить и о том, что Фортинбрасы 1990-х сами были Гамлетами 1989–1991 годов. Имея опыт и формирования в СССР, и пребывания в цезуре, и выхода из нее, постсоветские мыслители и писатели описывали ее либо в пространственных понятиях, либо во временных.

Начнем с пространственных описаний. Хотя это и противоречит интуитивному восприятию истории, пространственное понимание постсоветской цезуры — по своей сути временного феномена — было характерно именно для украинских интеллектуалов, заявлявших тем самым об особенностях своего коллективного опыта. Так, украинский философ Мирослав Попович, осмысливая историю XX столетия, в одной из своих самых важных и больших книг «Красное століття» (Червоне століття, 1998), указывал на то, что цезура 1989–1991 годов проходила не по временным структурам, а по национальным *локусам* истории, то есть по национально-семиотическим *пространствам*. В его историософском учении время истории определялось как непрерывно-временное дление, которое, однако, делилось на национальные (а также культурные и цивилизационные) «пространства» — русла, рукава, по которым текло время истории. Именно поэтому цезура 1989–1991 годов у него — это не столько разрыв связей с советской ситуацией, сколько своего рода алхимический развод России и Украины²⁷.

Согласно Поповичу, цезура, выражаемая семиотико-пространственным образом, обусловила сложность постсоветской Украины. В 1991 году украинский народ не вернулся к своему метафизическому началу в 1918 год, то есть в предыдущую цезуру, в распаде которой возникали и исчезали сотни политических проектов, включавших и проекты государственной независимости Украины. Вместо этого постсоветское развитие Украины продолжило ее советское дление, тенденции,

26. Об этом см.: Забужко, 2009, с. 15–16.

27. См.: Попович, 2005, с. 847; Попович, 1998, с. 63.

характерные именно для советской Украины (Попович, 1998, с. 64). В силу этого постсоветский мир Украины (как и других нероссийских постсоветских народов) полон парадоксов. Так, к примеру, в нем коммунисты — это не радикальные революционеры, а глубинные консерваторы. В то же время националисты — не охранители прошлого, а радикальные консервативные революционеры, поскольку именно они реализуют проект «Возрождения» никогда не существовавшего прошлого и находятся в системном противоречии с так и недостигнутым коммунистами будущим (там же, с. 65–67). Эти временные по своей природе парадоксы возможны лишь в контексте пространственно понятой цезуры.

Несмотря на склонность к пространственному подходу, Попович, как и многие другие мыслители той поры, прошедшие диалектическую выучку, спокойно вписывает постсоветскую цезуру в темпоральный контекст всемирной истории. Так, длительность социального времени Украины он увязывал с двумя временными цезурами — Первой мировой войной, с последующей революцией, и падением СССР (Попович, 2005, с. 847). Эти два события были длительными «кризисами, в ходе которых разрешались давно назревшие коллизии» (там же)²⁸. При этом первое событие продолжилось мощным порывом к радикальной социальной перестройке общества, а второе было крахом коммунизма и еще чем-то, что многие ошибочно принимали за «свидетельство исторической правоты его противника — общества рыночных отношений, парламентской демократии и национальных государств» (там же). После завершения «Красного века» Украина пришла к *нормальной* жизни. В этом мире новой нормальности социальное время продолжает непрерывное течение, а социальное пространство четко делится на дискретные области «культур, наций, цивилизаций» (там же).

Дискретность социального пространства Восточной Европы и Северной Евразии, поделившихся на новые постсоветские общества, удерживалась, как считал Мирослав Попович,

28. Тут и далее в этом эссе, если не указано иначе, перевод — мой, авторский.

новыми, обращенными в прошлое, мифами с возрастающей семиотической мощью (Попович, 1998, с. 57). О природе этих мифов он, в частности, писал так:

Трудно получить ответ на вопрос, что именно в прошлом, какие именно утраченные идеалы, какое потерянное время хотели бы вернуть идеологи национального Возрождения. На самом деле ответа и не может быть, потому что мифологизированное Возрождение не относится к какому-то конкретному историческому времени. Оно является типичным примером «внеисторического времени», времени литургийного, или священного, «вечного теперь», утраченного и обновляемого национальным духом. В отличие от коммунистического «светлого будущего», «светлое прошлое» нужно не построить, а найти в национальном духе истории (Попович, 1998, с. 67).

В историософском порыве Попович сравнивает культурно-интеллектуальный ландшафт Украины и соседних народов после цезуры, спровоцированной падением коммунизма, не как «китайские „сто цветов“», а как «лес после пожара» (Попович, 2005, с. 859). И хотя философ выражал уверенность в том, что выжившие в метафизическом пожаре корни дадут всходы и восстановят ризому многонационального украинского народа, он отмечал, что в переходе между советским и новым обществами лежит межвременье поколения обожженных людей, скомпрометировавших «сам способ рассмотрения современности с позиций идеалов, достойных только будущего» (там же).

Пожалуй, самым заметным образом голос этих обожженных людей присутствует в стихах советского украинского харьковского поэта Бориса Чичибабина (1923–1994). Незадолго до своей смерти, в 1994 году, рефлектируя о коллективном встрече с Ничто в раннепостсоветских войнах, поэт записал такое стихотворение:

Убивают людей, не считая,
и в приевшейся гонке годов
не держу перед злобой щита я
и давно уже к смерти готов.

Видно, без толку водит нас бес-то
в завирюхе безжизненных лет.

Никуда я не трогался с места —
дом остался, а родины нет.

Ни стихов там не слышно, ни мессы,
только митинга вечного гам,
и кружат нас мошнатые бесы
по истории бывшей кругам.

Из души нашей выжата воля,
к вечным книгам пропал интерес,
и кричу и не вижу того я,
кому нужен мой стих позарез.

И в зверином оскале и вое
мы уже не Христова родня,
и кричу и не вижу того я,
кто хотел бы услышать меня.

Не мои — ни пространство, ни время,
ни с обугленной вестью тетрадь.
Не под силу мне бренности бремя,
но от бесов грешно умирать²⁹.

Это выжженное поколение — советские люди, провалившиеся в цезуру, встретившиеся с Ничто и потерявшие в этой встрече нечто, что определяло их самость, субъектность. Именно из их пепла возникала ризома постсоветской Украины.

Гораздо позже, в работе «Цивилизационные кризисы и социальный прогресс» (Цивілізаційні кризи і соціальний прогрес, 2018), Попович уточнил свое понимание цезур XX века в украинском контексте. Он обобщил свои интерпретации 1990-х годов так: по его мнению, Ленин через революционный проект провел историю человечества сквозь «точку бифуркации и реализовал один из возможных миров» (Попович, 2018, с. 70). Соответственно, конец коммунистической эры и начало постсоветского времени совпадали с переходом из виртуальности советского мира к историческому мейнстриму. Таким образом, пространственные и временные измерения диалекти-

29. Отрывок из безымянного стихотворения Чичибабина, помеченного 1994 годом. Возможно, это — последнее из опубликованных стихов поэта. См.: Чичибабин, 2013, с. 113–114.

чески взаимодействовали и создавали социальную реальность новой Украины и других постсоветских стран.

Те же метафоры пространственности и виртуальности использованы в романе украинского галицкого писателя Юрия Андруховича «Московиада» (Московиада, 1992). Используя образ Поповича, можно определить скитания героя романа как переход из ленинского «возможного мира» в грубую реальность советской повседневности и бегства из нее в спасительные земли малой родины.

«Московиада» начинается с пробуждения героя — украинского поэта, студента Литинститута с австрийским именем, описанного как выход из советского кошмара:

Живешь на седьмом этаже, стены комнаты завесил казаками и деятелями ЗУНР [Западно-Украинской Народной Республики — М.М.], из окна видишь московские крыши, безрадостные тополиные аллеи, Останкинской телебашни не видишь — ее видно из комнат, расположенных по другую сторону коридора, — но близкое ее присутствие ощущается ежеминутно; излучает что-то очень снотворное, вирусы вялости и апатии, поэтому утром никак не можешь проснуться, переходишь из одного сновидения в другое, будто из страны в страну. Спишь самоотверженно, чаще всего до одиннадцати, пока узбек за стеной не включит на полный регулятор душистую ориентальную музыку «адин палка два струна». Проклиная незлобиво несчастную нашу историю, дружбу народов и союзный договор 22-го года, осознаешь: дальше спать нельзя (Андрухович, 2017, с. 3).

Данное пробуждение — начало сложного многоэтапного процесса, который сочетает как прерывание связи с советским, так и выход к своей аутентичности, понимаемой в этнополитических — и даже локальных, поскольку речь идет о ЗУНР (то есть народной республике, существовавшей на землях западной Украины в 1918–19 гг., а не об Украинской Народной Республике) — терминах. В данном контексте проснуться и вернуться в себя означало начать поиск выхода из лабиринта советского, чему и был посвящен этот «роман ужасов». Пробуждение в «Московиаде» было началом долгого путешествия по лабиринтам имперского Центра из общежития студентов-литераторов и до самого Киевского вокзала.

Как и Попович, Андрухович осмысливает разрыв с прошлым в семиотико-пространственных терминах. Выйти из кошмара значит покончить с собой советским, покинуть потопляющую Москву и выбраться на холмы благословенного Киева, новый Арарат:

Всемирный потоп становился все более очевидным. Москва переставала существовать... И теперь этот замечательный, затхлый, полный размякших тел человеческих поезд несет меня прочь от Москвы. Ведь нельзя долго засиживаться в том городе, где ты покончил с собой. Следует обязательно куда-то двигаться (там же, с. 104–105).

При этом отъезд в Киев имеет именно метафизическое значение. Поезд несет героя, покончившего с собственной советской субъектностью, через портал Киевского вокзала назад к национальным корням, в возрожденную Украину.

Понимание исторической цезуры в пространственных терминах у Андруховича обросло дополнительными значениями в сборнике эссе «Дезориентация на местности» (Дезорієнтація на місцевості, 1997). Само слово «дезорієнтація» писатель интерпретировал как раз-восточивание, отказ от Востока. Иначе говоря, истинная украинскость состоит не в восточной, а центральной европейскости, и этот географический перенос Украины в центр континента предлагался как способ доведения дела разрыва со всем советским до своего полного метафизического завершения.

В преодолении советской и формировании новой украинской субъектности Андрухович подает Восток как нечто метафизически чуждое и гибельное для всего в Украине, вплоть до самой природы и даже ландшафта³⁰. Он замечает:

Тотальное уничтожение природы предает наше неумение справиться с ландшафтом и оборачивается уничтожением самих себя. Как и почему это произошло?

30. Так, по всей видимости, Андрухович истолковывал концепцию Ивана Лысяка-Рудницького, согласно которой Украина была изначально западной и европейской «исторической единицей», на историческую онтологию которой повлиял Восток в форме «Сходу кочовиків» и «Сходу Візантії» (Лисяк-Рудницький, 1996).

И затем сразу же отвечает на свой вопрос:

Может, причина в нашей незащищенности от Востока? (Андрухович, 1997, с. 17)

Впрочем, незащищенность от Востока — дело решаемое. До выхода этой книжки, в небольшом эссе «Любовь и смерть по-рыцарски: освобождение дамы» (Кохання і смерть по-лицарськи: визволення панни, 1994), Андрухович более воинственен:

«Великий Дракон Востока, Огнедышащий Змей еще не отдал свою пленницу. Освобождение Дамы (Панны) должно продолжаться, оно не имеет конца. И в этом — наше будущее, если только употребление такого ответственного слова не является слишком большой наглостью.» (Андрухович, 1994, с. 75).

И в «Московиаде», и в «Дезориентации» — текстах, хорошо прочитанных и многожды обсужденных в Украине — Андрухович схватывает, выражает и даже углубляет порыв к пересборке субъектности постсоветского украинца, а также постсоветских режимов истины и власти.

Не менее четкие пространственные модели в мышлении об истоках постсоветского состояния есть и у многих других писателей. Например, украинский писатель с донецкими корнями Володымыр Диброва в своих рассказах конца 1980-х — начала 1990-х постоянно возвращается к той мысли, что советские институты — «держава, полиция, госбезопасность» — удерживают его героев от пространства свободы. В сборнике «Песни Beatles» (Пісні Beatles, 1991), он постоянно говорит, что времена меняются, а мы остаемся «все теми же». Однако опыт переезда — метафизического транзита — на Запад позволяет писателю приобрести травматический опыт жизни в социальных реалиях Запада и увидеть собственные предрассудки:

Мы думали: ну хорошо, это мы — такие мудаки, что у нас все не так. Зато у них... (Диброва, 1991, с. 73).

Разящая ирония Дибровы противоречит доктрине Поповича: социальные пространства, может, и дискретны, но как среды они во многом схожи, а человеческая глупость повсюду одинакова.

Интересно, что в противостоянии доктрине Поповича Диброва не один. Его скепсис по поводу пространственных делений истории поддерживает другой украинский писатель с Востока — Сергей Жадан. В своем первом большом прозаическом сборнике «Биг Мак» (Big Мак, 1998–2003) Жадан, устами одного из персонажей, высказывается так:

На самом деле пространство не делится на свое или чужое, пространство бывает либо свободное, либо контролируемое, понимаешь? Мне на самом деле насрать, где я живу, главное — как я живу (Жадан, 2003, с. 20).

Тем самым, между полюсами интерпретаций цезуры киевлянина Поповича, галичанина Андруховича и «схидняков» Дибровы и Жадана оформилось поле значений в пространственном понимании постсоветской цезуры в Украине. Для первого советская Украина длится и во времена независимости, вырвавшись при этом из долгой общей истории с Россией. Для второго пространственный разрыв совпадал с возвращением в метафизический 1918 год, то есть в тот временной момент, где можно отменить ленинский проект будущего в пользу единства с Западом. А третьи, глядя на Запад, узнают в его жителях таких же людей, как они сами, и убеждаются в подобии культурных пространств Европы по обе стороны полюсов континента.

Пространственность цезуры отмечали и в российской литературе, и социальной мысли, хотя и на маргиналиях мышления. В отличие от украинских интеллектуалов, для которых выход из советской истории вполне логично предполагал завещанное еще Мыколой Фитилевым-Хвильовым (1893–1933) отдаление от Москвы, для российских социальных мыслителей и писателей пространственный подход требовал углубления в хтонь бытия и достижения, собственно, прауровня Ничто для проектирования будущего. Именно оттуда, из глубин, должен был возникнуть постсоветский человек, преодолевший себя советского, а также установивший свои правду и власть. В этом плане, пожалуй, показательными были романы Владимира Сорокина «Сердца четырех» (1991) и «Голубое сало» (1998–1999).

В «Сердцах четырех» перед нами те же блуждания по лабиринтам кошмара, что и в «Московиаде». Однако тут про-

буждение от советского кошмара — значит, не установление «национальной дистанции» в отношении к Советскому «имперскому центру» и постсоветской России, а достижение полного Ничто в своем культурном регионе, где только и возможна фундаментальная пересборка себя и своего социального мира. В данном романе по лабиринту советскости движется не поэт с австрийским именем и галицко-украинским «оксидентиром»³¹, а блуждающий четвероликий герой, совмещающий в себе Старика, отсылающего к сталинскому поколению, зрелого советского Мужчины (явно прошедшего период «шестидесятничества» и брежневского цинизма в своем становлении), советской Женщины (патриотки, ударницы и извращения) и Мальчика, пионера-«восьмидесятника». Нарочито шокирующие и избыточно искренние сцены романа постоянно отсылают к двойственности — двоемыслию и тождественности — Советского Человека как культурно-антропологического типа. Он одновременно лишен пола, андрогинен, но и срывается в жестокие сексуальные извращения. Он пылкий патриот и коварный предатель, искренний «совок» и внезапный «недоныкомка». Каждый шаг каждого из четырех героев — это единый поток метаморфоз. И струя этого потока к концу романа и ближе к выходу из лабиринта замедлялась, густела, пока не достигла кристаллического состояния. В этот момент завершилось снятие наслоений советской субъектности и открылся доступ до самой ее сути, до ее «сердца». В конце романа некая машина поглощает сердца героев, превращая их в ледяные игральные кости. Именно они будут брошены «на ледяное поле, залитое жидкой матерью», из лона которой родится новое ядро субъектности-истины-власти новых времен и россиян (Сорокин, 1998, с. 456–460). Перед этим броском происходит полный конец изменений и развития советской поры, достигается дно цезуры — полное Ничто, где нет времени и пространства, знака и означаемого. И именно отсюда должен родиться несветский субъект.

31. Если слово «ориентир» требует привязки к Востоку, что отвергает Андрухович, то в этой работе я воспользуюсь неологизмом «оксидентир», то есть репер соотношения себя с Европой и Западом в целом.

Если «Сердца четырех» можно назвать хроникой цезуры в ходе ее разверстия, то ее осмысление *post factum*, во второй половине 1990-х, происходит у Сорокина в «Голубом сале». Голубое сало — это наркотик и, одновременно, сущность всего советского, который Сталин (точнее, его клон) вводит себе в мозг для достижения высшего наслаждения (Сорокин, 1999)³². Но эта инъекция приводит не столько к наслаждению, сколько к возникновению черной дыры, поглотившей Вселенную и прекратившей сам советский семиозис, окончательно сведя воедино все различия, вплоть до разницы между знаком и реальностью³³.

Этот сорокинский роман уже не летопись, но своего рода гибрид колдовского ритуала и медицинского протокола по лечению советскости. Если социальные философы и социологи из окружения Юрия Левады уже к 1994 году стали говорить о воспроизводстве культурно-антропологического типа советского человека, заложенного в сталинские времена, то Сорокин словно бы отвечает им романом — литературным заклинанием, нацеленным на уничтожение самого места воспроизводства советского, — «Сталинского Мозга». Как верно подметил Илья Калинин, в «Голубом сале» писатель «превращает в отсутствующее место все, с чем работает» (Калинин, 2012, с. 217). А работает он тут с советской субъектностью и попытками ее воспроизводства в будущем. В такой утопии Сорокин самим написанием романа уничтожает советский дискурс и его воспроизводство в постсоветском контексте. Таким образом, от пространства цезуры в «Сердцах четырех» Сорокин выходит в «Голубом сале» к сворачиванию этого пространства.

Не менее яркими, но более ожидаемыми были способы схватывания и описания цезуры во временных терминах. Переход из одной эпохи в другую зачастую рассматривали в терминах взрыва, дающего импульс разворачиванию постсоветской истории. Так, украинские социологи Евгений Головаха и Наталья Панина описывали смену эпох как «институциональный

32. Об этой специфике «голубого сала» см.: Липовецкий, 2008, с. 422–426.

33. Об этом см.: Калинин, 2012, с. 219.

взрыв», определявшийся как «осуществление в кратчайшие сроки всеохватывающей институциональной реорганизации и принятие новых законодательных основ социальной жизни» в начале 1990-х (Головаха & Панина, 2001, с. 7). В их теоретических построениях институциональный взрыв не нес разрушительного характера, а скорее сравним с Большим Взрывом, давшим творческий импульс для времени нашей Вселенной. Головаха и Панина указывали:

Для ряда постсоветских государств (и прежде всего для Украины) столь радикальная деинституционализация не обернулась ни социальным хаосом («*bella omnium contra omnes*»), ни драматической социальной нестабильностью, связанной с агрессивным внутривластным конфликтом (Головаха & Панина, 2001, с. 9).

Украинские социологи объясняли это тем, что взрыв снес формальные советские институты, но расчистил время и пространство для развития скрытых, неформальных социальных институтов и практик 1980-х годов:

Нелегальные (теневые) институты советского общества — теневой рынок («левое» производство и спекуляция в условиях дефицита), блат и коррупция, организованная преступность, двойная мораль (разрыв между публичной и приватной моральными позициями) — трансформировались в легальные институты «переходного общества», но не приобрели должной легитимности в силу их массового восприятия в качестве «узаконенного беззакония»; отсюда и несогласие людей жить по формально легализованным, но остающимся «теневыми» по сути правилам и признавать новые учреждения в качестве базисной институциональной инфраструктуры общества (там же, с. 16).

В результате взрыва социальное время постсоветской цензуры представлялось как соприсутствие новых формальных и неформальных институтов, дающих место для советских и постсоветских людей.

Параллельное существование двух социальных структур обеспечивает и новый социальный порядок, в котором наиболее активные новые социальные акторы не стремятся к дестабилизации общества, опасаясь коммунистической институционально-структурной реставрации, а представители массовых

старых слоев стараются вместе с двойной институционализацией хотя бы отчасти сохранить свои привычные социальные роли и позиции (там же, с. 18).

Это соприсутствие двух длительностей в одной цезуре — и даже после нее, в течение 1990-х годов — замечали и российские исследователи из группы Юрия Левады. Однако Головаха и Панина рассматривали его в рамках их оригинальной социально-философской концепции «социального безумия». Этот диагноз указывал на социально-семиотические парадоксы позднесоветского и раннепостсоветских обществ, в которых вместе с привычными публично-рациональными процессами возникали лакуны политических истерий, коллективных апатий, групповых депрессий, маний национальной исключительности, взрывных ксенофобий и даже массовых психозов. Подобные процессы связаны с тем, что время цезуры протекало так неровно, местами сверхбыстро, а местами — почти неподвижно, что возникало общее состояние аномии, в которой ценности и нормы не успевали сформироваться и где ситуация «неопределённости» раскрывала возможности для самых неожиданных комбинаций смыслов и состояния дел в реальности (Головаха & Панина, 1994, с. 7–12, 91–93). В таком темпоральном порядке рождался постсоветский мир как «мир преодоления и компенсации выученной беспомощности» советского человека (там же, с. 132).

Татьяна Заславская, Юрий Левада и социальные философы и социологи из их окружения в 1988 года начали долгую исследовательскую программу изучения советского, а затем российского общества³⁴. Гипотезы, теории и выводы собираемых данных в связи с этой программой позволяют понять, как

34. Татьяна Заславская (1927–2013), Борис Грушин (1929–2007), Борис Дубин (1946–2014), Лев Гудков, Алексей Левинсон и ряд других исследователей составляли ядро команды Всероссийского центра изучения общественного мнения (ВЦИОМ, основан в 1988 году) и Левада-Центра (основан в 2004 году). Среди относящихся к нашей теме и периоду работ следует упомянуть следующие: Заславская, 1997; Грушин, 2001–6; Дубин & Гудков, 1994; Левинсон, 2004. Отдельно стоит отметить их коллективную монографию «Советский простой человек»: Голов, Левада и др., 1993.

российские интеллектуалы понимали цезуру 1989–1991 годов как социальный излом, ведущий к изменению культурно-антропологического типа Советского Человека. Так, уже в 1988–1989 годах Юрий Левада выдвинул гипотезу о том, что структурный перелом, который переживало тогда советское общество, отразится на формировании как социальных институтов, так и нового индивида (Левада, 1993, с. 156–160).

Для этого круга московских исследователей характерно было рассматривать нарастающий «кризис и крушение институциональных структур советского общества» как окончание советского эксперимента (Голов, Левада и др., 1993, с. 5–6). Как и Попович, Левада и его единомышленники рассматривали историю Восточной Европы и Северной Евразии в XX веке в логике соотношения двух цезур — революций 1917 года и распада СССР. В то же время они рассматривали транзит из советского к постсоветским обществам и как уникальную возможность для социальных наук проследить в реальном времени процессы перехода и трансформации советского «социокультурного антропологического типа» (там же, с. 6). Впрочем, программа исследований концентрировалась не столько на прерывности, сколько на непрерывности этого типа, несмотря на изменение политического и социально-экономического контекста.

Данные исследований, проведенных ВЦИОМ в 1989–1994 годах, позволили Юрию Леваде предположить, что о цезуре можно говорить как об историческом событии лишь для части общества. Так, например, распад СССР как самое значимое событие отметили лишь 40% россиян в 1994 году, что было третьим по значимости событием после Великой Отечественной войны (73%) и Революции 1917 года (47%) (Левада, 2011, с. 60). При этом значимость такого события имела негативную оценку со стороны 73% российских респондентов, при восьми процентах оценивших распад СССР позитивно (там же, с. 62). Суммируя социальный опыт и оценки цезуры в 1994 году, Юрий Левада писал:

Реальные процессы, происходившие в обществе и в общественном мнении, оказались более сложными, чем казались в конце 80-х годов... Ситуация глубокого общественного перелома, которую переживает общество, ранее именовавшееся советским,

не столько формирует новые, не существовавшие ранее ориентиры и рамки общественного сознания, сколько обнаруживает, выводит на поверхность его скрытые структуры и механизмы (там же, с. 74).

Фактически, Левада зафиксировал сомнение в том, что в России произошла историческая цезура, по крайней мере для значимой части населения. Опыт встречи с Ничто и переустройство субъектности-власти-истины пережила лишь часть россиян. Как и Попович, видевший в независимой Украине продолжение советской длительности, так и Левада указывал на, по крайней мере частичное, продолжение советской длительности в ельцинской России.

Следует отметить, что Левада описывает постсоветское российское общество в тех же терминах, что и Головаха и Панина в отношении украинского. Российский социолог отмечал, что скрытые советские институты в практиках постсоветских людей получили новую жизнь.

На «человеческом» уровне вся система «сделок» с государством неизбежно оборачивалась нравственной коррумпированностью, принятием показухи, приписок, блата, взяточничества, *двоемыслия* в качестве необходимых условий функционирования хозяйства и общества. Крушение советской системы не принесло в этот «котел ничего принципиально нового, но лишь устранило те социальные и институциональные (карательные) регуляторы, которые ограничивали влияние коррумпирующих механизмов (там же, с. 150).

Фактически, постсоветское время позволило скрыто-советскому стать открыто-постсоветским, оставаясь при этом «лукавым»: «после крушения системы прикровенное лукавство... просто вышло наружу, превратилось в откровенное» (там же, с. 201).

Таким образом, у Левады речь идет о неоднородности социального времени у наблюдаемого общества. Цезура происходит и меняет историю для одной части, и не меняет для другой. И последняя часть общества в своих практиках заикливает историческое время, пытается вернуть его в будущем. Таким образом, возникает «лукавая ситуация» — подспудная борьба

исторических потоков и прерывностей, питающие и «безумие» общества, и фрагментацию социальных пространств в России.

С лукавством постсоветской истории работает и постсоветская российская литература. Так, к примеру, в романе «Generation „П“» Виктор Пелевин описывает временные парадоксы конца 1980 — начала 1990-х годов как завершение советской вечности (темпоральное переживание, которое схвачено во многих литературных и научных работах)³⁵. Советская вечность существовала в единстве воображаемого и грубо материального, ресурсного измерений:

Вечность, в которую он раньше верил, могла существовать только на государственных дотациях — или, что то же самое, как нечто запрещенное государством. Больше того, существовать она могла только в качестве полусознанного воспоминания какой-нибудь Маньки из обувного. А ей, точно так же как ему самому, эту сомнительную вечность просто вставляли в голову в одном контейнере с природоведением и неорганической химией... Но даже это было неважно, потому что Татарский ясно понимал: при любом раскладе Маньке просто не до вечности, и, когда она окончательно перестанет в нее верить, никакой вечности больше не будет, потому что где ей тогда быть? (Пелевин, 1999, с. 8–9).

Завершение вечности совпадало с возвращением и истории, и настоящего. «Виртуальность» советскости, о которой говорили и Пелевин, и Попович, сменяется временем с его трехчастной структурой: прошлое — настоящее — будущее. Тем самым живущий в интенциональности, направленной на будущее, Советский Человек больше не имел ни места, ни времени. А мир, в котором люди оказались после цезуры, оказался принципиально бессущностным, фрагментированным до атомов:

Как только вечность исчезла, Татарский оказался в настоящем. Выяснилось, что он совершенно ничего не знает про мир, который успел возникнуть вокруг за несколько последних лет... Сказать, что мир стал иным по своей сущности, тоже было нельзя, потому что никакой сущности у него теперь не было. Во всем царила страшноватая неопределенность (там же, с. 10).

35. Например, см.: Yurchak, 2006; Vronskaya, 2010; Deschepper, 2019.

Эта «страшноватая неопределенность» отсылает нас к парадоксам перехода, которую Головаха и Панина называли «социальным безумием», а Левада — «лукавостью». Но Пелевин идет дальше, указывая, что в рамках *Zeitgeist*'а 1990-х эти парадоксы предписывалось принять за норму:

...На смену приходила только серая страшноватость, в которой душа советского типа быстро догнивала и проваливалась внутрь самой себя. Газеты уверяли, что в этой страшноватости давно живет весь мир и оттого в нем так много вещей и денег, а понять это мешает только «советская ментальность» (там же, с. 17).

Массмедиа и образовательные институты, которые так много изучали и группа Левады, и украинские социологи, работали на самопреодоление советских людей — на переформирование себя в новой «страшноватой» социальной реальности. Коллективная встреча с Ничто и попытка бегства тела из «тюрьмы души» порождали сильные, часто запредельные переживания в оценках своего времени. И таким образом совокупный ужас подталкивал индивидов и коллективы к формированию новых субъектностей, порядков власти и режимов истины. Свидетелями подобных метаморфоз становятся герои пелевинских романов — и в первую очередь Вавилен Татарский, шедший по ступенькам «халдейской» иерархии, которая управляла наново нормализующейся Россией, и путешественник по цезурам истории Петр Пустота из «Чапаева и Пустоты» (1996).

В последнем романе герой с симптоматичной фамилией перемещается между обеими историческими цезурами России XX века — из психиатрической клиники 1990-х в бронепоезд 1918-го, начальный год Гражданской войны, и обратно (Пелевин, 2007). Принятие Ничто позволяет герою переходить из момента рождения советской субъектности в момент ее самопреодоления и возникновения нового порядка, а также нигилизовать время и пространство истории, что открывает путь к нирване. Последнюю тему романа Александр Архангельский даже назвал «сквозной» для Пелевина: критик считает, что в «Чапаеве и Пустоте» автор экспериментирует с опытом освобождения от истории и субъективации себя (Архангельский, 1997, с. 88).

В этом романе описание цезуры у Пелевина обрастает гендерной метафорикой: он определяет исторические перемены — «революции» — женственными по своей природе (Пелевин, 2007, с. 30). Для него «революции» являются своего рода материнским лоном перерождения, в котором субъектности и социальные порядки находят свое новое воплощение. Сорокинская «жидкая мать» входит в резонанс с пелевинской идеей «женственной природой всех революций», указывая на нечто общее в восприятии исторических цезур российскими интеллектуалами в 1990-е годы.

Следуя за Пелевиным и его героями в поисках способа прекратить перерождения, мы выходим к теме алхимического брака России, Востока и Запада. Это своего рода аналог идеям Поповича и Андруховича об алхимическом разводе Украины и России. У Пелевина этот брак визуализирован во сне о совокуплении «Шварценеггера»-Запада и «просто Марии»-России, завершающийся падением и гибелью последней (там же, с. 56–66). В другом сне «россиянин Сердюк» встречается с «японцем Кавабатой», во время которой они вступают в дискуссию о культурах обеих стран, завершившуюся тем, что Сердюк совершает сэппуку. Это двойное самопреодоление в сексуально-суицидальных союзах России с Западом и Востоком показывает путь к прекращению перерождений. В чем, как настаивает Анна Чудзинська-Паркосадзе, и состоит учение Пелевина (Chudzińska-Parkosadze, 2016, с. 19).

Бытие всеми силами противостоит Ничто и полному буддистскому нигилизму. Усилиями психиатра Тимура Тимуровича Бытие пытается помешать покончить с историей, индивидуальными перерождениями и коллективным прогрессом. В процессе консультации врач объясняет Петру Пустоте суть исторического прогресса, в котором временят Бытие и все существования:

То же самое происходит на уровне отдельной личности, даже если этот индивидуальный прогресс принимает такие мелкие формы, как, скажем, ремонт квартиры или смена одного автомобиля другим. Это дает возможность жить дальше. А вы не хотите платить за это «дальше»... Вы презираете те позы, которые время повелевает нам принять (Пелевин, 2007, с. 58).

Пустота восстает против времени и действительности, отказываясь различать сон и бодрствование, бред и рациональный анализ. Таким образом, у постсоветских интеллектуалов, работающих с прерыванием истории и временными парадоксами, возникает скрытая дискуссия. Если Андрухович оберегает пере- и воз-рождение украинства, выстраивая для этого метафизические барьеры против Востока и спасая «панночку Украину», то Пелевин жаждет добраться глубин под коллективными — национальными — барьерами и индивидуально достичь Ничто, выйдя из нигилирующих и возрождающих актов исторических цезур.

Менее радикальную, но все же несомненную уверенность в том, что историческая — временная — цезура происходит, выражал и Мераб Мамардашвили. Примером такой уверенности может быть речь философа в дискуссии с французскими философами, происшедшей в начале 1990 года. В отличие от Мирослава Поповича, Мамардашвили вел генеалогию СССР из дооктябрьских и доленинских источников:

Мы думаем, что причины происходящего сегодня можно искать в масштабе истории последних ста пятидесяти лет. Но их следует искать в самих основаниях западного общества, в те или иные переломные моменты XVI, XVII веков. А в России мы имеем дело даже не с сегодняшними причинами, а с некими сгустками воли и желаний, не с идеями, программами или политическими платформами, а именно сгустками воли, выраженными в виде внутренних представлений, которые суть собственно силы, движущие историю... Я думаю, что сегодня, в настоящий момент, наступает день расплаты по счетам, подведения черты под результатами целого отрезка европейской истории. Это момент подведения итогов и значимого периода интеллектуальной традиции. Мы подводим черту под тем, что такое социализм (Мамардашвили, 1990).

Таким образом, переживаемая цезура — разрыв общеевропейского процесса поиска справедливого социального устройства с российской спецификой. Цезура затрагивает именно это измерение и касается как постсоветских, так и западных соседей России.

При этом Мамардашвили соотносится и с еще более древней традицией переживания цезур. Он приводит изречения римлян, касающиеся смены субъектности в разрывах эпох:

В нашем случае оковы тоталитаризма пали, и как говорили латиняне, *Eripitur persona, manet res*³⁶. То есть, перед лицом смерти получает голос то, что ты есть на самом деле, то, что у тебя внутри. *Ce sont les tripes qui parlent*³⁷, и, таким образом, *manet res» (там же).

В цезуре — «перед лицом смерти», т. е. при встрече с Ничто — человеческие существования должны освободиться от субъектности Советского Человека и приобрести новые личины.

Завершающаяся советская длительность, по мнению Мамардашвили, уникальна. Она ни жива, ни мертва и находится в «третьем состоянии». Это состояние созвучно ленинской виртуальности, о которой говорил Мирослав Попович. Мамардашвили описывает это состояние как среду, где нет настоящего рождения или смерти и где образы не отражают реальность. Она возникла в 1917 году в результате «диссоциации социальной жизни» и возникновения «советского языка», который не был витгенштейновской формой жизни и был способен обеспечить ситуацию, при которой «в принципе не могли возникать философские вопросы, не могли возникать никакие мысли» (там же). В этой связи он с надеждой смотрел на цезуру, но и признавал, что освобождение от советскости в России сомнительно.

В том же ключе мыслил и Володымыр Диброва, написавший роман-эпитафию советским украинцам «Бурдык» (Бурдик, 1997, годы написания — 1992–1995). «Лишний человек» Бурдік был советским украинским антисоветчиком, героем своего времени, не пережившим цезуру. Роман начинается со сцены гибели нетрезвого героя под колесами автомобилей в начале

36. Мамардашвили переводит это изречение так: «Уходит личность (или маска, личина), говорит вещь (или действительное положение, действительность)». Русский эквивалент данного выражения — «человек уходит, дело остается» (Мамардашвили, 1990, сноска 1).

37. Мамардашвили переводит это изречение так: «Говорит твое нутро» (Мамардашвили, 1990, сноска 2).

эры украинской независимости. И сразу за трагичной сценой — ироничный удар под дых: сравнение гибели киевского гамлета с раздавленной крысой.

Не успел я об этом подумать, как на расстоянии плевка увидел дебелую крысу. Она была старая, слепая, двигалась наперерез, как будто вокруг не было ни машин, ни двуногих млекопитающих. Наверное, выползла из подвала, что под гастрономом, проветриться. Или зубастые родственники выпихнули слабака. Или дремучий инстинкт. Крыса еле тянула свои четыре лапы. Вслед за ней нитью растекалась жидкость. Она доползла до края тротуара и, не меняя траектории, нырнула под колеса глянцевого «форда». За несколько минут, пока им был зеленый свет, легковушки и грузовики превратили пострадавшего в невыразительное пятно (Діброва, 1997, с. 99).

Сэкондхендовский форд давит крысиные советские времена, не пуская в новый мир советского украинца, даже если тот всю свою недолгую жизнь сопротивлялся этому строю.

Уже в конце романа Діброва дает свой комментарий о советской экзистенции:

Как коммунизм был при силе, тогда и его оппонент Бурдык, хотя и не процветал материально, зато все время двигался вверх. И как мог соревновался с властью. Стоило же прогрессивному строю прийти в упадок, как Бурдык умер. Почему именно он? Лучший из своего поколения. Может потому, что все силы его ушли на сопротивление? Или потому, что свою миссию он к тому времени уже выполнил? Не оставив нам плодов своего титанического труда. Другой вопрос: что бы он делал сейчас? Попробовал бы, наверное, вырваться за границу. Потому что население у нас какое было, такое и осталось, семью он за две попытки так и не создал, детей больше не хотел, карьера его не интересовала. Я на его месте действовал бы так же. И на своем — тоже (там же, с. 244).

Тут вновь Діброва подводит к пространственным измерениям личного спасения. Оно возможно только за гранью, географической или онтологической.

Среднюю позицию между теми, кто отмечал факт постсоветской цезуры, и теми, кто указывал на ее частичность и обратимость, занял Сергей Жадан. Герой одного из рассказов в сборнике «Биг Мак» предложил образ цезуры как историче-

ского разрыва, в зиянии которого люди стали «мародерами», переносившие артефакты умершей советской эпохи в новое время Украины. Вот отрывок из потока сознания, в котором ярко проговаривается этот образ:

Начинались добрые времена, конец блаженных восьмидесятых, время, заполненное солнцем, травой и кооперативным движением, тотальная оттяжка, мы как будто попали на большой съезд мародеров, которые, навсегда покидая оккупированную ими страну, в нашем конкретном случае — Великую Советскую Империю, хотели взять как можно больше на память о покойнице: какие-то небольшие сувениры, фото и подсвечники, стоявшие на камине в гостиной, что-то из шкафов с одеждой, какой-то хлам, совсем незначительные и никому уже ненужные вещи — посуду, украшения, золото, бриллианты, цветные металлы, уголь, нефть, земельные ресурсы; радостные улыбающиеся лица моих современников, во времена моего детства они были именно такими — радостными и улыбающимися, и даже спекулянты, связанные скотчем и облитые бензином, сгорали в своих кооперативных будках с улыбками и чувством безмерного длительного полета сквозь все оранжевые небеса, развернувшиеся над нашей родиной (Жадан, 2003, с. 74).

В данном случае эпохальное мародерство было способом преодоления ужаса встречи с Ничто и этосом собирания новой субъектности.

При этом юный Жадан откровенно насмехается над поиском западного Грааля своими старшими товарищами по литературному цеху. Энергия новой украинской субъектности 1990-х не нуждалась во внешних генераторах и пылала в объятиях подруг и под косяк, не обращая внимания на бесконечные «веерные отключения». Опыт молодого украинского поколения представлен у него так:

Что мы знали тогда о большой семье европейских народов, о новой европейской идентичности, которая возникала в борьбе идей и концепций? — Ничего мы не знали. В те далекие и такие сладкие времена ни о каком евроатлантизме на постсоветском пространстве речь еще не шла. Речь шла преимущественно о плановом отключении электричества. Евроатлантизм в таких условиях воспринимался слишком абстрактно. А сами

западные демократии привлекали прежде всего как мощный рынок бытовой электротехники (Жадан, 2003, с. 110).

Цезура, при всем ужасе асинхронности, веющем из нее, переживалась и как воодушевляющая открытость. Головаха и Панина, Левада с коллегами и Попович с Мамардашвили, как я описывал выше, видели в цезуре возможности нового. Об этом же переживании идет в заключительных строках резко критическом эссе Оксаны Забужко «Философия и культурная вменяемость нации» (Філософія і культурна приємність нації, 1994):

Нынче украинская культура находится в беспрецедентно открытом социальном пространстве, и в этом ее без преувеличения всемирно-исторический шанс. Однако, без прихода во вменяемое состояние, предполагающего рефлексю над всеми своими деформациями и — следовательно — настоящее освоение-понимание-преодоление национальной трагедии XX в., — не стоит и надеяться воспользоваться этим шансом (Забужко, 1994, с. 127).

А в «Хрониках от Фортинбраса» (Хроніки від Фортінбраса, 1999), Забужко пророчит о наступающих оптимистических, посттрагических временах, в которых начнется терапия травм XX века:

Нужно было пережить украинские девяностые, этот, из-за всех «лютых, кровавых, бесчеловечных поступков» XX века не столь уж трагический, сколько фарсовый в своей провинциальности *fin de siècle*, чтобы по достоинству оценить гениальность шекспировского приема: Фортинбрас — фигура поистине, стопроцентно посттрагическая: он попадает одновременно — и действует (и еще как насыщенно!), и артикулирует события, переводя их в разряд хроник — почти синхронно с их течением. Собственно этим «модусом синхронности» и должна отличаться «посттрагическая» эпоха, по сравнению с трагической: трагедия ведь «не умеет» говорить сама за себя, уступая это, оптически дистанцированное право следующим поколениям, тогда как Фортинбрасам выпадает сверхсложная миссия уже не просто рефлексии, а рефлексии деятельной: они, по определению, являются одновременно и хроникерами, и участниками (Забужко, 1999, с. 15–16).

Новый социальный мир был местом и временем фортинбрасов, помнящих о — но ушедших от — советских гамлетов.

Украинский социальный мыслитель Михайло Молчанов структурировал эту открытость как разрыв между режимом власти, социальными институтами и политической культурой:

Учитывая трехчленную схему режим-организация-культура, подчеркнем еще раз, что «открытие» общества касается прежде всего двух первых составляющих. Культура трансформируется лишь исподволь и как результат этого открытия, причем результат выдержанный и проработанный годами. Что касается самого момента перехода, то культура революционных факторов, хот и реально отличная от господствующей в обществе, предстает как маргинальное отклонение от нормы и к тому же отклонение, во многом запрограммированное как маргинальным характером революционного авангарда, так и природой его борьбы со старым режимом (Молчанов, 1995, с. 65).

Асинхронность постсоветской цензуры и временные парадоксы транзита, о котором речь вели Мамардашвили, Попович и украинские и российские социологи, проистекала из разных скоростей изменений режима, институтов и культуры. И именно отсюда прорезался зев постсоветской цезуры.

При всех различиях между приведенными выше позициями по отношению к цезуре 1989–1991 годов и предшествующей ей советской длительности, прерывность истории, временные парадоксы и способы осмысленной работы с ними были важны для постсоветских интеллектуалов как в Украине, так и в России. И эта важность была связана как с прошлым, так и будущим людей, живущих в обеих странах. Теперь же нужно проследить то, как объясняли украинские и российские интеллектуалы 1990-х необходимость преодоления Советского Человека. Чем он был плох? Что именно было нужно менять в людях нового времени?

II.2. Преодоление Советского Человека

Работая с разрывами во временных потоках и культурных пространствах, украинские и российские интеллектуалы деконструировали субъектность Советского Человека и, тем самым,

делали заготовки для постсоветских антропотипов. Советский культурно-антропологический тип подвергался радикальной критике уже в позднесоветские времена. Во времена же постсоветской цезуры и вскоре после нее эссенциализация недостатков этого антропотипа становилась все настойчивей, а их оценки — все непримиримей.

Работая над советской субъектностью, философам и писателям приходилось в первую очередь обращаться к своему личному опыту, переходить в регистр тотальной откровенности исповеди, но звучащей не в ушах Бога (и его земных представителей), а на публике, в мы-документах. Такой шаг — вполне «нормален», о примерах использования исповедальности для изменения коллективной идентичности и историко-культурной субъектности писали, как я уже упоминал выше. Те же деструктивно-конструктивные шаги заметны в украинской и российской философии и литературе конца 1980-х — 1990-х годов: «исповедь на миру» практиковалась в книгах, эссе и даже в академических исследованиях.

Следует отметить, что такой подход был характерен не только для перестроечной публичной сферы, но и для диссидентской мысли более раннего периода. Примерами такого подхода к феномену Советского Человека и советскости вообще являются и краткая как выстрел фраза Василя Стуса «бути радянським громадянином — значить бути рабом» из его заявления с отказом от совгражданства (1979 или 1980), и длинный роман Александра Зиновьева (1922–2006) «Хомо советикус» (1980–1981). В этом тексте иронично-серьезный исповедальный стиль задан с самого начала, в предисловии:

Мое отношение к этому существу двойственное: люблю и одновременно ненавижу, уважаю и одновременно презираю, восторгаюсь и одновременно ужасаюсь. Я сам есть гомосос. Потому я жесток и беспощаден в его описании. Судите нас, ибо вы сами будете судимы нами (Зиновьев, 1991, с. 2).

Аффективность, откровенность и как мыслительная, так и психологическая глубина в книге Зиновьева держится на постоянных откровенных отсылках к своему опыту и риторических актах самобичевания:

Не ищите затаенного смысла в моих словах. Я всегда говорю без намеков и иносказаний. И не оставляю ничего невысказанного и недосказанного (там же, с. 14).

Весь роман — это отрывочный, неровный, убеждающе-недоказуемый текст, долгий самодонос с элементами самоосуждения. Он основан на актах рефлексии о себе во время и после допросов, проводимых представителями «западной спецслужбы» — с постоянными отсылками к прошлому сотрудничеству допрашиваемого с КГБ, принятию своей новой идентичности изгнанника и заботой о своем будущем, зазываемом «волнением о некрологе», еще одном типе мы-документов (там же, с. 409).

Если работа по пересборке себя у Стуса проходила в дисидентских киевских кругах и в первой ходке в лагеря, то у Зиновьева она происходила во внешней среде, «на Западе». Его саморефлексия была работой с личной и коллективной идентичностью, державшей в единстве всю массу противоречивых элементов культурно-антропологического типа Советского Человека. Впрочем, самопреодоления тут, кажется, не произошло — его деконструкция вела к воспроизводству советской субъектности. В силу этого у Александра Зиновьева критика Советского Человека в «Гомо советикус» продолжилась апологией этого антропотипа в 1990-е годы, после возвращения из эмиграции. Эта апология особенно ярка в его сборнике эссе «Посткоммунистическая Россия» (1996) и книге «Русская судьба, исповедь отщепенца» (1999)³⁸.

В литературе времен Перестройки и в 1990-е годы жанр исповедальности, известной на личном опыте позднесоветским жителям по доносам, допросам, заполнениям анкет или сверхинтимным разговорам с собутыльниками в пьяном угаре. И это активно использовали писатели. Например, волжанин Алексей Слаповский (1957–2023) в 1990-е годы написал три романа — «Искренний художник» (1990), «Я — не Я» (1994) и «Анкета» (1997), в которых происходила симптоматичная

38. Апология Советского Человека в работах Зиновьева даже усилилась в XXI веке. Например, см. его позднейшие тексты «Русская трагедия» (2002) или «На коне, танке и штурмовике: записки воина-философа» (2018). Но это — совсем другая история.

работа с советской идентичностью героев и ее преодоление с помощью разнообразных практик возрожденного капитализма. Например, в «Анжете» все-еще-советский провинциальный интеллигент одолевает свою, с 1991 года неуместную и несвоевременную советскую идентичность в процессе откровенного и самокопательного заполнения анкеты для кандидатов в милиционеры. Отвечая предельно откровенно на вопросы бюрократического опросника, герой переживает буквально *самопознание* перед лицом Супер-Эго, открывает себя *настоящего* и вливается в «волчью реальность» периферийного капитализма России еще одним гомохищником.

Однако с еще большей влиятельностью на свои — украинское и российское — общества обладали «каноничные» фигуры украинской и российской литературы тех лет. В конце 1980-х — 1990-х годах в работах этих авторов самопреодоление Советского Человека и переход к несветскому состоянию выглядели едва ли не задачей личного становления как героев, так и самих писателей.

Пробираясь по лабиринтам Москвы, погружающейся в потоп цезуры, герой Андруховича, украинский поэт «Отто фон Ф.», разбирается не столько со своим окружением, сколько с самим собой³⁹. Хаос рушащейся империи угрожает не только ее властителям, но и людям, ее населяющим. Свое спасение и целостность своей личности поэт основывает на украинской национальной идентичности, с поправкой на ее галицкое прочтение. Иностранцы-коллеги, подземелья с крысами, учреждения с совслужащими и агентами КГБ и площади с массовыми митингами создают пёстрое лоскутное полотно, на фоне которого конструирование новой индивидуальной цельности, закоренной в национальное коллективное, оказывается надежным средством выхода к себе настоящему, лежащему в конце лабиринта рушащейся совреальности.

Тебе осталось снять маску шута. А потом выстрелить себе в правый висок. По крайней мере, из тебя не посыплется опил-

39. Об этом см. проникновенную аналитику Тамары Гундоровой в: Гундорова, 1993.

ки. Ведь ты настоящий. Ведь ты не манекен, Отто. Ведь другого выхода отсюда нет (Андрухович, 2017, с. 106).

И весь текст романа — рваная исповедь, перемежающаяся загадками, блужданиями и бредом.

При этом Андрухович постоянно использует слово «советский» как прилагательное, связанное с резко негативными, почти инфернальными качествами. «Московиада» пестрит подобными уничижительными выражениями: тут и несчастные «советские дети», и «советская одежда», и «советские сигареты», и «какое-то советское оружие», и никудышняя «советская украинская» (как, впрочем, и «советская якутская») литература, и все также несчастные «советские люди». Его бунтарская деконструкция советского — это путь к украинским истокам.

Впрочем, в конце 1990-х украинский галицкий писатель еще не уверен в том, преодолел ли он свою советскость. Продолжая магический проект по дезориентации-оксидентации Украины, Андрухович описывает свои чувства и сомнения, находясь в метафизическом центре Европы — где-то в предальпийской местности в рождественские дни.

Не могу сосредоточиться, а просто слушаю. Вслушиваюсь в это затаенное пощелкивание, безотказное потрескивание, ритмичный звон на фоне Великой Январской Тишины. Сумерки спускаются уже в шесть вечера. Боюсь нарушить что-то в этой системе. Единственным неумелым движением гомо советикуса разрушить все эти тысячелетние достижения старой Европы: деликатность и проверенность всех механизмов ее бытия (Андрухович, 1997, с. 29).

Центр Европы — непотопляемый континент, гарантирующий надежный фундамент целостности. Сомнение лишь в том, достойны ли постсоветские люди присутствовать в этом месте, не угрожают ли ему своим советским происхождением?

Киевский дончанин Диброва подходит к преодолению Советского Человека иначе. Его проект не нацелен на перенос субъектности в иной регион символической географии или формирование новой коллективной идентичности как таковой. Его проект индивидуален и радикально индивидуалистичен. Его самопреодоление — это утверждение свободной личности — в том числе, свободной от любого коллективного

диктата — ценность которой мог поистине понять лишь травмированный тоталитарной опекой Советский Человек.

Эту травмирующую инстанцию в романе «Бурдык» олицетворяет учительница Боровадянка. С одной стороны, она похожа на фигуры насильного формирования личности, воплощенных в учителях из «Фердидурок» Домбровича или санитаров из «Пролетая над гнездом кукушки» Кена Кизи. А с другой стороны, она репрезентирует давний образ украинской литературы властной женщины, одно из воплощений великой Богини Кали-Ма, разрушительницы иллюзий и защитницы своих поклонников. В советские времена эта дама «лепила людей».

Учительница Боровадянка была здесь для того, чтобы лепить формы по лучшим из лучших образцов. Она тоже была уверена, что все перекрыто и схвачено...

...Куда бы они ни совались, везде была Боровадянка. — Так, — предупреждала она, — чтобы никакой самодеятельности! Все, что вам надо, уже решено на самом высоком уровне! (Діброва, 1997, с. 1003, 110).

Она же предстаёт как перерождение Богини — Девы Йони — в постсоветские времена. Эта ее ипостась отсылает к тоталитарной секте Марии Девы Христос, подчинившей киевскую молодежь в начале 1990-х. И именно Боровадянка в этом мистическом облике добывает Бурдыка, отбирает у него веру в себя и свое дело, что и ведет к гибели советского украинца под колесами фордов новой эпохи.

В другом, более раннем тексте, ныряя в цезуру 1989–1991 годов, Диброва выходит из встречи с Ничто с новой интимной (и тут же публично сообщенной) мудростью:

Но однажды при определенных обстоятельствах мне открылось все: что Бог есть, что не следует есть мяса, что я, словно Будда, всегда есть и буду в вечном ныне, и что мое «Я» не ограничивается данным телом служащего и жителя улицы Имени Годовщины Выходного Дня, а прочно сидит в моих потомках и предках, в то время, как они, соответственно, сидят во мне. С тех пор я переродился и стал новым человеком. Впрочем, прежний человек не исчез, а лишь притаился, потому что борьба между новым и старым — это и есть источник моего развития (Діброва, 1990).

В свое время Наталка Сняданко, много и веско интерпретировавшая тексты Дибровы, указывала, что основной его прозы была «психология советского человека в постсоветское время и метаморфозы этой психологии» (Сняданко, 2006, с. 8). Это, пожалуй, верно, но лишь отчасти. Как по мне, у Дибровы речь идет не только и не столько о психологии, сколько об онтологии Советского Человека и его постсоветских наследников. И выводы его трансgressируют рамки противопоставления коллективного и индивидуального начал, обращаясь к фундаментальной онтологии интересубъективности, что характерно и для работ Виктора Пелевина и Владимира Сорокина.

Так, у Сорокина в «Голубом сале» самопреодоление Советского Человека происходит с помощью иронии. Так, к примеру, ее объектом становится простота. Как и Андрухович, Сорокин обращает внимание на постоянное выпячивание «простоты» в советском обществе. Так, в романе среда существования Советского Человека подчеркнута проста, но не без «выверта»: в его жилье находятся «простой советский стул, столик-тумбочка с телефоном и бочка с солеными огурцами» (Сорокин, 1999, с. 153). И, конечно же, этому человеку предписана простая еда: вечный столовский борщ, вареная картошка и полстакана сметаны. Впрочем, в случае коллективного застолья может быть еда и чуть пожирнее, но обязательно с самообслуживанием:

Прошу вас, товарищи, — пригласил всех Сталин. — Теперь — самообслуживание. Любой кусок — ваш. Жареная свинина с картошкой — правильная советская еда (там же, с. 174).

Не менее важным объектом сорокинской иронии является энтузиазм. Как считал Иммануил Кант, энтузиазм рождается в революционной аффективности⁴⁰. Этот аспект крайне важен и для понимания культурно-антропологического типа Советского Человека. Сорокин пользуется энтузиазмом в своей

40. Кант анализирует энтузиазм как часть переживания революционных и других важных исторических событий в «Критике способности суждения» и в «Споре факультетов», определяя его как «идею добра с аффектом» (Kant, 1913, с. 123) и как «участие в добром деле с аффектом» (Kant, 1917, с. 86).

иронии для деконструкции как советской, так и постсоветских культур. Игру с энтузиазмом писатель апробировал еще в советские времена, например, в антисоветских литературных диверсиях романов «Норма» (1983) и «Тридцатая любовь Марины» (1982–1984). Но в 1990-е годы эта игра из протеста против советского вырастает в деконструирующее священнодействие.

Это видно, например, в деконструкции советской застольной культуры.

А что делаем мы, советские люди, на празднике?.. — Поем песни! — воскликнул Первач. — Мы поем песни, друзья мои, потому что только песня способна по-настоящему объединить нас всех! (Сорокин, 1999, с. 139).

Эти слова, безусловно, характерны для советского дискурса. Впрочем, сорокинская трансгрессивность подталкивает и к той мысли, что пережитки этого энтузиазма вполне можно было бы заметить в застольях постсоветских российской и украинской глубинки, а иногда и в банных пирушках столичных элит.

Ирония по поводу энтузиазма выводит и к амбивалентности советского отношения к сексуальности. Большевицкая и перестроечная сексуальные революции и долгий советский консерватизм между ними создают особое напряжение в советской культуре. И Сорокин отсылает к этому напряжению в очередной «речевке»:

Сегодня, похоже, людям будущего впервые удалось до нас достучаться. Свое послание нам, советским гражданам, они прислали в этом куске льда в день открытия Всероссийского Дома Свободной Любви, что само по себе символично. Великолепный дворец любви, освобождённый от вековых предрассудков, мы строили почти шесть лет. День открытия его золотых ворот стал всеобщим праздником, торжеством свободы и новой советской морали (там же, с. 164).

Произнесенные в контексте «второго сталинизма» «Голубого сала», эти энтузиастические слова усиливают противоречия советской сексуальности. Консервативная реакция в отношении сексуальных свобод была частью сталинского переворота в СССР, но во втором пришествии Сталина соро-

кинской антиутопии этот переворот переворачивается еще раз, выпячивая напряжение между реальностью и утопией.

Тот же иронично-деконструктивный акт Сорокин делает и в отношении советской науки. Советская наука — странный гибрид, где сосуществовали атеистическое расколдование мира, индустриальный сциентизм, репрессивный надзор и системные дисбалансы в соотношении гуманитарных дисциплин, общественных наук, естествознания и прикладных наук. Этот гибрид родился в дискуссиях большевицкого эксперимента и сталинского переворота, развился в Оттепели и Застое и засох в 1990-м. В контексте антиутопического второго сталинизма сорокинский герой провозглашает:

Мне хотелось бы сказать несколько теплых слов о наших замечательных советских ученых, двое из которых присутствуют здесь. Благодаря нашей науке Страна Советов из отсталой аграрной империи стала индустриальным гигантом. Благодаря нашей науке у нашего народа появился ядерный щит, способный окоротить любого агрессора. Наконец, наши ученые вплотную подошли к разгадке феномена времени. Представляете, что ждет всех нас, когда советские люди смогут управлять временем? Я сам человек хладнокровный, не поддающийся эмоциям. И тем не менее, товарищи, у меня дух захватывает, когда я думаю об этом. Выпьем же за здоровье наших ученых! (Там же, с. 169).

В своих работах конца 1980-х — 1990-х годов Пелевин воссоздает вселенную поколения «перехода из ниоткуда в никуда» или «П»(***еца). Это поколение приходит после «обо-жжённой» генерации Поповича и производит самопреодоление Советского Человека в специфичном российском контексте. При этом, в отличие от отцов, подростки 1990-х входили в мир, являющийся последствием родительских поступков, бывших, впрочем, далёкими от собственно метафизического выбора. В романе «Generation „П“» писатель так иронизирует по этому поводу:

...Идеологи СССР считали, что истина бывает только одна. Поэтому у поколения «П» на самом деле не было никакого выбора, и дети советских семидесятых выбирали «Пепси» точно так же, как их родители выбирали Брежнева (Пелевин, 1999, с. 4).

Если Жан-Поль Сартр верил, что мы — это сумма наших выборов, то Пелевин подталкивает читателя к тому выводу, что советские люди уникальны — они были кем-то, что не выбрали. И их приход к полному «П» цезуры был логичен и неизбежен.

Эта экзистенциальная инаковость Советского Человека, которую отмечали многие российские интеллектуалы, у Пелевина схвачена еще и в том, что ее замечали «бывшие советские», оказывавшиеся на Западе, в другой социальной онтологии. Это, например, выражено в дискуссии двух персонажей романа «Generation „П“» начинающего «криэйтора» Татарского и эмигранта-предпринимателя Пугина. Последний утверждал:

— В Нью-Йорке особенно остро понимаешь, — сказал он Татарскому за водочкой, к которой перешли после чая, — что можно провести всю жизнь на какой-нибудь маленькой вонючей кухне, глядя в обобранный грязный двор и жуя дрянную котлету. Будешь вот так стоять у окна, глядеть на это говно и помойки, а жизнь незаметно пройдет.

— Интересно, — задумчиво отозвался Татарский, — а зачем для этого ехать в Нью-Йорк? Разве...

— А потому что в Нью-Йорке это понимаешь, а в Москве нет, — перебил Пугин. — Правильно, здесь этих вонючих кухонь и обобранных дворов гораздо больше. Но здесь ты ни за что не поймешь, что среди них пройдет вся твоя жизнь. До тех пор, пока она действительно не пройдет. И в этом, кстати, одна из главных особенностей советской ментальности (там же, с. 26).

Прозорливость в отношении советской (как, впрочем, и раннепостсоветской) социальной реальности и всех культурных феноменов, с ней связанных, заметна в текстах Володымыра Дибровы времен его отъезда в США или в уже упоминавшемся интервью Мераба Мамардашвили, данных французским журналистам. Замеченная этими интеллектуалами инаковость советского была, пожалуй, важнейшим качеством, требовавшим своего окончательного преодоления в новой эпохе.

В другом фрагменте Пелевин называет это советское свойство специфическим рабством.

Татарский пошел дальше, размышляя, что заставило его трусливо остановиться возле столба — Гусейна, который даже не попросил его об этом. Объяснение было не самым приятным:

это был не до конца выдавленный из себя раб, рудимент советской эпохи. Немного подумав, Татарский пришел к выводу, что раб в душе советского человека не сконцентрирован в какой-то одной ее области, а, скорее, окрашивает все происходящее на ее мглистых просторах в цвета вялотекущего психического перитонита, отчего не существует никакой возможности выдавить этого раба по каплям, не повредив ценных душевных свойств (там же, с. 45).

И это рабство связано не столько со страхом, сколько с неготовностью к самостоятельному применению разума. «Столб — Гусейн» — это инстанция Власти, принимающей решение, выполнять которое должно Советскому Человеку. Выученная беспомощность и потребность во внешнем Руководстве — советское высшее благо, определившее целый социальный мир, чье свойство еще со времен Аристотеля, блюстителя усредненной универсальной реальности, называлось «естественным рабством»⁴¹. Именно против этого элемента советского антропотипа восстал в свое время Стус и от него брал «отпуск» Зиновьев.

Цезура 1989–1991 годов также создала дистанцию, позволяющую замечать инаковость советской онтологии от постсоветской нормальности, «вернувшейся» на путь западной магистральной истории. С неизменной иронией Пелевин выражает эту новую возможность в диалоге двух пациентов психиатрической клиники, воображавших себя «Марией» и «Пустотой», в романе «Чапаев и Пустота».

Мария, видимо, тоже ощутил вкус к рисованию. Взяв из угла свой планшет, он сел рядом с остальными.

— Нет, — сказал он, прищуренным глазом вглядываясь в бюст Аристотеля, — если ты отсюда выйти когда-нибудь хочешь, надо газеты читать и эмоции при этом испытывать. А не в реальности мира сомневаться. Это при советской власти мы жили среди иллюзий. А сейчас мир стал реален и познаваем. Понял? (Пелевин, 2007, с.118)

Дом для умалишенных, где происходит разговор, в российской вообще и советской в частности литературе прочно

41. См. фрагмент 1254b16–21 в «Политике» Аристотеля (Аристотель [350 д.н.э.] 1983).

закрепился в качестве места для метафизической делиберации и экзистенциальной критики⁴². И именно отсюда видна дистанция, возникшая в мышлении постсоветских людей по отношению к ушедшим временам.

Так же, как Андрухович, Диброва и Сорокин, Пелевин в обоих своих романах активно использует прилагательное «советское» для указания на специфическую инаковость феноменов ушедшей социальной реальности. Тут и «литературоцентризм ... советской психики», и «отстающий от стен васьковский кафель советской поры», и «низкое советское небо», и «канцелярия советских времен», и «невыносимо советский фильм». Тем самым писатели воспроизводили сильнейшую негативную эссенциализацию Советского Человека и всего, что суммировалось в симптоматично-хамском, но точном слове «совок». Этот ход позволял также конструировать новые субъектности в обществах, возникших на развалинах СССР.

В социально-философских исследованиях эссенциализм тоже присутствовал, но он парадоксальным образом соседствовал с деконструкцией советскости. Порыв к свободе мысли и выражения философов и социальных мыслителей Украины и России совмещался с рациональной критикой и аффективным уничтожением советской культуры и ее производных. В этом порыве они радикально не соглашались с выводом Вольганда о советских москвичах: «Люди как люди... обыкновенные люди... В общем, напоминают прежних... квартирный вопрос только испортил их...»

42. Эта тема присутствует в украинской и русской литературных традициях, а порой и биографиях таких писателей, как Николай Гоголь (1809–1852), Антон Чехов (1860–1904), Леонид Андреев (1871–1919), Михаил Булгаков (1891–1940), Микола Фитилев-Хвилевый (1893–1933), Валерьян Пидмогильный (1901–1937), Василий Гроссман (1905–1964), Юрий Мамлеев (1931–2015), Венедикт Ерофеев (1938–1990), Иосиф Бродский (1940–1996), и многих других. Экзистенциально-критическую важность психиатрической клиники (и производных от него институций) в русской литературе может оспаривать лишь питейное заведение. Больше об этом, см.: Зимина, 2007; Зборовська 2009; Шахова 2013; Гиндин, 2015; Василенко, 2021.

Мераб Мамардашвили, мыслитель, сильно повлиявший на интеллектуалов России и Украины, в 1990 году суммировал недостатки советской социальной реальности приблизительно так. Эта реальность была сформирована тоталитарными практиками, отменившими различие публичной и приватной сфер, а значит упразднившими политику, государство и общество.

Описывая Советский Союз, мы используем политическую терминологию, хотя с 1917 года политика как феномен не существует. Мы говорим также и о советском государстве, а ведь государства, как такового, в Советском союзе тоже давно нет. А когда мы упоминаем советское общество, следует знать, что общество как особый феномен в Советском Союзе отсутствует. Государство и общество совершили коллективное самоубийство в октябре 1917 года, и с тех пор мы наблюдаем жизнь фантомов, теней, жизнь после смерти.

...Тоталитарное государство, государство в кавычках, поглощает самое общество. Это государство допускает на общественной арене только такие явления, которые проходят через опосредование государственной легитимизацией, производятся самим государством внутри себя. Любые автономные явления, возникающие на своих собственных основаниях, или те, которые застаются нами как историческая данность, не признаются и уничтожаются (Мамардашвили, 1990).

Таким образом, в советской реальности человек не мог быть гражданином, участником койнонии, направленной на высшее общее благо. При отсутствии политики не было самого места, где могла бы быть свобода. При отсутствии государства не было места для права и настоящего суда. Без свободы и права общество было суммой атомизированных людей, не ставших автономной силой в отношениях со всевластной партией. В нормативной перспективе советская социальная реальность — особый случай, нуждающийся в особом языке описания.

Это особое тоталитарное состояние Мамардашвили называет «третьим» и «адским», то есть альтернативным в отношении собственно жизни и окончательной смерти.

Почему я сказал о *третьем состоянии*? В каком-то смысле в России выполнен лозунг одного единственного консер-

ватора... Леонтьев предлагал Россию подморозить. Она подморожена, это третье состояние — между жизнью и смертью. Это не жизнь и не смерть, не сон и не бодрствование, это мир явлений, которые не нашли своего разрешения, явлений, которые никогда не свершились. Когда я говорю не разрешились, не исполнились, это иносказательное описание ада. В аду вечно жуют один и тот же кусок, но не могут его дожевать, вечно умирают, но никак не умрут. Мы живем этой смертью, но никак не можем умереть, не можем извлечь смысл из опыта и оставить его позади. Мы находимся в дурной повторяемости адского мучения, продолжаем жевать все ту же жвачку. Это как «вечное возвращение» Ницше, или ад. Язык, который я назвал языком бреда, это язык того самого третьего состояния. Витгенштейн рассматривал язык как форму жизни, я рассматриваю тоталитаризм как форму жизни и в этом вижу трагедию. Тоталитаризм — такая форма жизни, в которой мы продолжаем жить на уровне минимальных проявлений жизни. Это жизнь теней. Самое жуткое, что тени и фикции являются источником жизни с 1917 года (там же).

Советский Человек — это человек в аду. Выпустить его из ада — в жизнь или смерть — представлялось Мамардашвили актом высшего морального и экзистенциального свойства.

Этот подход к пониманию советской тоталитарной социальной реальности разделял Мирослав Попович. В позднейшем тексте он выразил свой советский опыт, который анализировал в своих лекциях для нас, могилянцев, на курсе по структурализму в 1993–1994 академическом году. Он, в частности, указывал на невыносимость существования человека в такой среде, на системное принуждение человека к диссоциации личной идентичности.

Тоталитарное общество по аналогии с индивидом, находящимся ниже нормы, близко к состоянию распада — и одновременно выше нормы, ближе к самоотверженной пассионарности. В таком обществе нет средств различить высокое и низкое, бескорыстную пассионарность и безгранично эгоцентричную претенциозность. Оно несет в себе вирусы хаоса и смерти. В этом смысле тоталитарное общество напоминает ненормального индивида. Оно есть больное общество (Попович, 2018, с. 83).

Впрочем, этой стабильной среде, принуждающей Советского Человека к диссоциации, постсоветское общество 1990-х могло противопоставить нестабильные среды новых миров, провоцирующие разные формы «социального безумия».

Постсоветское лекарство по своей токсичности было сравнимо с симптомами собственно советской хвори. Мамардашвили этого не застал, а вот киевляне Наталья Панина и Евгений Головаха, реализовывавшие проект длительного мониторинга социальных изменений в Украине, с возраставшей тревогой наблюдали за постсоветскими средами и их влиянием на людей. Они разделяли широко распространённое мнение, что базовым свойством Советского Человека была выученная беспомощность, ведущая «к появлению человека, неспособного нести ответственность за судьбу коллектива и свою собственную жизнь» (Головаха & Панина, 1994, с. 126). Поэтому вполне логично было допустить, что «постсоветский мир — мир преодоления и компенсации выученной беспомощности» (там же, с. 132). Однако уже в первые годы после распада стало ясно, что украинцы оказались в условиях, где чувствовали свою невосребованность, занижали свою значимость в новом обществе и принимали цинизм или «безнормность как норму» своей индивидуальной и общей коллективной жизни, что подчас порождало желание отменить последствия цезуры и вернуть власть коммунистам (там же, с. 99, 102).

Кроме неспособности к свободе политической, неприемлемость советского антропотипа аргументировалась и неприспособленностью к экономической свободе. Петро Жуйко, украинский социальный психолог, отмечал:

Почему, когда железные клещи тоталитаризма, наконец, разжались, этот гомо советикус прежде всего (это больше всего бросается в глаза) с головой кинулся торговать, выменивать, продавать, гоняся за вещами и продуктами, буквально сметая с яростью все на своем пути? Это — на поверхности, это то, что все мы видим. А в глубине происходит процесс куда более драматичный: современный постсоветский человек, посткоммунистическая общественность прямо на глазах теряет смысл жизни, и именно по этой причине и бросается в разного рода сомнительные, по-детски наивные авантюры, не имея ни спо-

собностей, ни возможности быть удачливым «авантюристом» (Жуйко, 1993, с. 148).

В экономической сфере самопреодоление Советского Человека выражалось в раблезианском потреблении, которое, как со знанием дела предполагал Жуйко, должно было компенсировать и десятилетия бедности, и массу других репрессированных желаний. Но при этом он указывает и на экзистенциальное измерение этого потребления:

Советский человек обижен до глубины души, но не может найти конкретного объекта, который его обидел, ограбил... Психологически понятно, что постсоветский человек мечтает не столько о богатстве: ему важнее сама игра ради его получения, которая психологически структурирует его же бессознательную и невыраженную ненависть и обиду (скрытую злость на невыявленный объект). Эта игра является квази-осмыслением бытия. Так продолжается большая трагическая пьеса, где происходит реальное отсечение смерти от жизни (там же, с. 151–152)

Еще глубже в своем осмыслении пошел Тарас Возняк, украинский философ из Львова, в серии хайдеггерианских эссе о Бытии и специфике человеческой экзистенции в номерах журналов «І» и «Сучасність» начала 1990-х годов. Возняк осмысливал сложность человеческой ситуации, про которую я писал в начале этого эссе. Он, в частности, понимал ее как изначальное противоречие между онтологической свободой человека перед лицом Ничто и ограниченным статусом человека в исторически и культурно детерминирующем сущем (Возняк, 1992, с. 142). Более того, выходы человека к своему изначальному — это индивидуальный путь к собственной идентичности, маршрут которого коллективы проходят в моменты исторической цезуры. Также и возвращение к сущему восстанавливает ограничения для бытийной свободы индивида и полагает его сложность, тогда как коллективный выход из цезуры — это полагание субъективирующих и объективирующих структур подчинения человека миру.

Правда, сложность относится только к области сущего, но никак не к бытию. Вырываясь из сущего, осуществляя свою свободу, мы тем самым можем вырываться и из своей слож-

ности. Это моменты озарения, когда человек не детерминируется никакой культурой или сущим, это момент общения с Ничто. Однако эта дыра в сущем и в сложности сразу же зарастает. Сложность может прирасти благодаря этому прорыву какого-то пророка к Ничто. Однако она снова через сущее обезволит человека (там же, с. 142).

Эта констатация сложности человеческой ситуации подталкивает Возняка к важному для проектов постсоветских миров выводу:

Однако наша задача в нашем «сущем в мире» обществе заключается в том, чтобы, видя сложность человека и его возможную перспективу, не давать по возможности сублимировать «стремление к раю» или единству с Богом «построением рая на земле» в виде коммунистических или еще каких-то концлагерей. В частности — концлагерей для коммунистов. То есть, в мире сущего наша функция является сугубо утилитарной — добиться хотя бы толерантности, не допустить нежелательных выбросов нашего коллективного культурного подсознания. Игнорирование этого коллективного культурного подсознательного или упрощенный подход к нему, упрощенная противокommунистическая терапия может привести и приводит к появлению неокommунистических симптомов или симптомов им гомогенных, которые могут мимикрировать вплоть до антикommунистических (там же, с. 143).

Долгое время максима этого вывода практиковалась в большинстве постсоветских стран, и лишь во второй декаде XXI века их народы поддались искушению идеологической монополии простоты и однородности. Однако намеки на возможность отдалиться этому искушению были и раньше. И украинские социологи, и их российские коллеги, опираясь на эмпирические данные, к концу 1990-х — началу 2000-х выдвигали теоретические построения, в которых высказывали сомнение в том, что постсоветская цезура состоялась, по крайней мере, для значительной части новых обществ. «Теневые» социальные институты и базовые свойства культурно-антропологического типа Советского Человека стали воспроизводиться в постсоветских обществах (Левада, 2000; Головаха & Панина, 2001; Грушин, 2006).

Но вернемся к вопросу, что именно было свойствами теми культурно-антропологического типа Советского Человека и советской среды, которые, как ожидалось, будут преодолены в новых постсоветских рыночных демократиях. Левада и его коллеги дают перечень этих характеристик: «принудительная самоизоляция, государственный патернализм, эгалитаристская иерархия, имперский синдром» (Левада и др. 1993: 23). И тут же добавляют, что каждое из этих свойств диалектически противоречиво, «содержит свое отрицание»; в советском типе соприсутствуют «„нерушимая граница“ и готовность ее перейти; надежда на государственную заботу в паре с лукавым недоверием по отношению к государству; ...признание государственной иерархии и ее отвержение („эгалитаризм“)» (там же, с. 23–24). В условиях стабильности демонстративное свойство превалирует, тогда как латентная характеристика запускается в кризисных ситуациях.

Эти двумерные свойства были продуктами особой среды, плодами советскости.

В содержание этого понятия входило явное противопоставление всему «чужому», враждебному человеческому миру, извечный страх перед ним. Сюда относились и социально-психологические механизмы групповой деиндивидуализации и коллективного заложничества, лукавой покорности («не высываться», «а если что не так, не наше дело»), и так далее. Универсальным же средством сохранения психологического баланса, компенсации униженности и ущербности служило обращение к символике державного величия и всемирного утрашения («зато мы делаем ракеты...») (Левада, 2000, с. 101).

Такая среда и ее обитатели возникли в результате правления элит, захвативших власть в 1917 году. Благодаря тоталитарному эксперименту — длительному зиммелевскому сверхдоминированию — советские властители смогли создать новую субъектность, чуждую политической свободе, автономии субъекта и универсальным ценностям.

В советском обществе, которое возвело на пьедестал принцип вседозволенности ради высшей цели (а практически — ради сохранения позиций постреволюционной элиты), разграничение разных систем «должного» стало таким же универсальным

и обязательным, как дифференциация привилегий, в том числе на информацию. И столь же подкрепленным механизмами принуждения и принудительно формируемого единомыслия (единодушные одобрения — осуждения...). В этих условиях диктатура двоемыслия превращается в тотальную и ничем не ограниченную: поскольку закрепляется всеобщая уверенность в том, что единственно возможным является разграничение сферы официально предписанного (поступать, говорить, думать «как надо») и сферы допустимого или терпимого, которую весьма условно можно назвать «приватной» (Левада, 2000, с. 78).

Порожденные такой средой антиномичные свойства Советского Человека левадовцы структурировали в соответствии с вышеупомянутой теорией социальных систем Парсонса. Российские исследователи описывали ценности как противоречие между советским партикуляризмом и универсализмом Запада; интегрирующие роли — в антиномичной связи иерархии и равенства; разнообразие коллективных ориентаций — от групп лояльности («колхозы») до групп, ориентированных на достижение («шарашки»); а адаптирующие роли — от ориентированных на государство до ролей в приватной, потаённой сфере⁴³.

Изначально Левада и его коллеги выдвинули гипотезу, что такой культурно-антропологический тип был связан, собственно, с поколением, рожденным в первое десятилетие советской власти, то есть в 1920-е годы. Когда в 1980-е это поколение стало уходить, советская среда оказалась в кризисе, связанным с тем, что «способы адаптации к репрессивному государству, жизненные стратегии, формы социализации» Советского Человека больше не воспроизводились (Гудков, 2019). Иначе говоря:

Человек советский... явился продуктом и фокусом неустойчивой социально-политической системы, которая не была способна к самовоспроизводству со сменой поколений (Левада и др., 1993, с. 6).

43. См.: Левада и др., 1993. См. анализ соотношения теорий Парсонса и левадовцев в: Титков, 2019.

Однако довольно скоро внимание Юрия Левады, Льва Гудкова, Бориса Дубина и ряда других социальных ученых перешло от исследования конца советского антропотипа и «факторов изменений на механизмы их блокировки, консервации, реставрации прежних форм организации общества и конституции человека» (Гудков, 2011, с. 6). Советский Человек стал воспроизводиться в совершенно новой среде, как один из нескольких доминантных антропотипов:

В концентрированном виде, как показали исследования, с ним можно отождествить где-то 35–40% населения, в размытом виде те или иные особенности его присущи более 60%. И конечно, это не единственный тип человека в посттоталитарном социуме. Каждое общество представлено набором доминантных типов (Гудков, 2019).

Самопреодоление Советского Человека согласно Леваде и его школе должно было бы идти к героическому типу, который готов бороться за аутентичное единство своей личности против нового травмирующего мира, участвующий в политической и общественной жизни для отстаивания своих убеждений, отказывающийся власти в праве ограничивать его. Но вместе с «дальнейшим разгосударствлением и так называемой «приватизацией» человека» (Левада, 2000, с. 64) постсоветские «герои» не стали свободными гражданами, а двинулись вспять, приобретая традиционные параметры идентификации:

Разрушение «советских» рамок и стереотипов сознания при неразвитости структур личностного самоопределения почти с неизбежностью приводит к увеличению и даже гипертрофии функций национальной идентичности — причем, прежде всего, негосударственной (языковой, исторической, мифологической, этнической) (Левада, 2000, с. 122).

В 1999 стало ясно, что ожидания нормативного сдвига в сторону западных демократий в России не произошел. Левада писал:

Заметен рост установок на возвышение, достижение, хватку, хитрость (в этом ряду, видимо, следует воспринимать и пожелание «быть счастливыми») и соответственное снижение популярности «советских» ориентаций на скромность, общее благо, на «свой дом». Реже упоминаются честность, поря-

дочность, прямота («говорить то, что думают», «быть самим собой»), чаще — память о «корнях», уважение к родителям (Левада, 2000, с. 133).

В конце концов Юрий Левада приходит к противоречивому выводу: с одной стороны, постсоветский человек — это другой культурно-антропологический тип; но с другой стороны, «никакие социальные структуры, институты и механизмы, разрушавшиеся или обесцененные переменами 80–90-х годов, не были разрушены „до основания“» (Левада, 2000, с. 178). Иначе говоря, цезура произошла, но не так, как ожидалось социальными учеными-деконструкторами. Новая субъектность возникла, но она не была той, о которой мечталось в 1989 году.

Этот вывод совпал с мнением Вацлава Гавела о том, что произошло с посткоммунистическими обществами Центральной Европы:

Возвращение свободы в пространство, которое было морально ненормальным, привело к тому, что и должно было произойти, и, следовательно, к тому, чего мы должны были ожидать. Но результат оказался намного хуже, чем кто-либо мог предсказать: невероятный и ослепительный взрыв любого мыслимого человеческого порока. Широкий спектр сомнительных или по крайней мере неоднозначных человеческих склонностей, тайно поощрявшихся в течение многих лет и в то же время тайно использовавшихся для повседневного функционирования тоталитарной системы, был внезапно выпущен... из смирительной рубашки и получил полную свободу действий. Авторитарный режим определенным образом упорядочивал эти пороки. Это упорядочивание сейчас разрушено, а новый порядок, который мог бы ограничить такие пороки без их эксплуатации, до сих пор не выстроен... (Havel, 1992, p. 6).

О том же писали Евгений Головаха и Наталья Панина. В постсоветском украинском обществе развитие получили свойства и институты, подавленные в советской среде, сдерживавшиеся нею (Головаха & Панина, 2001).

В Украине, при этом, возвращение к коням и приватизация себя людьми отнюдь не всегда оценивалась негативно. В украинском постсоветском контексте такая коренизация могла быть и возвращением к упущенным украинцами возможностям 1917–1918 годов. Об этом мечтал Андрухович,

а Забужко в этом видела ключ к успеху преодоления колонизации и хотя бы части травм XX века. Для Забужко советский антропотип основан на предательстве человеческой природы, а именно способности к коллективному творчеству.

Советские люди овладели доведенным до маниакального состояния желанием «уклониться, избежать какой-либо ответственности» и «заботятся об одном только — осторожно ходить, никого и ничего не трогать и — ни к чему не стремиться». В медицине это называется защитной позой — она развивается под страхом боли, и некоторое остаточное «эхо» этой позы, конечно же, должно было уцелеть, но не им определяется, в конечном итоге, украинская недееспособность, а — многовековой невыработанностью привычки к непосредственному участию в *процессе социального творчества* (Забужко, 2009, с. 225).

В дополнение к этому Советский Человек представляется еще и предателем своего коллективного (национального) дела, или, по выражению Лысяка-Рудницкого своей «исторической единицы». Самопреодоление — или самолечение — Советского Человека в Украине оказывалось еще менее выполнимым проектом.

Далеко у нас зашло — внутренний, имманентный процесс «самолечения» растянется, при умеренно благоприятных обстоятельствах, на несколько поколений. И когда я сегодня пишу о «психологической Америке» и призываю своих компатриотов к «мировому гражданству», то, конечно же, не только потому, что меня непременно жжет жажда международного престижа для своей культуры — несмотря на совершенно нечеловеческие условия развития, таки, видит Бог, того престижа достойной, — а прежде всего потому, что это нужно нам самим — для разрушения проклятого «Карфагена», который век за веком точит и точит украинскую культуру изнутри, словно кьеркегоровская «болезнь-к-смерти» (там же, с. 233–234).

В какой-то момент чтения критиков Советского Человека возникает вопрос о реальности объекта их критики. Не была ли его деконструкция неприятием вообще человека восточно-европейской и северо-евразийской модерности? Не были ли сами критики и деконструкторы такими же советскими людьми, пытавшимися исправлять нравы и совершенствовать существующий антропотип в процессе своего самопре-

одоления? В редком для ученых (хоть и обычном для писателей) порыве искренности, уже в совсем недавние времена, Лев Гудков признал:

В чистом виде, таким, как его описывал Левада, его [Советского Человека — М. М.], разумеется, нет... Это — аналитический конструкт, обобщающий, соединяющий характеристики множества людей. Характеристики реальны, но проявляться могут в разной степени. Важно, что это — несущая конструкция всей системы, однако такое утверждение вовсе не означает, что к этому типу сводится все население страны...

Это вы говорите — способ «создания другого». Я не отделяю других от себя, мне это не нужно. Я не закрываюсь от поднятых вопросов тем, что, дескать, это «они», рабский народ, оккупированный навязанной какой-то внешней силой. Я стремлюсь понять, увидеть советского человека в себе, в своем окружении, хочу понять, где границы этого типа, что порождает другие представления об обществе и другое отношение к себе (Гудков, 2019).

Куда меньше сомнительно то, что история действительно изменилась, и выжившие после цезуры люди, практики и институты были адекватны новому социальным мирам.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

В самом начале постсоветской цезуры Юрий Левада и Тамара Ноткина парафразировали начальные строки пророческого для советской общности документа — «Коммунистического манифеста»:

Странный призрак бродит по нашей земле... под именем человека советского: он одновременно реален и ирреален, всем известен и неуловим (Левада & Ноткина, 1989, с. 11).

Этот неуловимый советский субъект продолжал бродить и в 1990-е годы, пережив цезуру и перенеся с собой скромный багаж в новую эпоху. В этом багаже были запретные — и оттого столь дорогие советскому сердцу — практики и институты, долго и безуспешно подавлявшиеся советской властью.

В возникающих постсоветских мирах этот багаж оказался едва ли не центральным энергоносителем для инжиниринга нового капитализма, новых иерархий и новых возможностей.

И пока новые миры не обросли структурами и институтами, они сияли открытостью, давали возможность дерзким, творчески сильным, презирающим «совок» во всех его проявлениях, реализовать себя и свои проекты. А те, кто не были дерзкими, расползлись по новым гетто, обживались там, с трудом и медленно принимая себя новых, а также новые правила и истины. Возникающие миры были страшноваты, непонятны и хрупки. И так же, как и Советский Человек, они были не конца уловимы. Если Скворода верил, что ему удалось трансгрессировать заброшенность и мир не смог его поймать, то в 1990-е годы горделивые инженеры новых субъектностей верили в свою миссию и способность перезабросить людей в новые — и верилось в лучшие — миры.

Эта гордыня была героически безрассудной и вовлекла многие сообщества в долгую и болезненную дезориентацию. Она, конечно, не была развосточиванием — ведь Восток существует лишь для Запада, но стоит покинуть оксидент, и этот регион-мираж исчезает. Но постсоветская дезориентация была реальной, данной нам в ощущениях и открытой для измерений. Как сухо резюмировала группа социологов в трансформациях 1990-х годов, постсоветские люди оставались изрядно дезориентированы:

В течение трех-трех с половиной лет продолжающихся радикальных социальных преобразований... у городских мужчин и женщин наблюдались крайняя нестабильность в самостоятельности ориентаций и ощущений благополучия или дистресса, а также (насколько мы можем судить) меньшая, но все же значимая нестабильность даже в том, что обычно является наиболее стабильной стороной личности, — умственной гибкости. Эта нестабильность оказалась столь неожиданной, что мы приложили немало усилий, чтобы убедиться, что это не просто артефакт какого-то недостатка метода (Кон и др., 2005, с. 60).

Дезориентация питала энергией поиски, индивидуальные и групповые, своего места и времени. И сами эти поиски были столь же травмирующими, как и многие памятные жуткие события XX века. Цезура 1989–1991 не положила конец бедам, а открыла лишь новую страницу для ведения их летописи.

Но в поиске без ориентиров и оксидентиров, как и в строительстве новых социальных миров без четких планов и консенсусов, были свои суррогаты вех, свои метафизические маяки-раздражители.

Примером такой раздражающей инстанции, ведущей к продуктивному действию даже в тумане цезуры, был советский антропотип. В героическую эпоху 1990-х он вызывал ненависть и презрение, через которые управлял инжинирингом новой субъектности и соотносимых с нею порядков власти и истины. При этом данная субъектность, даже в процессе своего исчезновения, оставалась во многом скрытой для своих деконструкторов. Как видно из приведенных выше «мы-документов», постсоветская критика Советского Человека больше говорила о критиках, об их проектах будущего и рефлексии о своем прошлом, чем точным определением того, что Александр Дмитриев метко назвал «советской стариной».

Из тех же «мы-документов» видно, что метод построения постсоветских миров был эклектичен, полон подходов и инструментов из разных, зачастую несовместимых инвентарей. Вряд ли можно было ожидать, что постмодернисты и модернисты смогут вместе сотворить что-то долговечное.

Как показывает западный опыт, постмодерные операции могут быть продуктивны в деконструкции, если им действительно противостоит фаллологоцентричные структуры. Но в центре советского альтмодерна куда в большей мере находилась йони Боровадянки, чем вялый лингам геронтократов из Политбюро. Постмодернизм, знавший как крушить зиккураты западного модерна, был бессилен против геенн⁴⁴ советского

44. Слово «геенна» (греч. γέεννα, лат. Gehenna) происходит от древнееврейского выражения גֵּי הִינּוֹם (Гей-Хинном), что переводится как «долина Хиннома». Эта долина (или точнее глубокий овраг) находилась за пределами Иерусалима и в эпоху Второго Храма использовалась как свалка, где сжигались отходы и трупы бродяг. В более поздние времена эта долина стала символом проклятия и судного наказания. Её начали ассоциировать с местом вечного наказания для грешников. В иудейской, а затем и христианской эсхатологии Гей-Хинном постепенно превратился в образ пылающего ада.

альтмодерна, и оттого срывался в преждевременный метамодернизм.

Модернисты-антисоветчики обладали куда большей креативно-стратегической силой. Модернизм второго шанса — или как выразился бы Михаил Булгаков, «второй свежести» — был, пожалуй, куда более продуктивным в деконструкции советского коллективного опыта и, потенциально, мог бы установить стабильные и менее травмирующие социальные миры в Восточной Европе и Северной Евразии. Но модернистам нужны бюджетные деньги и социальная гегемония, а этим они в 1990-е годы уже не обладали. На развалинах ими разрушенного мира возникали новые миры без их, модернистов, участия и без должного уважения к их наследию.

Как гегелеборец Фуко и утверждал, история происходит спонтанно и бесцельно, от эпохи к эпохе, от цезуры к цезуре, без цели и плана. И история Востока Европы в XX и XXI веках эту бесцельность подтверждает. Как подтверждает она и правоту гегельянца Фукуямы (может быть неожиданную для него самого): в 1991 году действительно наступил конец истории. Но этот конец наступил не во всемирно-историческом плане, а для советской длительности в Восточной Европе и Северной Евразии. И этот же конец был началом постсоветской истории.

За редким, сковородинским исключением, люди продолжают существовать заброшенными в мир и его историю. И пока существует хоть один человек, история будет продолжаться, субъективируя и объективируя наше разнонаправленное бытийствование.

Библиография

- Андрухович, Ю. (1994). Кохання і смерть по-лицарськи: визволення панни. *Сучасність*, 1, 69–75.
- Андрухович, Ю. (1997). *Дезорієнтація на місцевості*. Київ: Лілея — НВ.
- Андрухович, Ю. (2017 [1992]). *Московіада*. Київ: Ранок.
- Аристотель. (1983 [350 д. н. э.]). Политика. В Аристотель. *Сочинения, в 4 т.* Т. 4. Москва: Мысль, 376–644.
- Архангельский, А. (1997). Обстоятельства места и времени. *Дружба народов*, 5, 79–95.
- Бабак, Г., & Дмитриев, А. (2021). *Атлантида советского нацмодернизма: формальный метод в Украине (1920-е — начало 1930-х): Формальный метод*

- в Украине (1920-е — начало 1930-х). Москва: Новое Литературное Обозрение.
- Бромлей, Ю. (1985). Современные этносоциальные процессы у восточнославянских народов СССР. *Советская этнография*, 4, 3–12.
- Василенко, В. (2021). У світі навиворіт: Божевілля як тема і сюжет. *Слово і Час*, 4, 57–75.
- Вахштайн, В. (2009). По ту сторону постсоветской социологии: парадоксы и тавтологии. *Пути России: современное интеллектуальное пространство: школы, направления, поколения* (с. 17–39). Том XVI. Москва: Университетская книга.
- Возняк, Т. (1992). Складність людини і надія. *Сучасність*, 9, 141–144.
- Ворожейкина, Т. (2008). Ценностные установки или границы метода. *Вестник общественного мнения*, 4, 62–69.
- Габович, М. (2008). к дискуссии о теоретическом наследии Юрия Левады. *Вестник общественного мнения*, 4, 50–61.
- Гиндин, В. (2015). *Психопатология в русской литературе*. Москва: Litres.
- Голов, А., Левада, Ю. (отв. ред.), Гражданкин, А., Дубин, Б., Зоркая, Н., Левинсон, А., Седов, Л. (1993). *Простой советский человек. Опыт социального портрета на рубеже 90-х*. Москва: Центр социальных наук.
- Головаха, Е., & Панина, Н. (1994). *Социальное безумие. История, теория и социальная практика*. Киев: Абрис.
- Головаха, Е., & Панина, Н. (2001). Постсоветская деинституционализация и становление новых социальных институтов в украинском обществе. *Социология: теория, методы, маркетинг*, 4, 5–22.
- Горький, А. (1934). Заключительное слово А. М. Горького (закрытие съезда). В *Первый всесоюзный съезд советских писателей. Стенографический отчет* (с. 672–680). Москва: Художественная литература.
- Грушин, Б. (2001–2006). *Четыре жизни России в зеркале опросов общественного мнения. Очерки массового сознания россиян времен Хрущева, Брежнева, Горбачева и Ельцина* (в 4-х книгах). Москва: ВЦИОМ.
- Гудков, Л. (2007). «Советский человек» в социологии Юрия Левады. *Общественные науки и современность*, 6, 16–30.
- Гудков, Л. (2008). Общество с ограниченной вмняемостью. *Вестник общественного мнения*, 1, 8–32.
- Гудков, Л. (2010). Есть ли основания у теоретической социологии в России. *Социологический журнал*, 1, 104–125.
- Гудков, Л. (2011). *Абортивная модернизация*. Москва: РОССПЭН.
- Гудков, Л. (2019, 28 мая). Кто такой «Советский человек» сегодня? *The Russia File*. URL: <https://tinyurl.com/27vd72mt>.
- Гудков, Л., Дубин, Б., & Зоркая, Н. (2008). *Постсоветский человек и гражданское общество*. Москва: Московская школа политических исследований.
- Гундорова, Т. (1993). Постмодерністська фікція Андруховича з постколоніальним знаком питання. *Сучасність*, 3(389), 79–83.
- Діброва, В. (1990). Мукументи. *Журнал «Ї»*, 3. URL: <https://www.ji.lviv.ua/n3texts/dibrova.htm>.

- Діброва, В. (1991). *Пісні Бітлз*. Київ: Альтернатива.
- Діброва, В. (1997). Бурдик. : Даниленко, В. (упор.) *Опудало: українська прозова сатира, гумор, іронія 80–90-х р. ХХ ст.* (с. 90–246). Київ: Генеза.
- Діброва, В. (2002). *Вибране*. Київ: Критика, 2002.
- Дмитриев, А. (2021а, 22 июня). Непростые советские люди. Фонд либеральная миссия. URL: <https://tinyurl.com/2df7a5ch>
- Дмитриев, А. (2021б, 23 августа). О будущем советской старины. Фонд либеральная миссия. URL: <https://tinyurl.com/2bwxy7t>.
- Добренко, Е. (2007). *Политэкономия соцреализма*. Москва: Новое литературное обозрение.
- Дубин, Б. (2010). Позднесоветское общество в социологических разработках Юрия Левады 1970-х годов. *Общественные науки и современность*, 5, 101–110.
- Дубин, Б., & Гудков, Л. (1994). *Литература как социальный институт*. Москва: Центр социальных наук.
- Жадан, С. (2003). *Big Мак*. Київ: Критика.
- Жуйко, П. (1993). Психологія Гомо Советікуса. *Сучасність*, 3, 148–152.
- Забужко, О. (1994). Філософія і культурна притомність нації. *Сучасність*, 3, 117–128.
- Забужко, О. (2009 [1999]). *Хроніки від Фортінбраса*. Київ: Факт.
- Заславская, Т. (1997). *Российское общество на социальном изломе: взгляд изнутри*. Москва: Аспект-Пресс.
- Зборовська, Н. (2009). Психометафізика як метод дослідження художньої літератури. *Слово і Час*, 4, 52–57.
- Зими́на, М. А. (2007). *Дискурс безумия в исторической динамике русской литературы от романтизма к реализму*. Диссертация на соискание уч. степени к. филол. н. Барнаул, Алтайский государственный университет.
- Зиновьев, А. (1991 [1981]). *Гомо советикус*. Москва: Московский рабочий.
- Зиновьев, А. (2002). *Русская трагедия*. Москва: Алгоритм.
- Зиновьев, А. (2018). *На коне, танке и штурмовике: записки воина-философа*. Москва: Литрес.
- Каганов, Ю. (2019). *Конструювання «радянської людини» (1953–1991): українська версія*. Запоріжжя: Інтер-М.
- Калинин, И. (2012). Голубое сало языка. Металингвистическая утопия Владимира Сорокина. *Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология*, 1, 215–221.
- Ким, М. (1975). *Советский народ — новая историческая общность людей: Становление и развитие*. Москва: Наука.
- Кон, М., Хмелько, В., Паниотто, В., & Хо-Фунг, Х. (2005). Социальная структура и личность в процессе радикальных изменений: анализ Украины в период трансформаций. *Социология: теория, методы, маркетинг*, 3, 24–64.
- Левада Ю. (1993 [1989]). *Динамика социального перелома: возможности анализа*. В Левада Ю. *Статьи по социологии* (с. 159–176). Москва: Центр социальных наук.

- Левада, Ю. (2000). Проблема «Человека Советского». В Левада, Ю. *Сочинения: Проблема человека* (с. 55–247). Москва: Издатель Карпов Е. В.
- Левада, Ю. (2011). *Сочинения: Проблема человека*. Москва: Издатель Карпов Е. В.
- Левада, Ю., Ноткина, Т. (1989). *Мера всех вещей. В человеческом измерении*. Москва: Прогресс.
- Левинсон, А. (2004). *Опыт социогграфии*. Москва: Новое литературное обозрение.
- Липовецкий, М. (2008). *Паралогии. Трансформации (пост)модернистского дискурса в русской культуре 1920–2000-х годов*. Москва: Новое литературное обозрение.
- Лисяк-Рудницький, І. (1996 [1963]). Україна між сходом і Заходом. *Народна творчість та етнографія*, 1, 33–39.
- Мамардашвили, М. (1990). Язык теней. *Фонд Мераба Мамардашвили*. URL: <https://tinyurl.com/244lgkgu>.
- Матвеева, Ю., & Русина, Ю. (ред.) (2021). *Человек советский: за и против*. Екатеринбург: Издательство Уральского университета.
- Минаков, М. (2020). *Диалектика современности в Восточной Европе. Опыт социально-философского осмысления*. Киев: Laugus.
- Минаков, М. (2024). *Постсоветский человек и его время. Опыт философского осмысления постсоветской эпохи*. Рига: Школа гражданского просвещения.
- Пелевин, В. (1999). *Generation «П»*. Москва: Вагриус.
- Пелевин, В. (2007 [1996]). *Чапаев и Пустота*. Москва: Эксмо.
- Попович, М. (1998). Міфологія в суспільній свідомості посткомуністичної України. *Дух і літера*, 3-4, 57–68.
- Попович, М. (2005). *Червоне століття*. Київ: АртЕк.
- Попович, М. (2018). Цивілізаційні кризи і соціальний прогрес. Україна. *Філософська думка*, 6, 70–83.
- Ронен, О. (1997). «Инженеры человеческих душ»: история изречения. *Лотмановский сборник*, 2, 393–400.
- Сняданко, Н. (2006). Володимир Діброва. Довкола столу. *Львівська газета*, 47 (854), 7–8.
- Сорокин, В. (1998 [1991]). Сердца четырех. В Сорокин, В. *Собрание сочинений в 2 томах*. Т. 2. Москва: Ad Marginem.
- Сорокин, В. (1999). *Голубое сало*. Москва: Ad Marginem.
- Титков, А. (2019). Призрак советского человека. *Социология власти*, 31(4), 53–94.
- Файбышенко, В. (2018). От инженера души к инженерам душ: история одного производства. *Новое литературное обозрение*, 4, 131–145.
- Филиппов, В. (2010). *Советская теория этноса*. Москва: Институт Африки РАН.
- Хархордин, О. (2002). *Обличать и лицемерить: генеалогия российской личности*. Санкт-Петербург: Европейский ун-т; Москва: Летний сад.
- XXIV съезд КПСС. (1971). *Материалы XXIV съезда КПСС*. Москва: Прогресс.
- Чичибабин, Б. (2013). *Собрание стихотворений*. Харьков: Фолио.

- Шахова, К. (2013). Заголовок роману Ліни Костенко Записки українського самашедшого як інтертекстуальний маркер. *Актуальні проблеми української літератури і фольклору*, (20), 155–164.
- Arnason J. (2002). Communism and Modernity. In Eisenstadt, S. N. (ed.). *Multiple Modernities* (pp. 61–90). London: Transaction.
- Beck, U. (2006). *The Cosmopolitan Vision*. London: Polity Press.
- Beck, U., Giddens, A., & Lash, S. (1994). *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford: Stanford University Press.
- Bernhard, P., Klinkhammer, L. (eds.). (2017). *L'uomo nuovo del fascismo: La costruzione di un progetto totalitario*. Roma: Viella.
- Brantlinger, P. (2007). Kipling's «The White Man's Burden» and its afterlives. *English Literature in Transition, 1880-1920*, 2(50), 172–191.
- Bromber, K., Kraiss, J. (2018). Shaping the «New Man» in South Asia, Africa and the Middle East. Practices between Hope and Anxiety (1940s–1960s). *Comparativ*, 5(28), 7–21.
- Butler, J. (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*. New York: Routledge.
- Chatterjee, C., Petrone, K. (2008). Models of Selfhood and Subjectivity: The Soviet Case in Historical Perspective. *Slavic Review*, 4(67), 967–986.
- Chudzińska-Parkosadze, A. (2016). Между историей и философией. Поэтика романа «Чапаев и Пустота» Виктора Пелевина. *Studia Rossica Posnaniensia*, 1(41), 15–28.
- Dagnino, J. (2016). The myth of the New Man in Italian fascist ideology. *Fascism*, 2(5), 130–148.
- Deschepper, J. (2019). Between future and eternity: a Soviet conception of heritage. *International Journal of heritage studies*, 5(25), 491–506.
- Eisenstadt, S. N. (2000). Multiple Modernities. *Daedalus*, 1(129), 1–29
- Fitzpatrick, S. (2005). *Tear off the masks! Identity and imposture in twentieth-century Russia*. Princeton: Princeton University Press.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish*. New York: Vintage.
- Foucault, M. (1978). *The History of Sexuality: An Introduction*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1986). *The history of sexuality: Volume 3: The care of the self*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1988). *Technologies of the self: A seminar with Michel Foucault*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Foucault, M. (2005 [1966]). *The order of things*. London: Routledge.
- Foucault, M. (2013 [1969]). *Archaeology of knowledge*. London: Routledge.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford University Press.
- Havel, V. (1992). Paradise Lost. *The New York Review of Books*, 7, 6–8.
- Höglund, J. (2007). Taking up the White Man's Burden? American Empire and the Question of History. *European journal of American studies*, 2, 75–89.
- Kant, I. (1913 [1790]). *Kritik der Urtheilskraft*. In *Kant's gesammelte Schriften*. B. V. Berlin: Verlag von Georg Reimer.

- Kant, I. (1917 [1798]). *Der Streit der Fakultäten*. In *Kant's gesammelte Schriften*. B. VII. Berlin: Verlag von Georg Reimer.
- Kelly, M. G. (2013). Foucault, subjectivity, and technologies of the self. In Falzon, C. (2013). *A companion to Foucault* (pp. 510–525). Newark: Wiley-Blackwell.
- Kestere, I., & González, M. J. F. (2021). Educating the new Soviet man: Propagated image and hidden resistance in Soviet Latvia. *Historia scholastica*, 1(7), 11–32.
- Ketelaar, E. (2001). Tacit Narratives: The Meanings of Archives. *Archival Science*, 1(2), 131–141.
- Kharkhordin, O. (1999). *The collective and the individual in Russia*. Los Angeles: University of California Press.
- Kotkin, S. (1995) *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*. Berkeley: University of California Press.
- Kudaibergenova, D. T. (2013). «Imagining community» in Soviet Kazakhstan. An historical analysis of narrative on nationalism in Kazakh-Soviet literature. *Nationalities Papers*, 5(41), 839–854.
- Lehmann, M. (2015). Apricot socialism: The national past, the Soviet project, and the imagining of community in late Soviet Armenia. *Slavic Review*, 1(74), 9–31.
- Lejeune, P. (2004). *Auto-Genesis: Genetic Studies of Autobiographical Texts*. On *Diary* (pp. 213–236). Honolulu: University of Hawaii Press.
- Mackey, J. W. (2017). The Age of Empire. In McGrath, J., & Martin, K. C. (eds.). *The modernization of the Western world: A society transformed* (pp. 170–180). London: Routledge.
- McLaren, M. A. (2012). *Feminism, Foucault, and embodied subjectivity*. New York: State University of New York Press.
- Minakov, M. (2019). On the extreme periphery. The status of post-soviet non-recognised states in the world-system. *Ideology and Politics Journal*, 1(12), 39–72.
- Minkenberg, M. (2002). The radical right in postsocialist Central and Eastern Europe: comparative observations and interpretations. *East European Politics and Societies*, 2(16), 335–362.
- Parsons, T. ([1964] 2010). *Social Structure and Personality*. New York: Simon and Schuster.
- Parsons, T. (1978). *Action theory and the human condition*. Chicago: Free Press.
- Radchenko, S. (2024). Shades of Post-Postmodernism in Russian Life and Literature: A Metamodern Study of Viktor Pelevin and Vladimir Sorokin. *Ideology and Politics Journal*, 1(25), 81–106.
- Ransom, J. S. (1997). *Foucault's discipline: The politics of subjectivity*. Durhan: Duke University Press.
- Simmel, G. (1992). Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. In Simmel, G. *Gesamtausgabe in 24 Bände*, Bd. 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Strozier, R. M. (2002). *Foucault, subjectivity, and identity: Historical constructions of subject and self*. Detroit: Wayne State University Press.

- Vanolo, A. (2010). The border between core and periphery: Geographical representations of the world system. *Tijdschrift voor economische en sociale geografie*, 1(101), 26–36.
- Vronskaya, A. G. (2010). Shaping eternity: the preservation of Lenin's body. *Thresholds*, (38), 10–13.
- Wesselink, C. (2012). On «The New Man»: The interpretation and function of a National Socialist painting in the past and in the present. *The Rijksmuseum Bulletin*, 60(2): 144–165.
- Yurchak, A. (2006). *Everything was Forever, until It was no More: the Last Soviet Generation*. Princeton: Princeton University Press.

DOI: 10.55167/0720a00c61c7

НЕРУССКИЙ МИР

Вместо предисловия

Андрей Лаврухин

Российская колонизация имела свою специфику в отличие от так называемых классических «морских империй» (Испанской, Португальской, Голландской, Британской и др.), которые, во-первых, в качестве субстрата своих метрополий имели уже сложившиеся национальные государства и, во-вторых, будучи морскими державами, имели свои колонии за пределами материковой части национальных государств-метрополий. Конструирование российской империи через преимущественно сухопутную колонизацию происходило *до* и *вместо* построения национального государства. Колонизация была не просто встроена в процесс государственного строительства России как империи, но стала её основополагающим конститутивным фактором. Это обстоятельство было подмечено ещё В. О. Ключевским, который концептуально осмыслял историю государства Российского через понятие «внутренней колонизации»¹. В книге «Внутренняя колонизация. Имперский опыт России» Александр Эткинд интерпретирует и развивает эту мысль следующим образом: «Одинаковая по протяженности с самим Российским государством, колонизация была направлена внутрь страны, но зона ее действия расширялась по мере того, как государственные границы перемещались в процессе внешней колонизации. Во времена Ключевского эта формула самоколонизации уже давно существовала в российской мысли (см. об этом в главе 4). Обогатившись колониальным и постколониальным опытом XX века, мы можем сделать из нее новые выводы. Россия была как субъектом, так и объектом колонизации и ее последствий, таких, например, как ориентализм. Занятое колонизацией иностранных территорий, государство также стремилось колонизовать внутренние земли России. В ответ на это многочисленные народы империи, включая русский, раз-

1. Ключевский В. О. Курс русской истории. Лекция II. Архивная копия от 22 января 2013 на Wayback Machine.

вивали антиимперские, националистические идеи. Эти два направления колонизации России — внешнее и внутреннее — иногда конкурировали, а иногда были неотличимы друг от друга. Менявшиеся отношения между двумя векторами колонизации, внешним и внутренним, были не „застывшей диалектикой“, как сказал бы Бенъямин, но скорее гремучей смесью. Без оксюморонных понятий, таких как „внутренняя колонизация“, ее не понять... На этом фоне внутренняя колонизация означает процесс культурной экспансии, гегемонии, ассимиляции в пределах государственных границ, реальных или воображаемых. Колонизация есть осуществление власти, структурированное различиями — географическими, лингвистическими, культурными. Внешняя колонизация осуществляет эти процессы вовне, а внутренняя колонизация — внутри сложившихся границ государства, хотя сами эти границы подвижны колонизацией»².

Этот двунаправленный процесс колонизации продолжается в России и сегодня. Внешняя колонизация — в форме прямой (как в случае с Украиной) или косвенной (как в случае с Беларусью) оккупации государств народов, некогда входивших в состав российской (а затем советской) империи. Внутренняя колонизация — через применение внутристрановых инструментов и колониальных практик по отношению к народам, проживающим в государственных границах РФ. Несмотря на различия пространственных векторов (внутри/наружу), российская колонизация имеет свои изоморфные конститутивные признаки, адекватное понимание которых возможно через изучение как внешней, так и внутренней колонизации. При этом важно иметь в виду, что адекватное понимание специфики российской колонизации — необходимое условие возможности успеха всех дальнейших эмансипаторских, деколонизальных и демократизирующих усилий. В отличие от более brutальных и примитивных форм внешней колонизации, внутренняя колонизация, как правило, имеет более мягкую,

2. Эткинд А. Внутренняя колонизация. М.: Новое литературное обозрение 2014. С. 10, 12.

сложную и нетривиальную форму³. Между тем, очевидно, что внутренняя конфигурация колониальной политики РФ является определяющей для ее реакций и проявлений на внешнем контуре. В определённом смысле внутристрановая колониальная политика — это парадигмальная модель колониальной политики России по отношению к странам-соседям и внешнему миру в целом. Именно поэтому все попытки блокировать или купировать внешнюю экспансию РФ имеют характер борьбы с симптомами, а не с причинами её агрессивного неоимперского геополитического позиционирования. В этом смысле работа над пониманием, деконструкцией внутренней колонизации и эмансипацией народов России является гораздо более сложной, долговременной и трудоемкой, но одновременно и гораздо более перспективной: ведь успех деконструкции колониальной идентичности РФ является условием возможности действительного (а не фасадного) переустройства России. Это важно понимать всем, кто сегодня так или иначе занят проектированием «Прекрасной России Будущего».

Представленные в данном разделе аналитические материалы по истории и современности колонизации финно-угорских народов России — ещё один шаг в направлении формирования такого рода адекватного понимания.

DOI: 10.55167/492c4ef160ca

3. Это, правда, не означает, что внутренняя колонизация не может приобрести более brutальный и примитивный характер (как в случае Чеченских войн 1994–1996 и 1999–2009 гг.), а внешняя колонизация не может стать более мягкой, сложной и нетривиальной (как в случае «оккупации» Республики Беларусь). «Границы подвижны колонизацией» не только в прямом количественном (географическом), но и в переносном (качественном) смысле.

Колонизация коми-народа: история и современность

Одэль Комик

Откуда появился коми-народ?

Исследователи обнаруживают предков коми-народа во II тысячелетии до нашей эры в районе впадения в Волгу рек Оки и Камы. После этого наступил длительный период миграции этого народа на Север: сначала предки древних пермлян распространяются в Прикамье, а уже в I тысячелетии до нашей эры носители пермского праязыка проникают на территорию современной Республики Коми.

В середине I тысячелетия нашей эры древнепермская этнолингвистическая общность в Прикамье разделилась на предков коми и удмуртов. Часть населения мигрировала в бассейн реки Вымь и нижней Вычегды, где смешалась с носителями ванвиздинской культуры. В результате их взаимодействия в IX–XIV веках здесь сложилась вымская культура, соотносимая с летописной Пермью Вычегодской, а в Прикамье — Пермь Великая¹. Исторически этот период можно считать началом формального деления народа на коми и коми-пермяков. Переселенцы же из Прикамья стали преобладающим элементом на реке Сысола и верхней Вычегде на территории современной Республики Коми.

Прото-коми имели устойчивые торговые и культурные связи с прибалтийско-финским населением, волжскими булгарами, восточными славянами и степными ираноязычными племенами. Позднее, в процессе взаимодействия с окружаю-

1. Пермь Великая (Пермская земля, Пермское княжество, Пермь Камская) — историческая область и средневековое княжество в верховьях Камы и в междуречье Камы, Вишеры, Колвы и Язьвы. Межплеменной центр — Чердынь, резиденция верховного князя — Покча, духовный центр — Искор. Археологически княжество охватывало территорию родановской культуры.

щими этносами, в состав коми вошли ассимилированные группы вепсов, русских, ненцев и манси.

Данные этого взаимодействия отразились на антропологическом облике и отдельных компонентах культуры коми, что привело к образованию в его составе отдельных этнолокальных групп. Это подтверждают и генетические данные: соматологические обследования коми выявили преобладание сублапоноидного вятско-камского антропологического типа как у коми-зырян, так и у коми-пермяков, что сближало их с удмуртами и некоторыми другими группами финно-волжских народов. У северных и западных этнографических групп зырян также были зафиксированы беломорский и восточно-балтийский тип, а также уральский тип у северо-восточных групп, что объясняется контактами с ненцами, хантами и манси. Также исследования 1980-х годов показали, что в отличие от коми-пермяков и удмуртов, краниологический тип коми-зырян является восточнобалтийским, сходным с карелами, ижорой и среднечепецкими удмуртами².

Само слово *коми*, присутствующее в этнонимах обоих коми-народов, является автонимом, тогда как пермяки и зыряне — это русские экзонимы. Они оба попали в древнерусский язык из прибалтийско-финского (древневепсского) источника и означали пермоязычных жителей восточной по отношению к вепсам окраины.

Этноним *коми* может происходить от названия реки Кама или же родственен венгерскому *hím* и мансийскому *хум* — что означает «мужчина, человек»³.

2. Чебоксаров Н. Н. Этногенез коми по данным антропологии // Советская этнография. 1946. №2; Хартанович В. И. Новые материалы к краниологии коми-зырян // Новые коллекции и исследования по антропологии и археологии. Наука, 1991; Широбоков И. Г. Материалы к антропологии пермских народов XVII–XIX вв. (краниологические данные) // Ежегодник финно-угорских исследований. Вып. 3. Ижевск: Изд-во УдГУ, 2014. С. 80–98.

3. Истомин Ф. Зыряне // Статья на encyclopedia.ru. Дата обращения 08.01.2009. Архивировано 05.02.2009; Попов К. Зыряне и зырянский край. М., 1874; Лыткин Г. С. Зырянский край при епископах пермских и зырянский язык. СПб., 1889; Жеребцов Л. Н. Расселение коми в XV–

Слова *зырь*, *зырянин* происходят от слова *syriä* — «граница», слова *пермь*, *пермяк* — от *perä maa* — «задняя земля». Однако в творческой элите имеет хождение и версия происхождения экзонима *зыряне* от слова *зырны*⁴. Название *зыряне* в форме *сырь-яне* впервые упоминается в житии святого Стефана Пермского в XV веке, и в 1570-х годах экзоним *зырянин* уже окончательно закрепляется за современными коми-зырянами, вытесняя общее название «*пермь*», которое впервые встречается во вступлении старейшего из известных списков летописи «Повесть временных лет» в начале XII века.

В настоящее время существует несколько версий происхождения этнонима *коми*, из которых выделяют две наиболее правдоподобные:

- от названия реки Кама, таким образом, словосочетание *коми-морт* («мужчина из народа коми, человек из народа коми») дословно означает «живущий на реке Каме»;
- этноним сравнивают с венг. *hím*, манс. *хум* «мужчина, человек».

Некоторые авторы считают, что завершение формирования идентичности коми-зырян относится к XVII–XVIII векам⁵. Однако остаётся неясным, на каком основании базируется это утверждение и что под ним подразумевается. Если иметь ввиду формирование этноса, то это слишком поздно, если подразумевать пространственную (территориальную) локализацию (в том числе дифференциацию на коми-зырян и коми-пермяков), то она постоянно изменяется, если же речь идёт о формировании политической нации, то это слишком рано. Неопределённость этого вопроса во многом обусловлена дефицитом осмысления процесса колонизации, в ходе которого и в про-

XIX вв. Сыктывкар, 1972; Жеребцов Л. Н. Формирование этнической территории коми (зырян). Сыктывкар, 1977.

4. Перех. 1) гнать, изгнать; врагос зырны — изгнать врага; 2) теснить, вытеснить, потеснить, оттеснить; зырны ѓта-мӧдӧс — теснить друг друга.

5. История Коми с древнейших времён до современности. Анбур, 2011. Т. 1. ISBN 978-5-91669-053-8. С. 54.

тивоборстве с которым выкристаллизовывалась национальная, социокультурная и политическая идентичность коми-народа.

Этапы расселения и колонизации коми-народа

Историю колонизации коми-народа можно начать с XII века, когда Пермь попала под власть Новгородской республики, а затем (с XIII века) началась славянская — сперва новгородская, то есть суздальская, а затем ростовская — колонизация территорий традиционного расселения коми-народа. Начало этих процессов было связано с добычей природных ресурсов, в частности, меха и соли.

В начале XIV века на Вычегодской земле начался процесс христианизации — усилиями епископа Стефана Пермского на земли коми распространилось влияние Москвы. Христианизация Коми края стала ключевым, фиксируемым «документами», моментом начала его колонизации, и несомненно, этот процесс не был взаимным и мирным. Вплоть до настоящего времени историки и религиоведы, как близкие к христианству, так и далекие от него, расходятся в оценках колониализма и роли, которую сыграли в нем христианские церкви, ставя под вопрос, были ли местные народы совсем примитивными, а грубое вмешательство в их историю по-настоящему благодетельным⁶. Однако ни у кого нет сомнений в том, что христианские миссионеры запятнали себя поддержкой антигуманной политики колонизаторов и своим непосредственным участием в порабощении, эксплуатации и даже гибели многих автохтонов и их исторического наследия. Обращая в христианство, миссионеры пытались заменить местные культуру, обычаи, традиции и, конечно, верования, которые продолжали господствовать среди зырян и соседствовали с православием⁷. Более того, значитель-

6. *Шерн-Борисова Н. С.* Христианская религия и современный колониализм. М., 1963. С. 2, 14–16, 18–19; *Великович Л. Н.* Защитники колониализма // Наука и жизнь. 1960. № 5. С. 59; *Григулевич И. Р.* Крест и меч. С. 7; *La mission et les missions // La Documentation Catholique.* Paris. 1995. 4 juin. P. 547; *Message de dom Helder Camara aux jeunes de notre temps // Ibid.* 1969. 3–17 août. P. 732.

7. *Поташинская Н. Н.* Колониализм и религия. URL: <https://tinyurl.com/2b3wxens>.

ная часть исследователей полагает, что в конце XIV–XV веках на территории коми епископ Пермский обладал правами сюзерена⁸, то есть политической властью.

В советской и современной истории христианизация коми-народа преподносится как безусловно положительное явление. Более того, в ряде источников создается иллюзия «добровольного» ее принятия, тем самым осеняя кровавый и драматичный процесс колонизации ореолом святости. Такой интерпретации способствует тот факт, что о христианизации коми-края мы знаем исключительно из «жития», в котором исторические события подаются очень односторонне. Между тем, процесс колонизации был не только насильственным и далеким от святости, но и гораздо более извилистым и непоследовательным, чем кажется. Так, даже «коми-азбука», будучи одной из первых среди финно-угорских народов, на самом деле в повседневной жизни не употреблялась и постепенно сошла на нет параллельно с завершением активной фазы колонизации. Это, к слову, лишний раз свидетельствует о ее предназначении: она была изобретена как инструмент христианизации и стала неким промежуточным этапом в процессе аккультурации и ассимиляции коми-народа.

Согласно официальной версии, в 1364 году великий князь Дмитрий Иванович Донской «взверже гнев» на ростовского князя Константина и отнял у него Ростов, Устюг и «пермские места устюгские»⁹. Мысль молодого священника Стефана послужить миссионерскими трудами «отечеству» соответствовала политике Москвы. Он приступил к переводу на великопермский язык богослужения православной церкви. Для составления великопермской (зырянской) азбуки Стефан воспользовался буквами греческого, славянского и древнетюркского алфавитов. В 1379 году, около 40 лет от роду, получив благословение епископа Герасима, иеромонах Стефан возглавил

8. Финно-угорские народы России: генезис и развитие (Учебное пособие). Саранск: НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, 2011. С. 156.

9. Вычегодско-Вымская (Мисаило-Евтихиевская) летопись. Архивная копия от 12.05.2011 на Wayback Machine.

миссионерский поход в пермские земли¹⁰. В 1383 году митрополитом Пименом Стефан был поставлен первым епископом новой Пермской епархии. В своей епархии он с размахом приступил к храмостроительству на средства, отпускаемые из Москвы («жалованием князя великого Дмитрия Ивановича и бояр его почал строити святые церкви и монастыри»), и ревностно уничтожал все культовые памятники язычества («кумирници пермский поганные, истуканные, изваянные, издолбленные боги их в конец сокрушил, раскопал, огнём пожегл, топором посекал, сокрушал обухом, испепелил без остатку...»)¹¹. Народные предания содержат сюжеты о борьбе Стефана с тунами — колдунами, рассказы о плавании его на камне, истории о наказании или награждении жителей отдельных сёл и животных определённых видов. Заручившись поддержкой устюжан, Стефан достиг местечка Пырас (современный Котлас) при впадении в Северную Двину реки Вычегды и начал проповедовать христианское учение. Затем Стефан перенёс свою деятельность к пермскому селению Йемдын (современная Усть-Вымь), где находилось крупнейшее языческое святилище. После его разрушения здесь была сооружена первая в крае церковь, а позже — владычный городок с Михайло-Архангельским монастырём. Согласно каноническому «житию», у Стефана случился конфликт с Памом-сотником, называемым «знаменитым чудесником, волх-

10. Вычегодско-Вымская (Мисаило-Евтихиевская) летопись. Архивная копия от 12.05.2011 на Wayback Machine; Историко-филологический сборник Коми филиала АН СССР. Сыктывкар, 1958. Вып. 4. Здесь мы не будем подробно рассматривать роль Стефана Пермского в христианизации Коми края. Об этом достаточно много написано и мифологизировано. Из мифологии, в том числе церковной, складывается впечатление, что он один, без всякой помощи христианизировал целый народ, и он радостно вступил в лоно православной церкви и, соответственно, империи, а также в дальнейшем добровольно стал русифицироваться без наличия представителей русского народа.

11. Вычегодско-Вымская (Мисаило-Евтихиевская) летопись. Архивная копия от 12.05.2011 на Wayback Machine.

вам начальником, знахарям старейшиной»¹², который активно агитировал местное население против Москвы.

«Житие» сообщает о споре Стефана с Памом-сотником, называемым «знаменитый кудесник, волхвам начальник, знахарям старейшина»¹³. Пам агитировал зырян: «Не слушайте Стефана, который пришёл от Москвы. А от Москвы может ли добро прийти? Не оттуда ли к нам тягости приходят, дани тяжкие и насилие, тиуны, и доводчики, и приставы?». После долгого словесного диспута разрешить спор об истинности веры было решено через два испытания: Стефан и Пам, взявшись за руки, должны были пройти через горящую избу и подо льдом реки Вычегды (спуститься через одну прорубь, а подняться через другую). Пам, несмотря на принуждение Стефана пройти испытание, отказался. Народ в негодовании отдал его Стефану со словами: «Возьми его и казни, потому что он подлежит казни и по нашему старому обычаю должен умереть», но Стефан отпустил Пама¹⁴.

Так ли это было на самом деле — вопрос открытый. Предания о Стефане Пермском начали появляться с XV века, часто не соответствуя его житию. Предания можно разделить на две группы: церковные и народные¹⁵. к созданию первых был причастен Епифаний Премудрый, описавший в «Житии Сергия Радонежского» молитвенное общение на расстоянии маковицкого подвижника со Стефаном. к этому же типу следует отнести «историю построения Усть-Вымского городка» в Вымско-Вычегодской летописи. Народные предания включают в себя сюжеты о борьбе Стефана (Степана) с тунами (колдунами), рассказы о плавании его на камне, истории о наказании

12. Епифаний Премудрый. Слово о житии святого Стефана, бывшего епископом в Перми Архивная копия от 23.02.2022 на Wayback Machine. Православная энциклопедия «Азбука веры». (Дата обращения: 09.05.2020).

13. Там же.

14. Там же.

15. Главное управление по делам печати Российской империи. Русский: Сельский Вестник (рус. дореф. Сельскій Вѣстникъ). Еженедельное издание при редакции «Правительственного Вестника». Санкт-Петербург, 1882. Дата обращения: 01.02.2023.

(награждении) жителей отдельных сёл и животных определённых видов. Если церковные предания могут иметь под собой историческую основу, то народные, безусловно, являются частью устного творчества. В сфере почитания святого эти два типа преданий вполне могут смыкаться, в том числе и сегодня. Однако эксперты полагают, что в этом описании ощутимы следы колониального прочтения (интерпретации) исторических событий. Современные коми живут в противоречивой идеологической (религиозной) ситуации. С одной стороны, главная площадь в столице республики названа именем Стефана Пермского, с другой, имеются предания о Паме-сотнике, мифы о чуди, которые сопротивлялись христианизации.

В XVI–XVII веках коми заселили верхнюю Вычегду, а в XVIII–XIX веках — реки Печора и Ижма. Вместе с тем, выходцы из коми-края были в числе основателей и жителей большинства возникших в Сибири городов. С XVIII века большую роль у коми начинают играть отхожие промыслы. У коми-пермяков был развит отход на плотницкие работы в другие регионы. Коми-зыряне в поисках заработка уходили в Сибирь и на Север, занимались валянием валенок, кузнечным делом¹⁶. Таким образом, для коми была характерна высокая территориальная мобильность, в том числе и в связи с колониационными процессами.

В XVIII–XIX веках коми в основном проживали в Усть-Сысольском и Яренском уездах Вологодской губернии. В первой половине XVIII–XIX веков они переселялись в Мезенский уезд Архангельской губернии. В XIX веке значительное число коми-зырян и коми-пермяков осело на Алтае. В начале 1870-х коми основали несколько поселений на территории современной Омской области. Во второй половине XIX века большие группы коми-ижемцев поселились в Зауралье, а группа коми-ижемских оленеводов из-за нехватки пастбищ перебралась на Кольский полуостров.

16. Финно-угорские народы: генезис и развитие (Учебное пособие). Саранск: НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, 2011. С. 175–176.

По результатам Всероссийской переписи 1897 года коми (родной язык — зырянский) было 153 618 человек. Из них в городах проживало более 4% от численности всего народа (6340 человек)¹⁷.

В своей первой аналитической работе «Колонизационные вождедения»¹⁸ тогда юный уроженец Коми края, а в будущем крупный социолог П. А. Сорокин четко выделяет реальные проблемы колонизации. Он констатирует, что замедляющаяся колонизация Сибири и непрекращающаяся земельная теснота заставляют правительство подыскивать всё новые и новые фонды земель, куда можно было бы «сплавлять безземельный, голодный и беспокойный народ», чтобы найти ту «золотую середину» в решении земельного вопроса, когда «и волки будут сыты, и овцы целы». За период с 1908 по 1909 годы на небольшой юго-западной территории края Коми побывало целых три подготовительных экспедиции. Участником одной из них был Питирим Сорокин. Учёный скептически относился к задачам экспедиции, отмечая, что обычно миссия таких подготовительных экспедиций выражается в том, чтобы оправдать свое существование: в своих итоговых отчётах они доносят, что ими открыты громадные фонды земель, устроено столько-то переселенческих участков и т. п. информацию. После этого началась «колонизационная горячка», когда многие семейства продавали весь свой домашний скarb и на собранные гроши отправлялись на «новые места». Однако, в конце концов, добрая половина из них бывает вынуждена вернуться к «разбитому корыту». Сорокин приводит красноречивый пример: из 300 семейств, переселившихся в Никольский уезд Вологодской губернии, половина ушла обратно.

17. Демоскоп Weekly — Приложение. Справочник статистических показателей // demoscope.ru. Дата обращения: 17.06.2022. Архивировано 31.07.2019 года; Брюханова Е. А. Межархивная база данных по документам переписи 1897 года: разработка структуры и особенности заполнения // Историческая информатика. 2017-04. Т. 4. Вып. 4. ISSN 2585-7797. DOI: 10.7256/2585-7797.2017.4.25029. С. 1–10.

18. Сорокин П. А. Ранние сочинения 1910–1914 гг. // Сорокин П. А. Собрание сочинений. СПб.: Изд. дом «Миръ», 2014. С. 49–50.

Сорокин перечисляет также следующие недостатки и приписки в работе экспедиций, формирующих статистические данные:

- сам начальник экспедиции Соколов работал в основном «дистанционно» и предпочитал контролировать политические и прочие убеждения ее участников;
- собранные данные нельзя считать адекватными, так как опросы крестьян проводились на русском языке, а большинство языка не знали;
- многие статистики «просто-напросто не знали арифметических дробей»;
- сотрудники экспедиции спрашивали мужиков об урожайности хлеба в пудах, а те измеряли овинами, уже отсюда урожайность была завышена минимум на 50 процентов;
- скрывалась реальная цель экспедиции, рассказывались сказки, что ее цель — расширить пахотные земли коренного населения;
- сами коренные жители писали челобитные с разрешением на дополнительные земли и луга, но вопрос не решался, в связи с чем они обращались к отхожим и лесным промыслам, к охоте и рыболовству, а некоторые сами уходили в Сибирь.

Сорокин заключает, что колонизаторы не обращают внимания на экономическое положение коренного населения, и все эти манипуляции стали слишком обыденными для истории российской колонизации, и что земства сопротивлялись подобным экспедициям. «Таким образом, усиленно раздуваемая теперь колонизационная политика при современной ее организации, помимо нерационального расходования народных денег, ведет к разорению переселяющихся семейств и колонизируемых мест»¹⁹.

Практика организованных переселений крестьян на Север, в Сибирь и на Дальний Восток была возобновлена после Октябрьской революции 1917 года и продолжалась вплоть

19. Там же.

до 1960-х годов. В дальнейшем переселения как таковые приобрели другие формы и относились не только к крестьянству. В позднесоветское время они производились в таких формализованных формах, как, например, ударные комсомольские стройки. В Республике Коми к таковым можно отнести строительство лесопромышленного комплекса в Сыктывкаре, а также города Усинск, практически базового центра добычи и транспортировки нефти на Северо-Западе России, включающего в себя Республику Коми и Ненецкий автономный округ.

У современной сырьевой колонизации (газо-нефтяного проклятья, имеющего место быть в северных регионах) имеется параллель в средневековой российской истории. Сначала Новгородское государство (уже тогда началась колонизация Коми края), потом Московское княжество зависели от экспорта меха. Но поскольку вокруг Новгорода белка кончалась, новгородцы шли дальше на север и на восток в Коми, Югорскую землю и Западную Сибирь. Впоследствии на огромных пространствах Северной России и Урала белка была выбита и наступил экономический упадок Новгорода. Массовый экспорт сырья стал невозможным и ненужным, что и подорвало экономику, основанную на экспорте только одного определенного ресурса.

После этого началась история Московского государства, которое тоже в большой степени зависело от меха, но меха другого — от соболя. После победы Ермака над сибирским ханом через Сибирь поехал караван, а в нем две тысячи соболиных шкурок, 500 шкурок черной лисы, сколько-то шкурок горноста²⁰. Коми были включены в процесс колонизации Сибири, сами были колонизаторами (пусть даже и просто проводниками), на что указывают названия населенных пунктов и фамилии, которые носят в своей основе этноним «зыряне», распространенный аж до Якутии и Дальнего Востока. В конце концов, и соболь тоже был выбит, а энергия колонизации перешла на Аляску. Гигантская территория была занята российским государством с целью добычи, транспортировки и экспорта меха.

20. Эткинд А. Внутренняя колонизация: Российская Империя сто лет спустя // Военное обозрение. 13.08.2013. URL: <https://tinyurl.com/2a8x594r>.

Потом этого меха не стало или спрос на него упал, а в ведении российской власти осталась огромная территория. Эта территория, уже завоеванная, подлежала новой, вторичной, а именно — внутренней — колонизации.

Для нормального межнационального развития страны и регионов необходимо не замалчивать факты бывших столкновений и всех методов подчинения народов имперской властью. Необходим и анализ роли человеческого фактора в ходе присоединения и совместного сожительства, поскольку очевидно, что в России характер взаимоотношений определялся в результате взаимодействия носителей очень похожих, но разных «цивилизаций». Первыми представителями русского народа и русской власти в регионах, с которыми вступали в контакты коренные народы, были, как известно, «государевы служилые люди» и охотники-промысловики («промышленные люди»).

Торный путь к формированию политической нации

Началом формирования политической нации коми-народа можно считать 22 августа 1921 года. Тогда в составе РСФСР была образована автономная область Коми (Зырян) с центром в Усть-Сысольске (нынешнем Сыктывкаре)²¹. В неё вошла большая часть Печорского уезда Архангельской губернии, весь Усть-Сысольский и большая часть Яренского уезда Северодвинской губернии.

Этому процессу предшествовала борьба и подготовка масштабного проекта литератора и общественного деятеля Дмитрия Батиева (1896–1941) по созданию «Зырянской Советской Социалистической Республики». Его план был полон неординарных предложений: например, речь шла о создании отдельной Зырянской армии в составе РККА и об организации печати журнала о коми-народе на французском языке для зарубежных читателей. Площадь Зырянской АССР, предложенная Батиевым, почти в семь раз превышала размеры современной Республики Коми и охватывала такие территории, как низовья

21. История Коми с древнейших времён до конца XX века. Коми книжное издательство, 2004. Т. 2. ISBN 5-7555-0802-X. С. 289–290.

реки Печоры, Прикамье, земли, населённые коми-пермяками, ненцами, а также часть островов Северного Ледовитого океана, в том числе архипелаг Новая Земля. Одновременно за объединение коми-зырян и коми-пермяков в едином национально-государственном образовании выступал и один из основателей Коми-Пермяцкого автономного округа Фёдор Гаврилович Тараканов (1900–1997). Оба общественных деятеля впоследствии были репрессированы.

Согласно переписи 1926 года, коми составляли 92,2% населения автономной области. Всего же в СССР проживало 226 383 коми-зырян²². С середины 1920-х годов в автономной области проводилась политика «зырянизации» («комизации»), и к 1927 году на коми-язык были переведены все коми-школы первой ступени. Во второй половине 1930-х в основном был завершён перевод школ повышенного типа на родной язык обучения. В 1929 году автономная область коми-зырян вошла в состав новообразованного Северного края, а уже в ноябре 1936 года была преобразована в Коми АССР в рамках РСФСР. По переписи 1959 года, численность коми-зырян в СССР составляла 287 027 человек²³.

Однако уже к 1960-м годам значительно изменился национальный состав населения республики, а Закон СССР об образовании 1958 года предоставлял родителям детей нерусской национальности право выбора языка обучения для своих детей. Эти меры сократили долю школ, ведущих обучение на коми-языке. Кроме того, началось сокращение преподавания на национальном языке как на родном — к 1972 году обучение на коми-языке проводилось только первые три класса начальной школы. В начале 1980-х коми-язык присутствовал официально лишь в 30 школах республики. В 1970–1980-е годы число детей,

22. Всесоюзная перепись населения 1926 года. Национальный состав населения по республикам СССР // «Демоскоп», demoscope.ru. Дата обращения: 05.09.2011. Архивировано 06.03.2013.

23. Всесоюзная перепись населения 1959 года. Национальный состав населения по республикам СССР // «Демоскоп», demoscope.ru. Дата обращения: 05.09.2011. Архивировано 16.03.2010.

изучающих коми-язык как отдельный предмет, сократилось с 25 до 15 тысяч человек.

С 1992 года регион был преобразован в Республику Коми в рамках Российской Федерации. В 1990-е годы, после того, как коми-язык был признан в качестве одного из государственных языков в республике, начался подъём в его изучении. С 1990 по 1999 год количество учащихся общеобразовательных школ республики, изучающих коми-язык, увеличилось на 13%. В 1999–2000 учебном году коми-язык как родной изучали уже в 161 школе.

Однако постепенно национальный фактор в республике всё больше начинает отходить на второй и даже на третий план. Незначительные факты «сопротивления» изучению коми-языка относились лишь к так называемым «территориальным маргиналам». Большинство представителей не-коми населения всегда относилось к коми-языку спокойно и в целом поддерживало или относилось нейтрально к изучению национального языка. Тем не менее, голос «противников» изучения коми-языка всегда был более громким и более агрессивным в силу ощущаемой поддержки со стороны государства.

Как уже отмечалось ранее, со второй половины XX века у коми-народа происходит уменьшение доли тех, кто считал язык своей национальности родным. Сравнительный анализ ответов на вопрос о родном языке позволяет сделать недвусмысленные выводы: даже у народа, имеющего свое национально-государственное образование, со времени переписи 1970 года до микропереписи 1994 года включительно происходило сокращение удельного веса лиц с родным языком своей национальности. к 2020–2021 годам родным коми-язык называли уже порядка 17–18% респондентов, тогда как русский — 80%, а другие языки — 2,5% опрошенных. При этом коми-язык как родной называли в основном жители муниципалитетов с преобладающим коми-населением.

Столь резкое сокращение имело целенаправленный характер и отражало государственную национальную и языковую политику. Так, в августе 2017 года под председательством В. Путина прошло заседание Совета при Президенте РФ по русскому языку, на котором были приняты рекомендательные

предложения по его приоритетному развитию в национальных республиках. Эти решения негативно повлияли на развитие национальных языков в школах, а усилия по продвижению русского языка, напротив, существенно возросли. Тезис о добровольном изучении национальных языков был широко разрекламирован в СМИ, что оказало существенное влияние на формирование общественного мнения и, как следствие, — на языковую политику на местах: количество часов на изучение коми-языка и предметов на коми-языке в школах существенно сократилось уже в 2018 году.

Борьба за суверенитет

Важной чертой Российской империи было то, что большая часть включаемых в ее состав народов все-таки физически не уничтожалась полностью, как это часто бывало в истории цивилизации, а оставалась на местах традиционного этнического расселения и ассимилировалась. Иногда этнические особенности учитывались при выработке тех или иных государственных мероприятий. Однако тон задавала государственная и социальная политика, имеющая свои собственные интересы и мотивации.

В XX веке революционные потрясения сопровождались событиями, которые изменили положение отдельных народов России. Коми-народ выступил субъектом нового этапа национально-государственного строительства — была создана его автономия, впоследствии преобразованная в республику.

История строительства первой на территории Коми края железной дороги имеет непосредственное отношение как к внутренней колонизации (прежде всего, в качестве ее основного инфраструктурного инструмента), так и к истории ГУЛАГа.

В начале XX века были выдвинуты проекты нескольких железных дорог, которые должны были пройти по ее территории. Однако до революции железнодорожное строительство на территории Коми-края так и не было начато. В докладной записке облплана, составленной в 1925 году, отмечалось, что за несколько лет до этого, в связи с прекращением доступа к бакинской нефти, возникла идея строительства магистрали

Москва-Ухта, чтобы обеспечить логистику перекачки нефти из Ухты в центр страны.

Осуществить гигантскую стройку силами одной только Коми-области было невозможно из-за недостатка своей рабочей силы. Ее дал ГУЛАГ. Железная дорога Пинюг-Сыктывкар стала первой железной дорогой в СССР, которую строили заключенные. Однако 15 декабря 1931 года железную дорогу Пинюг-Сыктывкар законсервировали, ГУЛАГ вывез с места стройки рабочую силу, оборудование и продовольствие. Уложенные рельсы были демонтированы и отправлены на строящуюся Мурманскую железную дорогу, разобраны фермы недостроенного моста через реку Лузу. Прокурор Коми АССР Иван Федченко в 1937 году заявил, что строительство железной дороги в Коми было начато по «вредительским установкам» и вообще экономически не обосновано. Целесообразным же представлялось сооружение железнодорожной магистрали через Княжпогост. Сейчас более известна построенная в годы войны Северо-Печорская магистраль, соединившая Москву с нефтяной Ухтой и угольной Воркутой через Котлас-Княжпогост. Южные районы и столица региона Сыктывкар такими богатствами не обладали и метрополию не интересовали. Колонизация же вместе с ГУЛАГом переместились в так называемые малолюдные места, на Север, дав начало его «освоению» путем строительства шахт, обустройства месторождений и городов — таких, как Воркута и Инта.

Северо-Печорская (или просто Северная, как ее стали называть после войны) магистраль во второй половине 1940-х годов протянулась за Уральские горы до реки Обь. Работавшие на строительстве дороги Чум—Лабытнанги заключенные Обского лагеря летом 1948 года взбунтовались и предприняли попытку захвата Воркуты. Для отражения наступления на город были использованы авиация, танки и истребительные отряды, уничтожившие часть повстанцев в районе Чум—Сейда²⁴.

24. Более подробную информацию об этих событиях см.: *Панишчина Н. Ф.* Дорога сделана по вредительским установкам (о строительстве железной дороги Пинюг-Сыктывкар) // *Родники Пармы*. Вып. 5. Сыктывкар, 2000. С. 77–83; «Комиретро»: Железные дороги в Коми — от

Колониальная политика СССР сопровождалась переделом границ национальных регионов. Задача поставить под контроль национальные регионы достигалась двумя одновременно осуществляемыми стратегическими действиями: экономическим объединением и политическим разъединением. Достаточно вспомнить перипетии с попыткой объединить республику с Коми-Пермяцким округом. В итоге политически разъединили, а округ экономически присоединили к нынешнему Пермскому краю. В 1920–1930-е годы создавали «Северный край», при Хрущеве создавали совнархозы — экономически объединили республику с Архангельской областью с центром в Архангельске.

В разные исторические периоды в национально-государственном строительстве преобладала то политическая, то экономическая или административно-управленческая целесообразность. Тем не менее, национальная государственность коми имела, пусть не определяющий, но достаточно значительный потенциал для этнического развития народа. Преимущественное развитие получил культурно-этнический фактор. Благодаря этому коми-народ пережил все тяготы преобразований по-советски — коллективизацию, индустриализацию, а затем и захлестнувшую всю страну волну политических репрессий сталинских времен. Как известно, в годы политических репрессий 1920–1930-х годов по так называемому «делу СОФИН» и другим сфабрикованным делам разрушительные потери понесла национальная элита большинства финно-угорских народов России — карелов, коми, мари, мордвы, удмуртов и вепсов²⁵.

После распада СССР на первоначальном этапе регионализм в России был связан с борьбой национальных республик за суверенитет. Так, 29 августа 1990 года была принята Декларация Верховного Совета Коми ССР «О государственном суве-

«Обурбела» до «Белкомура» // Комиинформ. 01.08.2016, 16:38. URL: <https://komiinform.ru/news/137652>.

25. Куликов К. И. Дело «СОФИН». Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1997; Сануков К. Н. Из истории Марий Эл: Трагедия 30-х гг. Йошкар-Ола, 2005.

ренитете Коми Советской Социалистической Республики»²⁶. В январе 1991 года I съезд коми народа, в своей резолюции «О государственном суверенитете Коми ССР»²⁷ пошел еще дальше: говорилось об источнике, носителе и выразителе национально-государственного устройства, а также о республике как субъекте правовых договорных отношений с СССР и РСФСР, и даже о собственном гражданстве.

Республика Коми также подписала Договор «О разграничении предметов ведения и полномочий между органами государственной власти Российской Федерации и органами государственной власти Республики Коми»²⁸, а также другие документы, которые формально должны были завершить этап колонизации и означать переход от империи к действительно федеративному государству. Характерной чертой 90-х годов является развитие этнополитических движений: национальные движения стали организующей силой этнической мобилизации. В финно-угорских регионах России они сразу вышли на очень высокий организационный уровень. Сначала общественные движения оформились на региональном уровне — «Удмурт кенеш», «Марий ушем», «Съезд коми народа», «Съезд карельского народа» и другие. Уже в мае 1992 года в Ижевске состоялся первый всероссийский съезд финно-угорских народов, на котором была учреждена Ассоциация финно-угорских народов России. В декабре того же года в Сыктывкаре прошел первый Всемирный конгресс финно-угорских народов.

В начале 1990-х годов и вплоть до их окончания, когда значительная доля налогов оставалась в субъектах федерации, в общественном мнении жителей Республики Коми сложился взгляд, в том числе сформированный на основании данных

26. Декларация Верховного Совета Коми ССР от 29 августа 1990 года «О государственном суверенитете Коми Советской Социалистической Республики». URL: <https://tinyurl.com/228zog4n>.

27. См.: Валерий М. Возрождение в эпоху перемен. Сыктывкар, 2011. С. 27–28.

28. Договор «О разграничении предметов ведения и полномочий между органами государственной власти Российской Федерации и органами государственной власти Республики Коми». URL: <https://docs.cntd.ru/document/901710437>.

социологических опросов, что она одна из самых «богатых» республик. Более того, многие чиновники уходили работать из федеральных бюрократических структур в республиканские, так как в них зарплата была выше. Республика Коми была сырьевой, а соседняя Кировская область — в основном сельскохозяйственной.

Однако уже в середине 1990-х годов усилиями федерального центра этот процесс начал приостанавливаться и затем сворачиваться, — прежде всего это было связано с попытками Москвы ограничить экономический суверенитет регионов. В конце 1990-х, а особенно в начале двухтысячных существенно изменилось финансовое положение республики: в силу ряда изменений в налоговой системе, добыча и обработка сырья республики перешли к федеральной власти и крупным компаниям (например, к «Лукойлу»). При этом вся социальная сфера осталась в собственности субъектов и муниципалитетов. В результате люди стали переезжать на постоянное место жительства в центральные и южные районы страны.

С начала 2000-х угроза ликвидации автономии стала ощущаться ещё более остро. Стартовавший тогда политический процесс укрупнения регионов в России привнес, по меньшей мере, напряженность в среду национальных элит коми. В этот процесс был включен весь Коми-Пермяцкий автономный округ. По результатам так называемого референдума, проведенного в 2003 году, округ вошел в состав нового, укрупненного субъекта федерации — Пермского края. С 1 декабря 2005 года Коми-Пермяцкий округ существует как особая административно-территориальная единица — автономный округ без статуса субъекта федерации с присущими ему органами исполнительной и представительной власти. В официальном дискурсе это объяснялось тем, что регион не «дорос» до самостоятельного развития и не может обеспечить себя «экономически». Разумеется, историческая идея единого государственного образования для всего коми-народа не рассматривалась даже гипотетически.

Обыватель, живущий в республике, слишком далек от «федерального округа», а о таком образовании, как Северный экономический район, вообще не имеет никакого представле-

ния. Даже чиновники о таком «образовании», тем более о каком-то реальном субъекте, не слышали. Формально известно только то, что «Северный крупный экономический район был образован в 1982 году в результате разделения бывшего Северо-Западного района»²⁹. Однако этот проект испарился вместе с исчезновением СССР, и тогда вместо него придумали Северо-Западный федеральный округ. При этом, в отличие от советских времён, в постсоветское время округ уже не выполняет никаких экономических функций для региона, но предназначен исключительно для контроля из центра (Москва). Это территориально-административное образование является своего рода дополнительной контролирующей инстанцией, которая необходима в условиях, когда империя не в состоянии допустить самостоятельное взаимодействие экономических субъектов. В результате даже логистика на уровне региона функционирует не напрямую, но преимущественно через «города-метрополии» (Москва, Санкт-Петербург). Таким образом, идеи экономических районов, всякого рода округов существовали и до сих пор существуют лишь в колониальном воображении имперских чиновников.

Время глубинных потрясений и социальных реформ, в конечном счете, поставило собственно этнические проблемы на одно из последних мест в ряду индикаторов тревожности населения. По результатам социологического мониторинга «Как живешь, Россия?», индикатор «обострение межнациональных отношений» в 2003 и 2005 годах вышел на последнее место среди 15 других показателей — его отметили лишь 8% респондентов³⁰. Эта тенденция сохраняется и поныне, что является очередным объективным подтверждением «увода» реальных проблем внутреннего колониализма в сферу по-советски понятого «национального вопроса». При этом новацией постсоветского времени стало то, что «национальное» стало

29. Общая характеристика Северного экономического района России. URL: <https://tinyurl.com/2abq5wte>.

30. Левашов В. К. Гражданское общество и демократическое государство в России // Социологические исследования. 2006. № 1. С. 7.

интерпретироваться как опасный ресурс сопротивления «русскому миру».

Социально-экономические последствия колонизации коми-народа

Созданный еще в 1982 году Северный экономический район до сих пор существует в РФ. Он занимает выгодное экономико-географическое положение, соседствуя с индустриально развитыми районами России и европейскими странами, и является крупнейшим по территории и наименее заселенным районом в европейской части Российской Федерации: плотность его населения — от 0,3 чел. на 1 кв. км.

Важной особенностью этого района является формирование на его территории Тимано-Печорского территориально-производственного комплекса (ТПК) — крупнейшей топливно-энергетической базы европейской части России. Кроме того, эта территория богата сырьевыми ресурсами: прежде всего, нефтью, природным газом, каменным углем. На территории Республики Коми имеются также значительные запасы титанового сырья, железных и медных руд, редких металлов, бокситов, фосфатов, каменной и калийной солей³¹. Таким образом, в Республике Коми есть все ресурсные и материальные возможности для нормального развития.

Однако, несмотря на это, в ней сохраняется низкий жизненный уровень, который определяет низкую рождаемость и высокую смертность. Такое положение провоцирует эмиграцию населения в более благополучные регионы. Это, в свою очередь, стимулирует ассимиляцию и без того чрезвычайно дисперсно расселенного коми этноса. У коми-народа, уже живущего преимущественно в инонациональной и иноязыковой среде, все это, в конечном итоге, проявляется в сбоях межпоколенной трансмиссии национально-культурной традиции и национальной идентичности.

Одна из главных причин этого процесса кроется в социальном расслоении и сложившейся социальной модели, в том

31. Северный экономический район. URL: <https://www.bankgorodov.ru/econ-area/severnyj>.

числе экономической стратификации страны в целом. Под стратой мы понимаем социальный слой людей, имеющих сходные объективные показатели, например, по уровню образования, властных полномочий, престижа, дохода и так далее (П. А. Сорокин). Страты идентифицируются в рамках иерархической системы социальной стратификации и социальных статусных позиций. Экономическая стратификация — разделение общества или общности на основании «жизненных возможностей» и «экономических преимуществ».

Так называемая «экономическая провинциальность», наряду со статистическими данными, проявляется в исследованиях самооценки респондентами своего благосостояния. Как показывают опросы профиль экономической стратификации (по самооценкам) существенно не менялся за примерно последние пятнадцать лет³². По первым двум индикаторам, которые отражают уровень бедности (денег не хватает даже на питание или на питание денег хватает, но не хватает на покупку одежды и обуви), в совокупности с 2015 года данные позиции остаются примерно на одном уровне — примерно в пределах 30–33%.

Нижний слой среднего класса (когда на покупку одежды и обуви денег хватает, но не хватает на покупку крупной бытовой техники) составил 45,5% в 2022 году. В среднем за весь период мониторинга его доля в среднем составила 40–43%. Эта группа населения в своем материальном положении очень близка к первой. Средств им хватает лишь на удовлетворение минимальных потребностей — невозможно отнести их к «среднему классу», как это делают некоторые эксперты и правительственные чиновники. В 2022 году в республике произошло перетекание первой группы (нищих и бедных) во вторую, которые в совокупности и составляют основную часть населения — живущую, в лучшем случае, «от зарплаты до зарплаты». Все эти три группы и составляют экономическую основу «благополучия» населения — порядка 70–75%. Если

32. См.: Мониторинг ситуации в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений, выявление рисков и предполагаемых конфликтов в Республике Коми: информационный бюллетень. Сыктывкар. Ежегодный выпуск.

к этому присовокупить их практически полную зависимость от бюджетов разного уровня и государственных предприятий, то становится понятной та податливость, приспособляемость и пассивная жизненная позиция большинства населения, которую все любят критиковать. В такой среде превалирует страх потерять даже то минимальное, что есть, а также необходимость постоянно погашать долги, включая кредиты.

Средний слой «среднего класса» — это те, у которых денег хватает на покупку крупной бытовой техники, но они не могут купить новую машину — составляет в среднем от 12 до 17%. Наконец, верхний слой — от 6 до 10% населения — составляет ядро среднего класса.

Исходя из всего вышеозначенного понятно, что реальный средний класс в республике в лучшем случае составляет порядка 27%. Эти данные явно противоречат пропагандистским лозунгам, что в России «средний класс» составляет «порядка 70%», что соответствует показателям развитых стран мира»³³. Согласно результатам исследований, к группе богатых, то есть тех, которые не испытывают никаких материальных затруднений, ожидаемо относятся от 1,5 до 3% населения республики.

У коми-народа средний класс составляет порядка 19%, и эта доля не изменилась за примерно последние пять лет, тогда как у русских, проживающих в Республике Коми, в 2020 году (17%) этот показатель упал по сравнению с 2016 годом (22%). Однако заметной разницы между двумя национальными группами не фиксировалось. Таким образом, структура материального обеспечения у коми, русских и представителей других национальностей на протяжении нескольких лет была достаточно стабильной, а разница между материальным положением коми и русских незначительна. Если в 2007 году³⁴

33. Путин заявил о принадлежности 70% граждан России к среднему классу // РБК. 18.03.2020, 10:16. URL: <https://www.rbc.ru/society/18/03/2020/5e71c7fd9a79478083068ee2>.

34. В сентябре–октябре 2007 года проводилось социологическое исследование в рамках российско-финляндского проекта «Положение финно-угорских народов России» (было опрошено 1257 чел. в 8 городах и в 7 районах республики). Выборка строилась с учетом следующих критериев: тип населенного пункта, в котором проживает

среди коми на уровне бедности находилось 46% респондентов, то у русских — 35%. За последние годы диспропорция в денежных доходах коми и русских уменьшалась и имела тенденцию к сближению.

В 2022 году контрольный вопрос относительно примерного среднемесячного дохода на одного члена семьи (индивидуальный семейный доход) в целом подтвердил данные о материальном состоянии семей (домохозяйств). 30–33% семей имели доход ниже прожиточного минимума на члена домохозяйства (нуждающиеся). От 15 тыс. до 30 тыс. рублей на одного члена семьи имели от 57 до 66% домохозяйств. Свыше 30 тыс. рублей имели порядка 16–17% опрошенных.

В этническом разрезе результаты опроса по уровню доходов несколько корректируют полученные результаты по вопросу об оценке материального благосостояния. Практически нет разницы между коми и русскими респондентами, оказавшимися в малообеспеченной группе: 32% коми и 29,5% русских. Небольшая разница между этническими группами выявляется в категории доходов на одного человека от 15 до 30 тыс. руб.: среди коми — 60%, среди русских — 66%. Однако разница увеличивается в категории дохода на одного человека свыше 30 тыс. рублей: 8% опрошенных среди коми, 14% — среди русских и 23,5% среди других национальностей. При этом с 2016 года среди коми эта категория увеличилась в два раза, а среди русских — почти в три раза.

С 2016 года прослеживалось также уменьшение доли домохозяйств, доходы в которых на одного члена семьи составляли сумму ниже прожиточного минимума. С другой стороны, увеличилась доля тех, доходы которых были выше 15 тыс. рублей. У некоторых категорий работающих увеличивалась заработная плата, а также происходили социальные выплаты пенсионерам, семьям с детьми и др. Однако эти повышения не компенсировали реального повышения цен, прежде всего на продуктовую корзину.

респондент (город, поселок, село); пол; возраст; образование, национальность (коми, русские, другие национальности).

Таким образом, на уровне экономической политики мы констатируем общий колониальный подход к региону как ресурсу, из которого центр (Москва) извлекает ренту, беспощадно используя все имеющиеся средства, но не видим целенаправленных дискриминационных мер в отношении представителей коми-народа.

Демографические последствия колонизации коми-народа

Колониальная экономическая модель тесно связана с демографическими процессами, миграцией, численностью населения республики и ее национальным составом. Миграционные процессы в этой парадигме зависят от экономического состояния региона. Например, если в 1970 году в республике проживало около 965 тысяч человек, а в 1989 — около 1 миллиона 251 тысячи³⁵, то по предварительной оценке численности населения на 1 января 2023 года в Республике Коми проживало лишь 726 тысяч человек³⁶. В целом, как показывают данные лонгитюдных исследований, численность населения республики падала из года в год примерно на 10 тысяч человек.

При этом, согласно переписи населения 2021 года, численность всего населения России увеличилась. Росстат опубликовал предварительную оценку численности населения страны без учета данных переписи в 145,5 млн человек. Перепись показала, что в России проживает 147 млн человек³⁷. Однако в Республике Коми была зафиксирована противоположная динамика. По оценкам территориального органа Федеральной службы государственной статистики, численность постоянного населения республики на 1 января 2020 года составляла 820 473 человека, а уже на 1 января 2021 года — 813 590 человек. Таким образом, лишь за год убыль населения в Республи-

35. Финно-угорские и самодийские народы России. Терорган ФСГС по Республике Коми. Сыктывкар, 2006. С. 155.

36. См.: <https://komi.gks.ru>.

37. Росстат озвучил первые итоги переписи // Сайт Федеральной службы государственной статистики. URL: <https://rosstat.gov.ru/folder/313/document/160796>.

ке Коми составила 6883 человека. При этом численный состав населения уменьшился во всех муниципалитетах республики, кроме Усинского, который является хабом нефтедобывающей промышленности не только республики, но и всего Северо-Запада России.

По данным муниципальной статистики, в 2022 году численность населения составляла 803,5 тыс. человек. Во время переписи населения случился весьма показательный казус — по официальным же данным, но уже с учетом переписи населения на 1 января 2022 года в республике числилось лишь 734,4 тыс. человек³⁸. Таким образом, сверхпотери населения республики составили примерно 65 тысяч человек за период январь-сентябрь 2021 года³⁹. Анализ переписи и демографических данных последних лет по муниципальным образованиям подтверждает тренды предыдущих лет, и, как показывает социологический анализ, они имеют свою региональную специфику (за исключением метрополий). При этом выше среднереспубликанского значения стабильная убыль населения наблюдалась в городах Воркута и Ухта (бывших центрах ГУЛАГ) и в Корткеросском и Усть-Куломском (с преобладанием коми населения) районах.

Как известно, убыль населения обусловлена целым рядом взаимосвязанных факторов. Среди них значительную роль играют экономические и социальные факторы: в подавляющем большинстве случаев отъезд из вышеперечисленных городов республики связан с отсутствием работы и перспектив карьерного роста и самореализации. Ресурсная экономика, особенно в период упадка, как это видно на примере угледобывающей отрасли, не нуждается в дополнительной рабочей силе, а сервисная экономика, соответственно, не развивается в силу отсутствия спроса обедневших граждан. В этом контексте показательна судьба двух городов: Воркуты и Ухты. В Воркуте процессы депопуляции происходят уже давно, а в Ухте они только начинаются. Поскольку ресурсный потенциал стал

38. Численность постоянного населения по итогам ВПН-2020. URL: <https://tinyurl.com/2yszt79j>.

39. Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Республике Коми. URL: <https://komi.gks.ru/population>.

иссякать раньше, а переработка нефти достигла наивысшей точки, нет необходимости строить что-то для промышленников: гораздо легче транспортировать рабочую силу из других мест на уже имеющиеся мощности. В силу этих причин социальный потенциал также начинает убывать. Таким образом, Ухту ждет такая же социально-экономическая перспектива, что и Воркуту. В целом учёные предупреждают: по мере технологического старения будет уменьшаться и стареть население, а на республику ляжет тяжёлое бремя социальной поддержки стареющего населения.

Ситуация с сельскими районами несколько другая, хотя экономическая составляющая имеет тот же самый — долгосрочный и системный — характер. В советское время экономически села поддерживались при помощи такого института как совхозы (на территории республики). В постсоветское время этот институт был разрушен и сектор держался на дотациях. Однако если в 90-е годы было возможно перераспределение бюджетных доходов, то в 2000-е в связи с изменением межбюджетных отношений «кормовая база» была существенно сокращена и перешла в руки федерального центра. Когда же закончились дотации, не стало необходимости в таком количестве рабочих рук, а продукты питания стали закупать за счет доходов от нефти и газа. В результате сельское хозяйство начало приходить в упадок. Фермерство не развилось из-за технологической отсталости, соответственно появилась сельская безработица, лишние люди и сопутствующие социальные проблемы (алкоголизм, ранняя смертность, суициды и проч.). Второй важный сектор — лесная промышленность — также подвергся существенному сокращению как по производственным мощностям, так и по численности занятых в отрасли. В последние 3 года ситуация стала еще более тяжёлой в связи с западными санкциями, так как лесная продукция Северо-Запада шла в основном на европейские рынки.

Многослойность и волатильность идентичности населения Республики Коми

В контексте внутренней миграции и внутренней колонизации не менее важным является вопрос о самоидентификации граждан РФ, проживающих в Республике Коми.

Прежде всего, стоит отметить, что за время существования автономных образований в системе советского и затем постсоветского российского федерализма сложилась многоуровневая и многослойная идентичность проживающего в них населения: общероссийская, региональная и этническая (групповая). Региональная имеет самые неопределенные очертания, она в большой степени вариативна, подвержена флуктуациям, то есть случайной или нарочитой изменчивости, влиянию политических и экономических факторов. В эту систему идентичности все настойчивее вторгаются корпоративные интересы крупных экономических структур. Между тем, есть все основания полагать, что присутствие коренного населения с присущими ему особенностями традиционной культуры, языка, этнической истории вносит значительный вклад в формирование региональной идентичности. Длительное существование автономных образований имело свою положительную конститутивную функцию — они способствовали формированию национальной идентичности: административные автономные образования — республики и округа — играют роль этнических центров, концентрирующих коренные народы в пределах территорий традиционного проживания. Так, несмотря на то, что в Республике Коми удельный вес лиц коренной национальности уменьшался (с 1939 по 2002 годы почти втрое), в целом автономия сыграла важнейшую роль в этнополитическом и социальном развитии коми-народа.

Стоит также иметь в виду, что самоидентификация — это не данность, но динамичный процесс, в ходе которого изменяются способы и доминанты самоидентификации. На этот процесс влияют внешние факторы и более широкий контекст: ситуация в регионе и стране в целом. Любой кризис, будь то политический или экономический, может поменять тренды самоидентификации. Наглядным примером здесь является

кризис конца 1980-х — начала 1990-х годов: микроперепись 1994 года дала значительный рост количества людей, которые самоопределились как национальные меньшинства. Закономерно, что в кризисные, тяжелые времена люди в большей степени идентифицируют себя с более близким своим кругом, например, с семьей или конкретным народом (национальностью, этносом). И наоборот, в кризисные времена уменьшается количество людей, идентифицирующих себя со страной и государством.

Два вышеозначенных обстоятельства являются причиной более сложных и динамично развивающихся процессов самоидентификации, чем это представлено в официальном дискурсе (масс-медиа, образовании, нормативных документах и др.). Жители Республики Коми, как и многих других субъектов федерации, имеют многоуровневую идентичность. При этом, по сравнению с исследованием 2013 года, в 2015–2016 годах произошел сдвиг в пользу российской идентичности за счет уменьшения тех, кто считал себя жителем Республики Коми. Если в 2013 году 34% респондентов считали себя в первую очередь россиянами, а 37% — жителями Республики Коми, то в 2020 году 39% опрошенных считали себя в первую очередь россиянами и лишь 26,1% — жителями республики. Вместе с тем, в последние три-четыре года ненамного, но произошел сдвиг в пользу территориальной идентичности в целом (жители республики, города, района, населенного пункта). Территориальная идентичность в 2020 году в совокупности составила почти 58% и превосходила российскую (гражданскую) более чем на 19%.

Сегодня большинство коми-респондентов по-прежнему ощущают себя в первую очередь жителями Республики Коми (более 50%). Во вторую очередь коми-народ определяет себя как россиян (21%) и лишь в третью — как жителя населенного пункта (села, поселка) (19%). Среди русских респондентов больше всего тех, кто считает себя в первую очередь россиянами (более 46%), на втором месте — «жителем Республики Коми» (около 22%), на третьем месте — «жителем района, города» (более 18%). Таким образом, сохраняется тенденция, согласно которой коми и русские «зеркально» противоположно выби-

рают альтернативы: русские чаще выбирают позицию «россиянин», коми — «житель Республики Коми».

В результате демографических, а также ассимиляционных процессов в республике значительная часть населения, особенно в столице, где проживают преимущественно выходцы из сельской местности, находится в состоянии маргинальности. В маргинальной ситуации оказываются так называемые «культурные гибриды» (Р. Парк), балансирующие между доминирующей в обществе группой, которая полностью никогда их не принимает, и группой, из которой они выделились. Некоторые исследователи относят к национальным маргиналам и тех людей, которые по признаку родного языка находятся в составе иной группы, чем их родители⁴⁰. В России подчас бытует мнение, что «маргинализированные националы», утратившие связь со своей национальностью, навязывают обществу свое видение национальных проблем. Более того, многие считают ассимиляцию прогрессивным процессом, теоретически обосновывают нарушение системы федеративных отношений, недооценивают значимость национально-культурной автономии и ратуют за развитие одностороннего национально-русского билингвизма.

Как известно, идентичность формируется в ходе развития личности через внутренние потребности и социальное давление. Если новые социальные структуры и отношения больше не соответствуют ранее сформировавшейся идентичности, то развитие может происходить в двух направлениях. Первое направление определяется тем, что начинает действовать защитный механизм, который выражается в желании сохранить старые социальные условия и прежнюю идентичность. Второе направление связано с процессом приспособления к новым условиям, которое выражается в психической потребности свыкнуться с изменившейся средой, в результате чего происходит смена идентичности⁴¹. Данные социологических

40. Джунусов М. С. Национализм: Словарь-справочник. М.: Славянский диалог, 1998. С. 118.

41. Раннут, Март. Пособие по языковой политике. Таллинн, 2004. С. 19.

исследований говорят о том, что главным фактором снижения численности коми-народа является смена национальной идентичности и ассимиляционные процессы.

Ассимиляцию мы понимаем как процесс, в ходе которого меньшинство, принимая ценности, нормы поведения и культуру большинства, в конечном счете поглощается им. Однако этот процесс может повлиять на обе группы⁴². Нередко термин «ассимиляция» используется в другом значении и обозначает особую политику доминирующей национальной группы в отношении этнических меньшинств. Это политика искусственного подавления их традиционной культуры и создания таких общественных условий, при которых участие меньшинств в институциональных структурах доминирующей группы провоцирует принятие культурных эталонов большинства. Ассимиляция — один из существенных инструментов реализации политики внутреннего колониализма. Она может проходить спонтанно и в этом контексте рассматриваться как один из типов процесса аккультурации, точнее, как итог этого процесса⁴³.

При этом под аккультурацией мы подразумеваем процесс, в ходе которого контакты между различными культурными группами приводят к приобретению одной из них новых образцов культуры, или, возможно, обеими группами — вместе с полным или частичным восприятием другой культуры⁴⁴. Аккультурация может происходить при двух типах условий (Линтон, 1940). Первое условие — обоюдное свободное заимствование элементов контактирующих культур, протекающее в отсутствие военно-политического господства одной группы над другой. Второе условие — направляемое культурное изменение, при котором доминирующая в военном или политическом отношении группа проводит политику насильственной

42. Большой толковый социологический словарь (Collins). Т. 1. М.: Вече; АСТ, 2001. С. 41.

43. Социология: Энциклопедия / Сост. А. А. Грицанов и др. Мн.: Книжный Дом, 2003. С. 70.

44. Большой толковый социологический словарь (Collins). Т. 1. М.: Вече; АСТ, 2001. С. 21.

культурной ассимиляции меньшинства. Аккультурация также является инструментом политики внутреннего колониализма.

Однако в современном мире практическое отождествление аккультурации и ассимиляции уступило место более широкому пониманию «аккультурации». Под аккультурацией подразумевается процесс взаимодействия культур, в ходе которого происходит их изменение через усвоение новых элементов, образование в результате смешения различных культурных традиций принципиально нового культурного синтеза⁴⁵. Правда, рассматривая национальную идентичность того или иного народа, корректнее вести речь о процессе «аккомодации». Ведь термин «аккультурация» больше применим к таким процессам, как смена языковых предпочтений. Аккомодация же — это более общий процесс, в ходе которого этнические группы приспосабливаются друг к другу и сосуществуют без потребности изменять основные различия и без конфликтов⁴⁶. В целом можно было бы сказать, что в 90-е годы прошлого столетия в Республике Коми начался процесс аккомодации, который с сопротивлением, но продолжается и по сегодняшний день.

К вопросу об антагонизации народов России

Одновременно в официальном дискурсе часто можно услышать упрёк в адрес национальных активистов и оппозиционных политиков, поддерживающих идею реальной (а не только декларативной) федерализации России: якобы все они «разжигают национальную рознь», «сталкивают народы России друг с другом» и тем самым создают социальную напряжённость в обществе, угрожающую распадом РФ и развязыванием «войны всех против всех». Однако на деле ключевым триггером деструктивных антагонизирующих процессов является неуклюжая национальная государственная политика, опирающаяся на грубые и примитивные методы колонизации

45. Социология: Энциклопедия / Сост. А. А. Грицанов и др. Мн.: Книжный Дом, 2003. С. 17.

46. Большой толковый социологический словарь (Collins). Т. 1. М.: Вече; АСТ, 2001. С. 20.

коренных народов. При этом умонастроения самих граждан в регионах, скорее, демонстрируют склонность к гораздо более толерантной и сдержанной позиции, являясь своего рода демпфером, смягчающим ригоризм властей, с одной стороны, и гражданских активистов, с другой.

Согласно данным социологических опросов, значительное число респондентов считает, что власти субъектов федерации должны прислушиваться и учитывать мнение коренных народов при принятии важнейших решений, причем по всем важным вопросам жизнедеятельности, а не только по вопросам культуры и языка. Структура мнений по упомянутой проблематике несколько отличается, если рассматривать ее с точки зрения национальной принадлежности. Хотя и незначительно, но все же больше представителей некоренной национальности считают, что власти не должны прислушиваться и учитывать мнение коренных народов при принятии важнейших решений. Еще большее количество считает, что дело может ограничиться лишь вопросами сохранения и развития языка и культуры. Структура же ответов коми-респондентов практически однозначна. Таким образом, в разнице ответов отражается мнение представителей «имперской нации» и «нации колонизируемой».

Ещё более резкие и отчётливые различия мы видим в ответах на вопросы о политических и экономических правах и свободах. В целом все данные говорят о том, что жители республики, независимо от национальности, понимают важность учета интересов коренного народа, как и то, что в целом это не противоречит интересам остальных жителей. Наиболее яркий пример — бурные, судьбоносные в политическом отношении 90-е годы минувшего столетия, когда коренные народы отстаивали права на участие в принятии решений на региональном уровне. Эти права были закреплены законодательно в виде отдельных статей Конституции, закона о государственных языках, об образовании и культуре. Примечательно, что тогда это не вызвало этнической конфронтации, более того — новые правила в последующем закрепились как справедливая и общепринятая политическая практика.

Жители Республики Коми отличаются также очень высокой степенью толерантности к представителям не «своих» народов. Степень межнациональной толерантности даже выше, чем оценки собственно межнациональных отношений. Так, в среднем около 10% представителей коми-народа лично испытывают раздражение или неприязнь к представителям других национальностей. Съезды коми-народа стали в том числе и институтом межэтнической консолидации. Следует подчеркнуть, что в работе съездов, конференций, сходов коми-народа представители других национальностей не только принимают участие в их работе (так как они стали инструментом непосредственного социально-политического взаимодействия с соответствующими органами власти и управления), но и могут быть избраны в их руководящие органы.

По результатам исследований подавляющему большинству респондентов в целом нравилась республика и их город или поселение. Жители, их характер и менталитет в среднем нравятся более чем 93% респондентов, что в целом говорит о спокойной, доброжелательной атмосфере между жителями республики, в том числе в межнациональных отношениях. Близка к вышеприведенной и другая характеристика: уникальность, непохожесть на другие регионы, символы и традиции в целом нравятся примерно 90% опрошенных. Несколько ниже рейтинг такой характеристики, как историческая роль, известность и статус в масштабах страны — примерно 76%. Примечательно, что в группу, которой в большей степени не нравится эта характеристика, входят настоящие и бывшие «нефтегазовые муниципалитеты».

Вместе с тем, в республике нарастает так называемая «новая конфликтность», которая порождает провоцирующие факторы, способные вызвать негативные реакции и на национальной, этнической почве. Примечательно, что эти факторы, как правило, имеют своё происхождение в метрополии, точнее, их источником является неуклюжая и недалёковидная имперская бюрократия. Такими факторами латентной конфликтности являются социальные контрасты между богатыми и бедными, особенно в регионах с развитыми добывающими производствами. Чреват конфликтами и низкий социальный

статус сельского труженика по сравнению с городским жителем, что накладывает отпечаток на всю этническую общность, так как значительная часть коми-народа проживает в сельской местности.

Среди национально-культурных проблем наиболее часто и эмоционально обсуждаются вопросы сохранения и развития языков. Это главный, простой и близкий для людей показатель национального развития. Чаще всего затрагиваются проблемы изучения родных языков в школе и в целом в образовании. Исторически это обуславливается постоянными реформами федеральных стандартов образования, так называемой «оптимизацией» финансирования этой отрасли. При этом образование, особенно изучение языков, является инструментом государства по унификации и ассимиляции коми-народа. Из нынешней практики можно вспомнить так называемую школьную реформу преподавания языков, когда бюрократическими методами практически выдавили обучение детей языкам национальных меньшинств как родным. Это сильно сказалось на общей языковой политике. Похожее решение было принято и в конце 50-х годов при Хрущеве, что привело к значительной языковой ассимиляции многих меньшинств. Во многом постсоветская языковая политика основывается на советских традициях, когда на протяжении длительного времени в сознание русскоязычных членов сообщества властью вбивалась мысль о том, что достаточно знать лишь один язык. Более того, в советское время преобладала концепция, что если ребенок употребляет в реальной жизни хотя бы два языка, то это приводит к ментальным нарушениям в его развитии. И хотя современная наука и жизнь давно опровергли эту концепцию, у значительного числа граждан она остается в силе и подпитывает имперские нарративы: считается, что лучше изучать только один язык, — русский.

Между тем, с родным языком связаны самые важные права человека, касающиеся как его личного языка общения, так и языка народа. Это право на использование языка в разных сферах жизни, на его сохранение и развитие, право на межпоколенную передачу, качественное образование на родном языке, возможность равноправного изучения государственного языка и т. д.

Уменьшение количества желающих (для себя, а также для своих детей и внуков) владеть коми-языком происходило на протяжении всех последних лет на фоне общественных дискуссий по вопросу обязательности изучения коми-языка в школе. В результате уже к 2018 году изучение коми-языка было переведено на добровольную основу. Впервые в том году за период исследований с начала 2000-х годов количество русских, которые не видели необходимости, чтобы их потомки владели коми-языком, превысило половину опрошенных. Если в 2007 году больше 74% коми респондентов называли родным коми язык, то в 2020 году уже 67%. Как уже отмечалось ранее, к 2020–2021 годам родным коми язык назвали порядка 17–18% респондентов, русский — 80%, другие языки — 2,5% опрошенных. Коми язык как родной назвали в основном жители муниципалитетов с преобладающим коми населением.

Вместе с тем следует отметить, что уже в 2019 году произошел небольшой, но отскок благодаря деятельности Министерства образования республики по усилению мотивации к изучению коми-языка. Значительные усилия министерства в этом же направлении были предприняты и перед 2023–2024 учебным годом, но на данный момент о результатах говорить пока рано.

Однако, несмотря на все эти усилия, в целом в государственной языковой политике по-прежнему доминируют имперские установки аккультурации, когда статус национальных языков низводится до уровня факультативного предмета, а все решения по вопросам развития языка полностью зависят от установок центральной власти. Закон о государственных языках Республики Коми в части преподавания коми как государственного языка по сути не работает, так как поставлен в зависимость от желания или нежелания родителей отдавать детей в школы с коми-языком обучения. Фактически субъектность республики сведена до уровня национально-культурной автономии (даже в культурных и социальных вопросах), а республиканские законы не обязательны к исполнению. Между тем повседневная жизнь в России во многом зависит от подзаконных актов и решений властей на местах.

Обратной стороной Москва-центричной национальной образовательной и языковой политики является «выученная беспомощность» даже наиболее активных и равнодушных граждан. При этом львиная доля сил у них уходит на призывы, просьбы и обращения к представителям центральной власти, и лишь незначительная часть сил — на попытки решить проблемы самостоятельно и с привлечением местных властей. Налицо безысходная ситуация отношений со-зависимости колонизаторов и жертв колонизации: некогда покорённые и колонизованные народы, лишённые имперским государством своих законных прав и свобод, сейчас обращаются к тому же государству с просьбами вернуть их законные права и свободы.

Такая ситуация благоприятствует интенсификации колониальной политики государством, которое использует все возможности для реализации своих целей. Поскольку проблематика изучения коми языка в школах свелась в последнее время к активности нескольких гражданских организаций, осмеливающихся возвышать свой голос перед государством, оказалось очень легко запугать и дискредитировать их в глазах представителей коренных народов. Этот процесс начался в 2010-е годы, когда в условиях накопившихся проблем народы стали более требовательными к своим общественным организациям, а сами организации, напротив, всё больше утрачивали свою самостоятельность. Законодательными и иными действиями власть перехватила их инициативы и стала замещать собой поле для гражданского активизма. Эмигрировавшие за рубеж гражданские активисты, неподконтрольные новообразованным ГОНГО, стали стигматизироваться статусом «иностранный агент», что практически вывело их из легального поля и дало основание для радикализации умонастроений.

За последние 10 лет государство практически уничтожило наиболее самостоятельные организации и создало вместо них более лояльные ГОНГО⁴⁷, посадив на руководящие долж-

47. Государственно организованные негосударственные организации (от англ. *Government-Organized (Operated) Non-Governmental Organization*) или сокращённо ГОНГО: номинально неправительственные общественные объединения или иные некоммерческие

ности в общественных организациях «своих людей». Такой была участь так называемых «общественных палат», Ассоциации финно-угорских народов России, а также ряда национальных общественных организаций. Все эти процессы негативно отразились на авторитете гражданских организаций в общественном мнении. Согласно опросам, за последние 10 лет существенно увеличилась доля тех, кто отвечает, что роль национальных общественных организаций «совсем не заметна» и, соответственно, уменьшилась доля респондентов, позитивно оценивающих деятельность этого института гражданского общества. Процесс замещения гражданских инициатив на ГОН-ГО стал ещё одним инструментом внутренней колонизации, который привёл к утрате авторитета национальных организаций внутри страны и усугубил бесправное положение коми-народа. Одновременно выведение гражданских инициатив за пределы легального поля и открытая конфронтация с наиболее яркими гражданскими активистами переводит отношения между ними и государством из модуса «сотрудничество» в модус «противостояние» и «противоборство».

Подводя итог рассмотрению вопроса об антагонизации народов России, отметим, что основной причиной роста социальной напряжённости является неуклюжая и недальновидная национальная государственная политика, нацеленная на колонизацию, ассимиляцию и аккультурацию коренных народов России. В определённом смысле эта политика может восприниматься и как симптом очередного этапа распада империи (если принять во внимание, что предыдущий этап начался со «смутного времени» конца 1980-х годов и получил заметную динамику в связи с поражением в «холодной войне»). Как бы то ни было, очевидно, что унаследованная от СССР колониальная система находится в затяжном кризисе, выход из которого так и не был найден за истекшие 30 постсоветских лет.

DOI: 10.55167/82afbc6d002b

организации, созданные по инициативе или при участии властей и работающие на интересы государства.

Мордва: между русской колонизацией и другим будущим

Арсян Мордвин

К истории формирования мордовского этноса

Проблема формирования мордовского этноса в рамках финно-угорской общности, как и самой этой общности, носит дискуссионный характер. Собственно древнемордовская культура выросла непосредственно из археологической культуры т. н. городецких племен I тысячелетия до н. э.¹, известных древнегреческому историку Геродоту в междуречье Дона и Волги (современные названия) в пятнадцати днях пути к северу от угла Меотидского озера (Азовское море) под именем будинов².

Первое упоминание мордвинов под этим именем (*mordens*) относится к 332 г. н. э. и зафиксировано в труде VI в. готского историка Иордана «Гетика»³. С IX в. территория проживания мордвинов располагалась между Русью, Волжско-Камской Болгарией и Хазарским каганатом и называлась в восточных источниках «страной Буртас», в книге «Об управлении империей» Константина Багрянородного — «страной Мордия», в русских летописях — «Мордовской землей», а западноевропейских источниках (Юлиан) — Мордовским царством (*regnum Morduanorum*). Занимала пространство в междуречье Оки, Волги и Суры, спускаясь на юге до параллели современного Саратова. В IX–X вв. по источникам была зависима от Хазарского каганата, но, судя по взаимоотношениям, эта зависимость носила не столько политический, сколько экономический характер, поскольку хазары держали под контролем устья Дона

1. Очерки истории Мордовской АССР: в 2 т. Т. 1. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1955. С. 11, 15.

2. Семенкович В. М. Гелоны и мордва: в 2 т. Т. 1. Гелоны / Зап. Моск. арх. ин-та. Вып. 37. М., 1913.

3. Иордан. О происхождении и деяниях гетов. *Getica* / Пер. Е. Ч. Скржинской. М.: Изд-во восточной лит-ры, 1960. С. 89, 265–266, 423.

и Волги, через которые шли основные мордовские товары: мед и, особенно, пушнина. Распространенное мнение о зависимости Мордовской земли от Волжской Болгарии не подтверждается никакими документами.

В начале XIII в. русские летописи отмечают наличие в Мордовской земле по крайней мере двух волостей (синоним русского удельного княжества), возглавляемых князьями Пургазом (по летописям Пургас) и Пурешем, которые вели независимую политику в смысле выбора союзников (волжские болгары, русские, половцы), религиозных культа и передавали свою власть по наследству⁴.

Монголо-татарское нашествие произошло по Мордовии в 1236 году, затем зимой 1238–1239 гг. и в 1242 году. Оно сопровождалось разгромом всех городов и потерей большей части населения. Центром управления Мордовским улусом монголы сделали город Укек на Волге (район Саратова). По мере возрождения социально-экономической жизни крупнейшим городом края стал г. Мокша (совр. с. Наровчат Пензенской области). к концу XIV в. он являлся одним из центров т. н. Золотой Орды и временами — даже ее столицей. В 1395 г. он был разгромлен (как и весь край) войсками Тамерлана, после чего так и не возродился.

Колонизация мордвы русскими княжествами и московским государством

Присоединение Мордовского края к русским княжествам носило постепенный характер. Первым городом, возвыгнутым здесь, стал Нижний Новгород, основанный Владимирским князем Юрием на месте разрушенной мордовской крепости в 1221 г.⁵ С приходом монголов войны между мордовскими и русскими князьями велись с переменным успехом, но после нашествия Тамерлана обозначилось превосходство Москвы. Большая часть историков связывает окончательное присоединение мордов-

4. *Абрамов В. К.* Мордвины вчера и сегодня. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2002. С. 21–22.

5. *Нижегородский летописец* / Изд. А. С. Гациского. Нижний Новгород: Тип. Губернского правления, 1886. С. 1.

ских земель к России со Свияжским договором 1551 г. и походом Ивана IV на Казань через мордовскую территорию в 1552 г. При этом ряд ученых, в частности русский исследователь мордовской истории И. Н. Смирнов, считал, что мирное присоединение относится, главным образом, к южным районам края в области Мокши, где «существовавший порядок остался без существенных изменений». В то же время, по его мнению, на севере «в области Эрзи водворение русского владычества имело характер завоевания страны и поэтому сопровождалось более глубокими изменениями быта»⁶. Полностью мордовская территория как часть Московского государства отмечена в завещании Ивана IV 1572 г.⁷

Следует подчеркнуть, что в состав Русского государства входили не просто области, населенные мордвой, а княжества, то есть феодальные, пусть небольшие, но государства, и мордвины стали россиянами, будучи свободными людьми, со своей религией, традициями и сложившейся социально-государственной структурой на исторически принадлежавшей им территории. При этом промосковская мордовская феодальная страта была включена в господствующий слой Русского государства и позднее обрусела. Некоторые деятели мордовского происхождения достигали в новом государстве высокого социального статуса: становились академиками, министрами, генералами, адмиралами и т. д. (графы Мордвиновы, патриарх всея Руси Никон и др.).

Сравнительный анализ мордовских земельных владений XVI в. показал, что по количеству на двор они не уступали русским, а по качеству (по праву перволадельцев) даже превосходили их⁸. При этом мордовские крестьяне являлись лично свободными. Такое льготное положение способство-

6. Смирнов И. Н. Мордва. Казань: Изд-во Императорского ун-та, 1895. С. 74.

7. Документы и материалы по истории Мордовской АССР: в 4 т., 6 кн. / Отв. ред. Б. Д. Греков, В. И. Лебедев. Т. 1. Саранск: Мордов. гос. изд-во, 1940. С. 155–156.

8. Анпилогов Г. Н. Нижегородские документы XVI в. М: Изд-во Москов. ун-та, 1977.

вало поддержке ими московской власти. Два крупных мордовских отряда под руководством князя Еникея и выборного старшины Кужендея Кельдяева участвовали во взятии Казани в 1552 г. Мордвины не приняли участия в т. н. Черемисских войнах XVI в. Однако Мордовия ежегодно выставляла до 8 тысяч всадников во время Ливонской войны⁹. Большую роль сыграли мордовские отряды в так называемое Смутное время в 1-м и 2-м ополчениях, при освобождении Москвы и, особенно, при защите тылов ополчения Минина и Пожарского от ногайцев в августе-сентябре 1612 г. (князь Баюш).

В 1630–1640-х гг. была устроена южная граница Московского государства, проходящая по мордовской территории от Шацка на Инсар, Саранск, Симбирск. В 1663 г. южнее ее построена пензенская крепость (пе-нза: морд. — букв. «место конца», «граница»). Это сопровождалось ликвидацией остатков автономии мордовских князей, перенесением на их территорию московских налоговых и административных функций, массовой раздачей плодородных (пустующих) земель русским помещикам и т. д. «Оценивая положение, в котором очутилась мордва под русским владычеством *de jure*, — писал по этому поводу И. Н. Смирнов, — мы не в состоянии будем понять, почему она принимала такое деятельное участие во всех народных движениях XVII–XVIII вв., почему в этого же времени она массами бросала свои населенные места и уходила в «дикие поля» и степи Саратовской губернии и Заволжья. Почему там оказалось ее в конце концов более, чем на коренных местах. Разгадка заключается в административной практике Московского государства, в тех отношениях, которые *de facto* возникли с расширением русской колонизации на Мордовских землях»¹⁰. Заселение края крепостными русскими крестьянами из центральных районов страны, захват мордовских земель помещиками и монастырями, злоупотребления бюрократического аппарата и т. д. приводили к многочисленным конфликтам, развитию разнообразных форм угнетения мордовского народа.

9. Документы и материалы по истории Мордовской АССР. Т. 1. С. 155–156.

10. Смирнов И. Н. Указ. соч. С. 88.

Это, естественно, вызывало противодействие, выражавшееся, как правило, в волнениях и восстаниях. Наиболее крупными из них стали восстания 1656 г., 1670–1671 гг., 1743–1745 гг., 1756 г., 1773–1775 гг. и движение 1804–1810 гг.

По Соборному уложению 1649 г. русское крестьянство было окончательно закрепощено, попытки «прикрепить к земле» предпринимались и в отношении мордовского населения, что вызвало его массовое участие в восстаниях и, особенно, в Крестьянской войне 1670–1671 г. Российская историография не учитывала народно-освободительный аспект этой войны, представляя ее кульминационным моментом осады С. Разиным Симбирска. Между тем после отступления С. Разина на Дон отряды повстанцев Мордовского края еще три месяца боролись с крупнейшими царскими армиями под командованием мордовского дворянина мурзы Акая. Крупнейшим сражением той войны стал бой между более чем двадцатитысячным войском повстанцев и двумя царскими армиями, возглавляемыми Ю. Барятинским и Ф. Паниным, у мордовских сел Баево и Тургенево современного Ардатовского района Мордовии 7–8 декабря 1670 г.¹¹

Именно в мордовских повстанцах каратели видели главную причину восстания. Об этом свидетельствует особая жестокость в отношении мордвы, полное истребление мордовских сел и казачьих станиц в окрестностях Арзамаса и Саранска и физическое уничтожение в крае по неполным данным десятой части мордовского населения¹². Только в Арзамасе, историческом центре северо-мордовских земель, было казнено свыше одиннадцати тысяч человек.

Немецкий ученый, современник событий Иоганн Марций, исследовавший эту войну, писал о репрессиях: «Тех, что попались живыми в руки победителей, ожидали... жесточай-

11. Крестьянская война под руководством Степана Разина. Сб. документов: в 4 т. / Сост. Е. А. Швецова. Т. 2. Ч. 1. М.: Изд-во Академии Наук СССР, 1957. С. 457–458.

12. См.: *Герасимов А. А.* Алатырская мордва: по переписи 1624–1721 гг. / НИИ Мордовской культуры при ЦИК Мордовской АССР. Саранск, 1936. С. 22, 27.

шие муки: одни пригвождены были к кресту, другие посажены на кол, многих подцеплял за ребра багор... Но никого не наказывали строже, чем казаков мордвинов...»¹³. Эти карательные акции вызвали массовое бегство мордвинов из родного края.

После подавления восстания началась планомерная ассимиляция мордвы на ее коренных землях и политика, направленная на подрыв производительных сил края. Как писал чиновник по особым поручениям (ассимиляция мордвинов и старообрядцев) при нижегородском губернаторе, а впоследствии писатель А. И. Мельников-Печерский она заключалась в том, что стали «всеми способами заботиться о наибольшем усилении русского населения между инородцами..., не позволялось в мордовских деревнях заводить кузницы и даже земледельческие орудия и другие металлические вещи, необходимые в домашнем быту, дозволялось покупать только в городах и притом в самом ограниченном количестве... В то же время приняты были деятельнейшие меры к распространению... христианства, главное, к утверждению ее (мордвы — В. А.) в истинной вере и к возможно большему обрусению»¹⁴.

Дальнейшее развитие получила христианизация, проводимая более гибкими методами. 16 мая 1681 г. вышел указ царя Федора Алексеевича, обращенный к мордовским крестьянам, чтобы «они, поискав благочистивыя христианския веры греческого закона, крестились все, а как они крестятся и им во всяких податях дано будет льготы на шесть лет, а буде они креститься не похотят, и им сказать, что они будут отданы в поместья и вотчины некрещенным мурзам...»¹⁵. Указом Петра I от 9 апреля 1718 г. мордовские дворяне, отказавшиеся от крещения, лишались своих поместий и вотчин¹⁶. Эта политика «кнута и пряника» дала свои результаты — к середине XIX в.

13. Инострантные известия о восстании Степана Разина: материалы и исследования. Л.: Изд-во «Наука», Ленингр. отд., 1975. С. 73.

14. Мельников Печерский П. И. Очерки мордвы. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1981. С. 42.

15. Цит. по: Смирнов И. Н. Указ. соч. С. 97.

16. История Мордовской АССР: в 2 т. Т. I. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1979. С. 93.

подавляющая часть мордвы приняла христианскую религию в форме православия.

Колонизация мордвы Российской империей и становление нации

Новые попытки закрепощения мордовских крестьян были предприняты в царствование Екатерины II. Это также вызвало массовое участие мордвы в Крестьянской войне 1773–1775 гг. В многочисленных повстанческих отрядах, по источникам, участвовало более 40 тыс. человек¹⁷. Последовавшие за восстанием репрессии вызвали новые десятки тысяч жертв и беглецов из родных мест. Так, в XVII–XVIII вв. мордва подверглась настоящему геноциду и стала национальным меньшинством на своих коренных землях.

В 1775 г. Мордовский край был административно разорван между Нижегородской, Пензенской, Симбирской и Тамбовской губерниями, что лишило его возможности объединения хотя бы в экономическом и культурном отношении. Но жертвы, понесенные в этих восстаниях, не были напрасными. Ибо только в такой форме можно было тогда остановить процесс закрепощения и уничтожения мордовского народа, существенно ослабить натиск имперской государственной машины на все другие сферы его материальной и духовной жизни. Тем не менее дисперсность расселения, вызванная целенаправленной политикой российских властей, создала существенные предпосылки для последующей, более интенсивной, чем у соседних народов, ассимиляции мордвы.

Все указанные исторические потрясения, следовавшие непрерывной чередой на протяжении столетий, неоднократно разрушали и видоизменяли социальную структуру мордовского общества, формы его политической организации и религиозного мировоззрения. Только три опоры либо вообще избегали разрушения, либо достаточно быстро восстанавливались после него: хозяйственный уклад жизни, обусловленный средой обитания (1), сельская община как основная социальная

17. Абрамов В. К. По следу времени. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1991. С. 114–133.

форма мордовского общежития (2) и язык, определявший вместе с антропологическим типом — национальную специфику (3). Именно сохранение этих трех важнейших компонентов экономической, социальной и духовной жизни позволило мордве выжить вопреки многим историческим катаклизмам. Они же позволили не только устоять против руссификации, но и увеличить численность народа к XX в.

Либерализация общественной жизни со второй половины XIX в. стимулировала экономическое и культурное развитие мордвы, способствовала зарождению интеллигенции, внесшей в национальную борьбу новые формы и методы. Согласно Первой всеобщей переписи Российской империи 1897 г. в стране проживали 1023 тыс. человек, назвавших родным мордовский язык. Среди них по сословиям, только в 10 губерниях с наибольшей долей мордвы, насчитывалось 34 дворянина, 4940 казаков, 10 499 мещан и т. д.¹⁸ Перепись не зафиксировала какой-либо профессиональной деятельности на мордовском языке, тем не менее нарождающаяся мордовская интеллигенция уже жила интересами своего народа и в меру сил и возможностей старалась отстаивать их. Основным сословием (свыше 98%) мордовскоязычного населения было крестьянство. Его экономические показатели в крае превышали уровень крестьян других национальностей. Оно являлось не просто единственной перспективной социальной группой народа, способной устоять перед ассимиляционными процессами, но своей перманентной этнической подпиткой делало возможным существование других групп мордвы, значимых в социальном отношении.

Борьба мордовского народа за свои права в XX в. имела ряд существенных отличий от движений прошлых столетий. Прежде всего, это было связано с общим ходом исторического развития России и появлением мордовской интеллигенции, включившейся в борьбу уже не только за гражданские права, но за возрождение мордовской государственности. Поскольку государственное оформление является важнейшим признаком современных наций, постольку данное движение вполне

18. *Абрамов В. К.* Мордовский народ (1897–1939). Саранск: Изд-во Мордов.ун-та, 1996. С. 46.

можно называть национальным. Национальное движение развивалось не только в традиционных, но и в новых формах общественного бытия и сознания, захватывая области просвещения, печати, политики.

Характерной особенностью почти всех мордовских интеллигентов в этот период было сочетание просветительской и активной общественной деятельности, проявление национального духа в системе образования, публицистике, литературе, искусстве. Неудовлетворенность положением своего народа приводила их к критике отдельных чиновников, правительства, наконец, существующих порядков вообще. Революционные волнения начала столетия естественным образом втянули в свою сферу мордовских интеллигентов, что существенно усилило и разнообразило формы национальной борьбы и проявилось в активной пропаганде ими национально-демократических идей через печать, участие в политических и общественных организациях и даже в государственных органах. Используя демократизацию общественной жизни, лучшие представители мордовской интеллигенции, прежде всего, старались способствовать развитию национального самосознания в мордовской среде, улучшить просвещение своего народа. В эти годы в г. Саранске мордвин В. В. Бажанов начинает издавать первую национальную газету «Мужик», русскую по языку и мордовскую по духу. Выпускники Казанской учительской семинарии во главе с Е. В. Скобелевым организуют первое мордовское училище для подготовки преподавателей, С. Д. Эрзя создает мордовские образы в первых скульптурах, З. Ф. Дорофеев публикует первые стихи на родном языке и т. д. Активное участие мордовских интеллигентов в общероссийских демократических преобразованиях привело к избранию в I Государственную Думу нескольких депутатов мордовской национальности, при этом трое из них: А. Ф. Аладьин, С. В. Аникин, Г. К. Ульянов возглавили в ней крупную и самую радикальную фракцию «трудовиков». Многие законопроекты, выдвинутые этой фракцией и одобренные Думой, имели общероссийское значение и стимулировали развитие демократических процессов у всех народов страны.

Национальное самоопределение мордвы и специфика колонизации советской Россией

Показателем социальной зрелости мордовской интеллигенции стало образование в мае 1917 г. в Казани первой национальной организации — «Мордовского культурно-просветительного общества» во главе с М. Е. Евсевьевым. Оно было создано с целью «объединения интеллигентных и народных сил мордвы для подготовки мордовского народа к жизни при новом государственном строе... и для поднятия культурного состояния мордвы»¹⁹.

В отечественной историографии национально-освободительные идеи, питавшие революцию 1917 г., обычно не афишируются и явно перекрываются идеями социально-политическими. А между тем именно они явились сильнейшим катализатором того общественного кризиса и обеспечили коммунистам сначала захват власти, а затем и ее удержание в ходе Гражданской войны. Не учитывая их, мы никогда не поймем причин, побуждающих сражаться на стороне большевиков национальные соединения — те же латышские бригады, кубанские казачьи дивизии, соединения, сформированные в Мордовском крае и др. Именно ленинская национальная политика, внедрение принципов национального равноправия в совокупности с социально-политическими реформами привлекли на сторону большевиков основные массы всех народов страны, в т. ч. мордовского. Декларация прав народов России имела для них порой большее значение, чем Декреты о мире или земле.

Принцип национального равноправия не просто декларировался большевиками, но последовательно внедрялся в административную практику. В волостных и уездных советах мордвыны имели своих представителей. Они стали избираться председателями волостных комитетов, входить в уездные, а также губернские органы управления, что встречалось чрезвычайно редко в дореволюционные времена. При исполкомах уездов и губерний со значительной долей мордовского населения открывались специальные мордовские отделы. Мор-

19. Цит. по: Уставъ Мордовскаго Культурно-просветительнаго общества // *Абрамов В. К. Мордвыны вчера и сегодня. Саранск, 2002. С. 132.*

довские отделы функционировали при Наркомпросе и Наркомате внутренних дел. При ЦК РСФСР, а также партийных комитетах края создавались мордовские секции РКП(б). Они по сути являлись национальными политическими организациями, чьи программы и деятельность в этот исторический период не только определялись тактикой РКП(б), но и выражали коренные интересы мордовского народа в национально-государственном строительстве.

Общественно-политическая ситуация, сложившаяся после Гражданской войны, была благоприятной для развития национальной культуры и национального самосознания. Широкие массы мордовского народа приобщались к грамотности, на базе родного языка развертывалась система школьного обучения, начиналось профессиональное освоение основных сфер духовной жизни: литературы, театра, изобразительного и музыкального искусства. В Москве и ряде других городов началось издание мордовских газет на эрзянском и мокшанском наречиях, несущих народу национальные идеи. Это было ничто иное, как мощное национальное движение в общественном сознании, сопровождавшееся повышением культурного уровня вообще и его национального самосознания в частности, закономерно приведшее к организации Мордовской автономной области в составе РСФСР в 1930 г. (с 1934 г. — АССР).

Однако позитивные культурные процессы уже с конца 1920-х гг. стали перекрываться негативными явлениями политического и социально-экономического характера. Сталинское руководство, мечтавшее о мировой революции, стремилось к созданию гипертрофированной военной промышленности и армии, призванной стать инструментом распространения коммунистических идей во всем мире. Но тяжелая промышленность, поглощая огромные средства, не выпускала промышленных товаров, за которые государство могло бы приобретать продукты сельского хозяйства. Поэтому на весь период возведения базы тяжелой индустрии, а затем и легкой, дававшей товары повседневного спроса, в стране создавался острейший товарный дефицит. Отсюда вытекала главная проблема социалистической индустриализации — изыскание дешевой или вообще бесплатной рабочей силы, сырья и продовольствия.

Эту задачу должна была решить коллективизация — очередное закрепощение крестьянства. Часть зажиточных крестьян предполагалось расстрелять и посадить в концлагеря для запугивания остальных, часть выселить в районы, где был необходим тяжелый физический труд, часть раскулачить, но оставить на месте и всех оставшихся согнать в колхозы. Произведенный продукт колхозов полностью контролировался государством через своих представителей, а колхозники работали за мизерную плату в рамках экономического и внеэкономического принуждения. Данная система, в основном, подходила под определение К. Марксом феодально-крепостнического состояния²⁰, с той лишь разницей, что сеньором или владельцем земли, разделяемой на колхозные «феоды», теперь выступало государство, вернее, стоящая над госаппаратом партийная верхушка. Посажённые в концентрационные лагеря люди находились в рабском положении, а конфискованное имущество «раскулаченных» позволяло снижать товарный дефицит.

В полной мере сознавая репрессивный характер коллективизации, сталинское руководство предельно упростило процедуру выселений, арестов и т. п. Они проводились по спускаемым «сверху» готовым процентным ставкам, конкретные жертвы выбирались местными функционерами. Накануне «сплошной коллективизации» начались аресты. В 1929 г. в Мордовии по ст. 58 Уголовного кодекса (за так называемую антигосударственную деятельность) было осуждено 1230 человек, в 1930 г. только за первые три месяца — 2363 человека²¹. В начале 1930 г. из Мордовии предусматривалось выселение 1200 семей общей численностью 8400 чел.²² В последующие годы масштабы выселения значительно возросли.

Деревня Мордовии ответила на сплошную коллективизацию массовым движением. Уже в первую треть 1930 г. в мас-

20. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2 изд. Т. 3. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. С. 23.

21. Центральный государственный архив Республики Мордовия (ЦГА РМ). Ф. Р-238. Оп. 11. Д. 46. Л. 104; Д. 36. Л. 117.

22. Архив Управления ФСБ Российской Федерации по Республике Мордовия (Архив УФСБ РФ по РМ). Д. 13-2. Л. 8-9, 92, 122-123.

совых волнениях и восстаниях, как указывало ОГПУ, «по далеко не полному подсчету», участвовало «свыше 35 тысяч человек» (уровень 1905 г.). Наибольшей активностью отличались районы с преимущественно мордовским населением²³. Это вызвало новые репрессии и карательные акции. Но главное заключалось в том, что были созданы условия, побуждающие крестьян к бегству из закрепощенной деревни. Для мордовского крестьянства этот урон был особенно значительным:

во-первых, удар был нанесен по единственно жизнеспособному социальному слою народа, который являлся базой формирования и роста мордовской интеллигенции, а также других социальных групп;

во-вторых, фактическое закрепощение мордовского крестьянства, не имевшего исторического опыта жизни в крепостном состоянии, привело к коренной ломке национального менталитета, к чувству национального унижения, что в совокупности с тяжелым экономическим положением колхозников создало предпосылки для массового бегства мордовских крестьян из общин;

в-третьих, коллективизация просто убила лучшую часть мордовского народа, и дело заключалось не только в прямой гибели многих тысяч людей: если, например, у русских крестьян их массовый исход из деревни менял лишь социальный, но не национальный статус, то попадание в русскую среду отдельных мордовских семей означало для них ассимиляцию уже в следующем поколении;

и, наконец, в-четвертых, проходившие одновременно процессы создания мордовской государственности и коллективизации зафиксировались в памяти народа в виде причинно-следственной связи, что нанесло огромный ущерб его национальному самосознанию.

Еще одним наиболее трагическим социально-политическим явлением в XX в. были массовые аресты и казни 1936–1938 гг., которые вслед за крестьянами захватили представителей партийных и государственных органов, науки, литературы, искусства и т. д. Этот удар по остаткам уже внутрипартийной

23. ЦГА РМ. Ф. Р-238. Оп. 11. Д. 46. Л. 81, 101.

демократии осуществлялся в условиях, с одной стороны, «все-народного обсуждения и принятия» весьма демократичной Конституции 1936 г., гарантировавшей гражданам широкие права и свободы, а с другой — совершенно патологической нетерпимости властей к малейшему инакомыслию. Так, в 1938 г. все сторонники развития единого мордовского языка были расстреляны или посажены в концлагеря (их обвинили в «буржуазном национализме»), принудительно взят курс на раскол языка на т. н. эрзянский и мокшанский, что идеологически подготовило в будущем педалирование идеи раскола мордвы на два народа. В результате всех этих репрессий был практически уничтожен первый слой национальной интеллигенции, а население Мордовии сократилось с 1430 тыс. чел. в 1930 г. до 1149 тыс. чел. в 1939 г. При этом доля мордвы в населении республики уменьшилась с 40 до 34%²⁴, а вся численность народа — с 1340 тыс. чел. в 1926 г. до 1247 тыс. чел. в 1937 г. Данные переписи 1939 г. (1456 тыс. чел.), увы, не соответствовали действительности²⁵.

Оставшиеся после казней 1930-х гг. национальные кадры управления, в основном, были представлены интеллектуально и нравственно малоразвитыми, на всю жизнь напуганными людьми, пренебрежительно относившимися к истории, языку и культуре своего народа и даже демонстрировавшими это отношение своему окружению. В рамках бытовавшей в стране командно-административной системы бюрократический аппарат Мордовии формировал традиции национал-нигилизма в своей среде, активно внедрял их в общественное сознание, воспроизводил последующие поколения чиновников по образу и подобию своему. После репрессий мордовская автономия не только не выполняла своей главной функции, ради которой была организована — создания оптимальных условий для развития мордовского народа, но даже способствовала его поли-

24. *Абрамов В. К.* Мордовское национальное движение. Саранск: Референт, 2007. С. 112.

25. *Abramov V. K.* Falsification of the Mordvinian Population According to the 1939 Census // *European Journal of Natural History*. 2011. № 6. P. 41–42.

тической и психологической дезинтеграции, делала практически беспомощным перед бессистемным и разрушительным выкачиванием из его среды людских и материальных ресурсов.

В годы Второй мировой войны, во многом явившейся следствием безумной сталинской политики осуществления мировой революции, Мордовия потеряла еще более 110 тысяч человек, погибших на фронте, и более 100 тысяч человек, умерших от голода или вывезенных за пределы республики на различные работы и так и не вернувшихся на родину²⁶.

В «оттепель» после маленковских реформ (уменьшение налогов, повышение закупочных цен на сельхозпродукты и др.) жизнь в деревне стала более или менее нормализовываться и численность населения республики стала вновь расти. к 1959 г. она превысила 1 миллион человек, из которых 35,8% являлись мордвинами²⁷.

Однако осуществляемый с этого времени курс на создание т. н. «советского народа» активизировал политику ассимиляции и целенаправленного понижения доли мордвы в населении автономии. к самостоятельному бегству жителей из деревень добавился их организованный вывоз за пределы МАССР. Он осуществлялся и ранее, но не в таких масштабах. Только на целину на постоянное проживание было отправлено около 7 тыс. семей и в их составе более 14 тыс. трудоспособных людей²⁸. В 1950-е — первую половину 1960-х гг. им ежегодно переселялось около 500–700 семей, в основном в Сибирь, на Дальний Восток, в Европе — в Молотовскую (Пермская) и Калининградскую области. Со второй половины 1960-х гг., видимо, в связи с резким уменьшением численности населения республики, планы ежегодного вывоза сократились до 300–350 семей, в 1970-е гг. — до 100–200 семей. Лишь в 1979 г. прекратил планировать и осуществлять переселение семей из

26. *Абрамов В. К.* Мордовия в 1939–1953 годах / Open Science Publishing. Raleigh (North Carolina, USA), 2018. Р. 117.

27. *Абрамов В. К.* Мордовский народ во второй половине XX века (1953–1985) / Open Science Publishing. Raleigh (North Carolina, USA), 2019. Р. 55.

28. ЦГА РМ. Ф. 269-П. Оп. 11. Д. 56. Л. 4.

Мордовии в другие регионы соответствующий отдел управления СМ МАССР по использованию трудовых ресурсов. Всего за послевоенные годы из сельской местности Мордовии только организовано было переселено около 15 тыс. семей²⁹. При этом в циркулярах из центра подчеркивалось, что переселять надо «лучших колхозников»³⁰. Это означало, что вывозились, как правило, молодые энергичные семьи с не менее чем двумя трудоспособными. Семьи, переселявшиеся самостоятельно, в эти числа не входили.

В рамках политики создания советского народа на базе русского языка и русской культуры в 1960-е гг. началось вытеснение мордовских языков из школ, что нанесло большой вред развитию национальной культуры и, прежде всего, таких наиболее значимых для развития национального самосознания сфер, как история, филология, журналистика и литература. В результате выросло целое поколение молодых людей, не умеющих читать на родном языке. В других сферах национальный аспект, по сути, сводился лишь к фольклору, что придавало им лубочный характер и обрывало связи с современной жизнью, превращая тем самым жизнь нации в музейный экспонат.

В совокупности все указанные меры привели к дальнейшему снижению численности мордвы. Перепись 1970 г. зафиксировала 1263 тыс. представителей мордовской национальности; перепись 1979 г. — 1192 тыс. чел.; перепись 1989 г. — 1154 тыс. чел. Та же тенденция наблюдалась и в Российской Федерации: 1211 тыс. чел. (в 1959 г.), 1177 тыс. чел. (в 1970 г.), 1111 тыс. чел. (в 1979 г.), 1073 тыс. чел. (в 1989 г.). Общее уменьшение численности мордвы, связанное с интенсификацией процессов ассимиляции и резким падением рождаемости, за 30 лет составило 11%³¹. Оно проявилось повсюду. к 1989 г. доля мордвы в насе-

29. Примерная численность переселенных семей подсчитана по: ЦГА РМ. Ф. Р-473. Оп. 1. Д. 92. Л. 2; Д. 102. Л. 1, 14, 66; Д. 114. Л. 39; Д. 119. Л. 5; Д. 124. Л. 2; Д. 137. Л. 1; Д. 144. Л. 16; Д. 150. Л. 3; Д. 155. Л. 2; Д. 164. Л. 2; Д. 182. Л. 5, 24; Д. 189. Л. 3; Д. 194. Л. 53; Д. 228. Л. 2; Д. 242. Л. 1; Д. 253. Л. 1; Д. 267. Л. 1; Д. 284. Л. 1; Д. 311. Л. 1; Д. 328. Л. 4; Д. 344. Л. 12.

30. ЦГА РМ. Ф. Р-473. Оп. 1. Д. 92. Л. 2 и др.

31. Финно-угорский мир. Сборник / Госкомстат Республики Коми. Сыктывкар, 2000. С. 7.

лении Куйбышевской (ныне Самарская) области сократилась до 3,6%; в Пензенской — с 6,9% до 5,7% (в сравнении с 1970 г.); Ульяновской — с 6,5% до 4,4% (в сравнении с 1970 г.)³². Примерно такие же темпы снижения наблюдались и в самой автономии. В 1981 г. городское население республики превысило сельское, а уже с 1985 г. у последнего фиксируется отрицательный естественный прирост. С 1991 г. в Мордовии отмечается общий отрицательный естественный прирост населения³³.

Данный процесс являлся общим, как для русских, так и для финно-угорского народов, но убыль мордовского населения происходила значительно быстрее русского, прежде всего, за счет ассимиляции, стимулированной миграцией из сельских районов в города и из Мордовии в регионы с более высоким уровнем жизни.

К 1980-м гг. мордовский народ являлся единственным в Поволжье и одним из двух-трех по всему Советскому Союзу, численность которого непрерывно сокращалась на протяжении десятилетий. Одновременно шло уменьшение доли коренного населения в самой Мордовской республике. Тяжелая демографическая ситуация дополнялась сложившейся здесь неблагоприятной психологической обстановкой. Засилье шовинистически настроенных бюрократов на ключевых постах, ренегатские настроения значительной части мордовской интеллигенции, национальный нигилизм, привитый молодежи в школах, превратили наш народ в изгоя даже в своей собственной республике. Дело дошло до того, что в столице Мордовии не было ни одной мордовской школы, люди стеснялись говорить на родном языке из-за насмешек и оскорблений, а республиканские газеты в деловом тоне обсуждали скорое исчезновение миллионного народа.

32. 150 лет Самарской губернии (цифры и факты) / Самарский областной комитет гос. статистики. Самара, 2000. С. 100; Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 г. / Пензенское областное управление статистики. Пенза, 1990. Т. III. С. 17; Ульяновская область за 50 лет Советской власти. Ульяновск: Приволж. кн. изд-во, 1967. С. 51.

33. Демографический Ежегодник Республики Мордовия / Мордовиястат. Саранск, 2000. С. 5, 13, 35.

В таких условиях даже либерализация общественной жизни, начавшаяся во второй половине 1980-х гг., мало способствовала пробуждению национального самосознания мордвы. Попытки отдельных интеллигентов поднять проблемы сохранения языка, изучения истории родного края и т. п. носили рекомендательный характер, и поэтому были малоэффективны с точки зрения воздействия на бюрократический аппарат. Более того, эти попытки вызывали в республике настоящую бурю возмущения шовинистически настроенной части русских жителей. Привыкшая считать сложившееся положение нормальным явлением, эта часть населения воспринимала совершенно обоснованные тревоги мордовской интеллигенции как «стремление нажить политический капитал», объявила любые разговоры на эту тему «ярким национализмом», а поскольку мордва, к тому же разделенная на субэтноты эрзян и мокшан, к этому времени составляла менее трети населения республики, подобная реакция нашла в Мордовии широкую поддержку, в т. ч. у мордовских ренегатов. Становилась очевидной необходимость целенаправленной комплексной работы по восстановлению национального достоинства и создания условий для нормального социально-экономического и культурного развития народа. Эти функции взяли на себя национальные общественные организации «Вельмема», «Масторава», «Вайгель» (руководители Д. Т. Надькин, Н. И. Чиняев, Д. В. Цыганкин) и др. Их деятельность поддержала мордовская часть советского партийно-хозяйственного актива, борющаяся за власть в условиях «перестройки» и смены общественного строя. В последнее десятилетие советского периода были проведены 6 съездов мордовского народа, на которых перед органами власти были поставлены конкретные задачи по изучению в школах родного языка, изданию национальной литературы, установлению связи с диаспорой и т. д.

Мордва в постсоветский период: между национальным возрождением и новой колонизацией

В 1991 г. впервые с послевоенных лет главой администрации в республике стал мордвин — Н. И. Меркушкин, лояльно относившийся к деятельности национальных организаций.

Период нахождения во главе Республики Н. И. Меркушкина был отмечен политической стабильностью, улучшением межнациональных отношений и постепенным выходом из кризиса. На 1 января 2000 г. число жителей республики составляло 926,6 тыс. чел. (из них мордвы — около 32%). к концу 2000-х годов в Мордовии в основном укрепился экономический потенциал и почти восстановился прежний жизненный уровень населения.

Совместные усилия национальных общественных организаций и лояльных к ним органов новой власти дали благотворные результаты. В республике были открыты Национальный театр, факультет, а затем и Институт Национальной культуры, принят Закон о государственных языках, расширилась сфера обучения и применения мордовского (эрзя и мокша) языка, увеличилось количество национальных изданий, оживилась работа с диаспорой и, что особенно важно, — изменился социально-психологический климат для мордовского, особенно городского, населения края. Несмотря на свою малоорганизованность и внутренние противоречия на субэтническом уровне, национальные общественные организации стали важными акторами социально-политических событий в республике.

Активность и в то же время четко организованная в рамках закона деятельность Межрегионального общественного движения мордовского народа (рук. М. В. Мосин, секр. Ю. С. Цыпина) заработали ему авторитет в финно-угорском мире и у руководства страны, что выразилось в переносе в Саранск штаб-квартиры Ассоциации финно-угорских народов России, открытия при Мордовском государственном университете Межрегионального научного центра финно-угроведения, Финно-угорского филологического отделения и т. д. Мордовский государственный университет стал единственным из всех вузов финно-угорских регионов России, имеющим статус «Национального исследовательского» университета. Ярким свидетельством повышения уровня национального самосознания у мордвинов стали результаты переписи 2010 г., показав-

шие рост доли мордовского населения в республике за 8 лет с 30 до 40 процентов на фоне общего сокращения числа жителей³⁴.

Однако данное изменение явно напугало власти, и они стали спешно «исправлять» ситуацию. Со времени образования Мордовской автономии всегда хотя бы формально старались соблюдать межнациональное и межсубэтническое соотношение в органах управления. Так, если фактическим руководителем Мордовии (первым секретарем обкома КПСС) был (обычно) русский, то Председателем Совета министров — обязательно мордвин-эрзянин или мокшанин, а председателем законодательного органа — Верховного Совета — его субэтнический визави. Во всяком случае, министры культуры и печати Мордовии всегда были мордвинами или, по крайней мере, специалистами, знающими мордовский язык, поскольку это является необходимым профессиональным качеством в данных сферах деятельности. В постсоветский период эти правила перестали соблюдаться. На все вышеозначенные должности были поставлены «специалисты», не знающие мордовского языка. Сократилось издание национальной литературы, финансирование национальных СМИ и др.

Позднее было заменено руководство АФУН и Межрегиональной общественной организации мордовского народа. Началось целенаправленное вытеснение национальных кадров не только из органов управления, но и из сферы образования и науки. Если в 2010 г. во главе всех трех вузов республики находились мордвины, то уже к 2019 г. мордвин возглавлял только один университет. Аналогичная ситуация наблюдалась и на уровне подразделений данного вуза, ответственного за развитие основных направлений культуры мордовского народа (языка, истории и национальной культуры). Если в 2011 г. на филологическом факультете мордвины возглавляли 5 кафедр из 9, то к 2016 г. лишь 2 кафедры из 6; в Историко-социологическом институте, соответственно, 6 из 15 (в 2011 г.) и 2 из 7 (в 2016 г.); в Институте национальной культуры 3 из 6 (в 2011 г.)

34. Социально-экономическая характеристика коренной национальности Республики Мордовия — мордвы. Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года. Стат. сб. № 937. Саранск, 2013. С. 17.

и о из 4 (в 2016 г.)³⁵. При этом сокращение штатов под видом так называемой «оптимизации» шло, прежде всего, за счет кафедр, ответственных за указанные направления мордовской национальной культуры.

В 2019 г. был осуществлён последний выпуск Финно-Угорского отделения Мордовского государственного университета. В «Мордовском» университете были ликвидированы почти все достижения в развитии национальной культуры 1990–2000-х гг. и им практически утрачен статус исследовательского вуза по Финно-Угроведению. Все эти процессы происходили при попустительстве руководителя Ассоциации финно-угорских народов России, кстати, мордвина по национальности и, судя по трагической судьбе удмурта А. А. Разина, имели место и в других финно-угорских республиках страны. При этом повышение статуса руководителя АФУН (до члена Совета Федерации) показывает, что его деятельность в данной области была оценена руководством РФ весьма положительно. Таким образом, скорее всего, за этим стояла (осознанная или неосознанная) колониальная образовательная политика, неизбежным эффектом которой стало вырождение национального языка и культуры.

Разумеется, дело заключается не только в национальности руководителей тех или иных культурных и общественных подразделений. Ещё В. И. Ленин справедливо отмечал, «что обрусевшие инородцы всегда пересаливают по части истинно русского настроения»³⁶. Однако нельзя не заметить как сильно за последние годы в России изменилась государственная национальная политика. Вновь начались разговоры о создании единой российской нации. И пока эти разговоры шли на уровне обсуждения *возможных* изменений, руководство Республики Мордовия, как всегда в первых рядах, приступило к *реализации* этих «передовых идей» на практике. Изменение морально-

35. См.: Ученые мордовского государственного университета. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2011. С. 104–134, 180–255, 566–604; То же. Саранск, 2016. С. 105–144, 231–304, 607–648.

36. Ленин В. И. к вопросу о национальностях или об автономизации // Полн. собр. соч. Изд. 5. Т. 45. С. 358.

психологического климата и неуклюжие верноподданные действия руководства республики привели к негативным последствиям: вновь возросла миграция за пределы Мордовии, причем наиболее энергичных, говоря современным языком, конкурентоспособных жителей, заметно усилилась социальная апатия, а долг на душу населения в республике стал самым большим в России. Это сказалось и на результатах переписи 2021 г.: общая численность населения Мордовии уменьшилась с 835 тыс. чел. в 2010 г. до 783 тыс. чел. в 2020 г. При этом доля мордвы в общей численности населения республики упала с 40% до 37%. Настоящую катастрофу зафиксировали результаты переписи мордовского населения в России: оно сократилось с 744 тыс. чел. в 2010 г. до 484 тыс. чел. в 2020 г., то есть практически на треть. Разумеется, за 10 лет такое не могло произойти. Здесь налицо, опять-таки, целенаправленная государственная колониальная политика, сориентированная на создание «единой российской нации», которая на местах проявилась в излишнем рвении организаторов переписи.

Еще одним симптомом колониальных установок в проведении национальной политики стало разделение единого национального движения на эрзянскую и мокшанскую составляющие. Стоит отметить, что в начале XX в., в ходе борьбы национальной интеллигенции за мордовскую автономию такой тенденции не наблюдалось и по вопросу о национальности все обычно писали — «мордвин» или «мордовка». Какие-то намеки в этом отношении можно, при желании, отыскать лишь в административно оформившейся автономной области-республике (при распределении руководящих должностей), но они никогда не достигали уровня призывов к разделению мордвы на два отдельных народа: эрзянский и мокшанский. Поэтому такая проблема после многих десятков лет существования единой автономии для многих явилась полной неожиданностью. На наш взгляд, это ничто иное, как реализация принципа «разделяй и властвуй» в колониальной национальной политике современной России. Ведь, несмотря на то, что все съезды мордовского народа в своих резолюциях утверждали его единство, термины эрзянский и мокшанский народы (национальности) постоянно вбрасывались в передачи на местном телевидении,

в газетные статьи и т. д. Принцип «разделяй и властвуй» латентно поддерживается шовинистами и активно внедряется в общественное сознание и сегодня. Более того, вышеуказанные термины («эрзянский народ» и «мокшанский народ») уже заняли прочное место в учебной литературе, СМИ и даже документах государственных органов.

Как возможно другое будущее мордовского народа

Размышляя о другом будущем мордовского народа, прежде всего, необходимо подчеркнуть, что пока Республика Мордовия находится в составе Российской Федерации, какие-либо положительные перспективы в жизни мордовского народа могут быть связаны только с соответствующими изменениями в национальной политике этого государства. Естественно, что современный курс на создание единой российской нации не способствует национальному развитию мордвы, как, впрочем, и других народов страны, включая представителей так называемой титульной нации (русских).

В то же время следует заметить, что на «грабли» недалёковидной колониальной национальной политики Россия наступала уже неоднократно. В своё время политика унификации под лозунгом: «Самодержавие, православие, народность» развалила многонациональную Российскую империю, которую удалось «собрать» только в рамках Ленинской национальной политики. Затем политика создания «единого советского народа» развалила СССР. Совершенно ясно, что такая же политика по созданию единой российской нации рано или поздно развалит Российскую Федерацию. Таким образом, речь должна идти о едином гражданстве, а не о единой мифической общности людей, говорящих на одном языке и думающих одинаково. Коммунальные квартиры никогда не воспитывали дружбу и любовь к соседям. Пусть у каждой семьи будет своя отдельная квартира, обставленная в соответствии со вкусами хозяев, в нашем общем доме — Российской Федерации. Это будет лучше для всех народов страны, в том числе для так называемого «государственно образующего русского народа».

Будем надеяться, что российское руководство учтёт уроки истории и вернется к оптимальной национальной полити-

ке. Естественно, такой подход подразумевает нахождение во главе Республики Мордовия, ее правительстве, Ассоциации финно-угорских народов РФ и Межрегиональной общественной организации мордовского народа (мокша, эрзя) специалистов с умственными способностями и моральными качествами, позволяющими осуществлять развитие данных сфер, а не разрушать их. Во главе Мордовии относительно недавно снова был поставлен мордвин А. А. Здунов, первые действия которого показали его энергию, заинтересованность в развитии региона, в т. ч. национальной мордовской культуры. Будем надеяться, что он справится с этими сложными задачами.

Во-вторых, поскольку мордвины не создали устойчивого (в смысле самосознания и родного языка) городского слоя, сохранение и возрождение мордовского народа прямо зависит от сохранения и возрождения национального села. Необходимые для этого меры давно известны: создавать и сохранять в этих селах рабочие места, разнообразные производственные подразделения, которые могут стать основой для появления других учреждений инфраструктуры; строить и развивать дома культуры, школы, детские сады и ясли, медицинские пункты, почтовые отделения и т. д.

В-третьих, если в Республике Мордовия указанные меры можно осуществлять целенаправленно, то для мордовской диаспоры, дисперсно разбросанной по огромной территории, это, разумеется, проблематично. В условиях продолжающейся деградации российской деревни, видимо, следует ожидать дальнейшего снижения численности мордвы, проживающей за пределами республики, но этот процесс будет происходить длительное время. Возможности переселения мордвинов на свою историческую родину ограничены из-за низкого здесь уровня жизни по сравнению с большинством регионов их компактного проживания. Они могут расширяться лишь вследствие повышения уровня жизни.

В-четвертых, необходимо популяризировать национальную литературу, культуру в целом, осваивать и развивать профессиональное изобразительное и музыкальное искусство, как в традиционных, так и в современных видах, внедрять в школьные программы изучение языка, истории, культуры.

Здесь, впрочем, важно не переусердствовать, заставляя, например, русских учеников зубрить все двенадцать или тринадцать мордовских падежей, а также включая в автобусах голосовые дублирования остановок с преимущественно одинаковыми международными названиями (театр, техникум, университет, поликлиника и т. п.) по-русски, эрзянски и мокшански. В современных условиях, когда половина мордвинцов считает родным русский язык, ведущую роль в сохранении единства народа, по мнению автора, играет уже не «общность языка», а принадлежность к общему национальному самосознанию, которое требуется постоянно воспитывать и закреплять. В этом плане лучше уделить внимание изучению интересной мордовской истории, которая является основой для формирования региональной идентичности.

DOI: 10.55167/405df7ec2223

Кольские саамы и империя: опыт выживания и сопротивления

Павел Терешкович

Аннотация: Саамы (самоназвание саами, в европейской традиции — лапландцы, русской до 1930-х гг. — лопари) — коренной народ Северной Европы, традиционно расселенный на территории четырех государств: Финляндии, Норвегии, Швеции и России. Общая численность саами оценивается в 80–110 тыс. человек. В том числе в России, главным образом на Кольском полуострове в Мурманской области, проживает менее 1,5 тыс. саамов. Российские саамы — один из самых малочисленных народов в РФ. История его трагична, как, впрочем, огромного количества других народов, имевших несчастье оказаться под гнетом многонациональной империи. Вместе с тем, благодаря активности борцов за права своего народа, за сохранение среды его обитания, языка и культуры, саамы — один из самых известных нерусских народов за пределами России. Одна из лидеров саамского движения, Валентина Совкина, является одним из восьми членов Постоянного Форума ООН по вопросам коренных народов при Экономическом и Социальном Совете ООН. Публикации о российских саамах достаточно часто появляются на страницах мировых СМИ, включая *Guardian*, *Foreign Policy* и т. д.

Цель предлагаемого текста — представить целостный очерк этнической истории российских саамов, включая обзор современных проблем, с которыми сталкивается этот народ. С научной точки зрения он представляет особую публикацию, в связи с тем, что работа «в поле» для меня оказалась полностью исключена. Поэтому я ориентировался на методы, аналогичные тем, которые использовала Рут Бенедикт в своей «Хризантема и меч»: анализ текстов, включая журналистские интервью, видеоматериалов и т. д. Но если её целью было создание представления об образе мышления и действий японцев, моя состояла в том, чтобы представить краткий очерк истории и современных проблем российских саамов так, как они могли бы это сделать самостоятельно. Естественно, я понимаю, что это едва ли возможно в принципе. Но главным для меня было выбрать такую моральную и исследовательскую позицию, которая позволила бы к этому приблизиться. Примеров этого в истории

мировой антропологии, начиная с эпохи Льюиса Генри Морган и Николая Миклухо-Маклая, более чем предостаточно. В результате всего этого содержание предлагаемого текста составляют не столько новые факты, сколько интерпретация известных, включая хорошо (или специально) забытые.

Историография

Существует обширная научная литература, посвященная российским саамам, опубликованная как в самой России, так и зарубежом. Её обзор мог бы стать темой отдельного исследования. Добротные академические примеры такого рода уже существуют¹, что избавляет меня от необходимости добавлять свой. Я хотел бы остановиться на краткой характеристике отдельных публикаций, позиция авторов которых созвучна моей.

Среди них пятисотстраничная монография Николая Харузина «Русские лопари. Очерки прошлого и современного быта»² без преувеличения — энциклопедия знаний о саамах, проникнутая искренним сочувствием и пониманием их проблем. Николай Харузин стал одним из немногих российских авторов, описавших разрушительное воздействие российской колонизации Кольского полуострова на образ жизни саамов, начиная с XV в., указал на примеры их сопротивления, включая вооруженное. В этот список я хотел бы добавить монографию норвежских учёных Индры Оверланда и Миккеля Берг-Нордли «Преодоление разногласий. Этнополитическое лидерство среди российских саамов» (2012)³. Содержание ее значительно шире заголовка и представляет собой емкую и чрезвычайно точную характеристику советской и постсоветской политики власти по отношению к саамам. В этом ряду следует упомянуть

1. Кошечкин Б. И. История изучения саамов Кольского полуострова // Прибалтийско-финские народы России / Отв. ред. Е. И. Клементьев, Н. В. Шлыгина; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. М.: Наука, 2003.

2. Харузин Н. Русские лопари. Очерки прошлого и современного быта. М., 1890.

3. Overland, Indra; Berg-Nordlie, Mikkel. Bridging Divides: Ethno-Political Leadership among the Russian Sami. Berghan Books, 2012.

еще одну монографию скандинавских авторов «История образования саамов в сравнительной международной перспективе» (2019), раскрывающую в том числе катастрофические последствия сталинских репрессий для саамской культуры и народа в целом (раздел Андрея Котлярчука «Коренные народы, уязвимость и дилемма безопасности: школьное образование саамов на Кольском полуострове, 1917–1991 гг.»)⁴. Обширный эмпирический материал представлен в коллективной монографии сотрудников Высшей школы экономики «Кольские саамы в меняющемся мире» (2009). Особый интерес представляет раздел «Смертность от внешних причин и отклоняющееся поведение» (А. И. Козлов, Д. Д. Богоявленский), на конкретных примерах демонстрирующий бедственное состояние саамов в России.

Ранняя история

Российские саамы — коренные жители Кольского полуострова. Их предки появились здесь после окончания ледникового периода. Древнейшие стоянки эпохи мезолита датируются VII–VI тыс. до н. э. Считается, что было несколько волн переселенцев, в результате которых во II–I тыс. до н. э. сложилась саамская языковая общность. Она включала в себя палеоевропейский субстрат (в следах которого некоторые исследователи видят родство с басками) при доминировании финно-угорских элементов. В это же время сформировалась стратегия жизнеобеспечения, которая в целом сохранялась вплоть до начала XX в. На протяжении столетий саамы обитали на периферии европейской цивилизации, вследствие чего естественным образом сохраняли независимость при отсутствии собственной централизованной политической организации.

Свидетельства стремления внешних акторов подчинить себе саамов относятся к XIII–XIV вв. Речь идет о попытке новгородского князя Александра Невского и короля Норвегии и Шве-

4. *Kotljarchuk, A. Indigenous people, vulnerability and the security dilemma: Sámi school education on the Kola Peninsula, 1917–1991 // Kortekangas O., Keskitalo P., Kotljarchuk A., Paksuniemi M., Sjögren D. (Eds.), Sámi educational history in a comparative international perspective. London, UK: Palgrave Macmillan, 2019. P. 63–82.*

ции Магнуса договориться относительно территориального разграничения сбора дани с кольских саамов в 1326 г.⁵ Но на протяжении длительного времени дань с саамов одновременно собирало несколько государств. Кольский полуостров попадал в сферу влияния Новгорода. Следует согласиться с мнением Н. Харузина, что ни о каком регулярном налогообложении речь в данном случае не шла. А зависимость саамов от Новгорода выражалась в преимущественном праве на их разграбление новгородских ушкуйников⁶. Саамы пытались оказывать вооруженное сопротивление экспансии. Николай Харузин приводит пример записанного в XVIII в. предания о победе саамов над русскими в битве при горе Кепповара в 1318 г.:

Пришли как-то русские и ограбили лопарей. Лопари убежали, но потом сошлись вместе, в большом числе, выбрали себе в предводители старика-лопаря. Тогда тот приказал свезти на гору большое количество бревен, потом облить гору водой, что бы она сделалась скользкой. Затем лопари прорубили в горе ступени и провели с разных сторон к ней дорожки, что бы побудить русских прийти к этому месту. Действительно русские пришли и стали взбираться на гору; лопари дали им взобраться да половины горы, но по приказанию старика, стали бросать в них брёвна, которые сшибали русских с ног; нападавшие падали со скользкой горы и разбивались о лёд и камни. Победа осталась за лопарями. Сколько было убито — неизвестно, но когда русские ушли, оставив своих мертвых на месте, лопари собрали все огнива, которые нашли у убитых и стали нанизывать их на тетиву луков и таким образом нанизали три с половиной тетивы⁷.

Начальный этап российской колонизации

Постоянные русские поселения появились на Кольском полуострове только на рубеже XV–XVI вв. После подчинения Новгорода Москве в 1471 г. саамы стали данниками России. В начале XVI в. они продемонстрировали высокий уровень социальной

5. Харузин. Указю соч. С. 35.

6. Там же. С. 34.

7. Там же. С. 50.

мобилизации, о чем свидетельствует борьба со злоупотреблениями при сборе налогов и подача коллективной жалобы (челобитной) царю⁸.

Втягивание их в систему налогообложения сопровождалось христианизацией. Исключительную роль в этом процессе сыграл основанный на северо-западе Кольского полуострова в 1533 г. Троицкий Печенгский монастырь, которому перешло право собирать дань с саамов⁹. Христианизация по православному обряду способствовала закреплению влияния России над этим пространством. Вместе с тем окончательное решение о разделе территорий, населенных саамами, затянулось до начала XIX в. Сама христианизация носила поверхностный характер. Еще в конце XVII в. значительная часть саамов не была крещена.

Традиционная культура

Традиционно российские саамы занимались рыболовством, охотой, собирательством и, что в наибольшей степени формирует их образ, — разведением северных оленей. Это животное считается полуприрученным, по сравнению с лошадьми, козами, овцами, крупным рогатым скотом. Особенностью саамского оленеводства являлся вольный выпас животных летом. Саамы использовали упряжных оленей, а также собак для пастушества. В зимнее время олени жили в лесу, где находили достаточно корма, разгребая копытами снег (в условиях субарктического климата снег был сухим и неглубоким) и питаясь мхом-ягелем. Кочевья саамов были также связаны с сезонным ловом морской, речной и озерной рыбы. Такой образ жизни требовал огромных территорий и постоянного перемещения для сохранения природного баланса.

До начала XX века основной социальной единицей российского саамского общества была территориальная община — *сийт* (*сийт*), который часто соответствовал погосту — тради-

8. Кучинский М. Правовой статус кольских саамов: краткая история. Как на протяжении пяти веков менялся правовой статус кольских саамов // Go Arctic. 22.04.2021. URL: <https://tinyurl.com/29mmhl7d>.

9. Там же.

ционной русской административной единице наименьшего размера. Средняя численность его могла колебаться в пределах от 70 до 300 человек. Сийт включал в себя общую территорию с зимним поселением (*таллв сийт*); лососевые реки, озера для пресноводной рыбалки, охотничьи угодья, олени пастбища и, часто, прибрежные территории. Членов сийта объединяли разнообразные социальные связи, включая сотрудничество и взаимопомощь; самоуправление, перераспределение природных ресурсов между семьями; общие религиозный культ и обряды. Летом отдельные семьи кочевали самостоятельно по традиционным, заранее оговоренным маршрутам. Осенью и зимой члены сийта собирались вместе для занятий коллективной охотой, другими видами совместной деятельности, оленеводством. В это же время заключались браки, разрешались споры и т. п. Разница между летней и зимней деятельностью была настолько велика, что исследователи говорят о различии «летней» и «зимней» культур саамов. Местоположение таллв-сийта определялось наличием ягеля — корма для оленей и дров, а также расстоянием до различных типов угодий, которые он эксплуатировал¹⁰.

Колонизация Кольского полуострова во второй половине XIX в.

Появление постоянных русских поселений на Кольском полуострове долгое время не оказывало значительного влияния на баланс этнической структуры населения. Она стала существенно меняться только во второй половине XIX в., когда российская администрация стала целенаправленно проводить политику колонизации Кольского полуострова. к концу столетия саамы превратились в меньшинство на своей исконной территории. Согласно материалам переписи 1897 г. они составляли 18,7% населения Кольского уезда¹¹. Однако, учитывая то,

10. Куропятник М. С. Социальная организация саамов. Прибалтийско-финские народы России. М.: Наука, 2003.

11. Первая всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. Распределение населения по родному языку и уездам 50 губерний Европейской России. Кольский уезд. URL: <https://tinyurl.com/27rn44xe>.

что общая численность населения (9,2 тыс. чел.) была ничтожной для пространства в 155 тыс. кв. км, у саамов в целом сохранялись достаточно большие возможности для ведения традиционного хозяйства и образа жизни. Экономические интересы саамов и русских сталкивались главным образом в сфере контроля над богатыми рыбными ресурсами в прибрежных регионах. Куда болезненней ими было воспринято появление переселенцев коми-ижемцев, претендовавших на хозяйственную нишу оленеводства и обладавших более совершенными технологиями в этой сфере. У коми-ижемцев оленеводство носило товарный рыночный характер, в то же время саамы разводили оленей исключительно для своих нужд. Известно, что саамы даже обращались в полицию, чтобы избавиться от мигрантов.

В ходе колонизации Кольского полуострова была проведена административная реформа, и в 1868 г. создана Кольско-Лапарская волость. В ней начал функционировать совет саамов — «Коладаг саббарь», в состав которого входили представители от каждого сийта, царский инспектор, который одновременно представлял интересы саамского общества¹². Совет собирался раз в год — 6 февраля. Эта дата отмечается как Национальный день российских саамов. По воле случая она совпадает с днем проведения первого съезда саамов Норвегии и Швеции в Тронхейме в 1917 г., который с 1992 г. провозглашён национальным праздником саамов всех стран. Ряд исследователей рассматривает «Коладаг саббарь» в качестве первого парламента российских саамов.

Формирование лопаристики

Во второй половине XIX — начале XX вв. российские саамы становятся объектом интенсивного научного изучения. Появляются многочисленные публикации, посвященные их культуре, истории, языку, включая фундаментальный труд Николая Харузина «Русские лопари» (1890). Формируется направление в этнографии, лингвистике и фольклористике под общим названием лопаристика. Одновременно появляются первые печатные издания на кириллице, предназначенные для саамов:

12. Саамы. Историческая справка. URL: <https://tinyurl.com/2dlhtrnd>.

Букварь (1895) и Евангелие (1884) изданные русским священником Константином Щеколдиным¹³ и Евангелие (1878), которое подготовил финский лингвист Арвид Генец¹⁴.

Социальные трансформации в 1920–1930-х гг. «Алымовское дело»

В 1920 году национальное собрание кольских саамов обратилось к областному правительству в Мурманске с требованием культурной автономии¹⁵. Оно в целом соответствовало национальной политике в то время, направленной на ускоренную трансформацию их образа жизни в соответствии с поставленной целью — догнать передовые народы России. В 1927 г. был создан Кола-саамский национальный район, трансформированный в 1931 г. в Ловозёрский туземный район. Этноним «лопари» был признан некорректным и заменен на «саамы». Создание национальной автономии позитивно отразилось на демографических процессах — численность саамов стала увеличиваться¹⁶. В 1931 г. в Мурманском педтехникуме было создано специальное саамское отделение, был утвержден алфавит, а в 1933 г. издан первый саамский букварь на основе латиницы, подготовленный этнографом и лингвистом З. Черняковым. Использование латинского алфавита в СССР должно было защитить нерусские народы, в том числе и саамов, от русификации. В 1934 г. действовало 6 школ с саамским языком обучения¹⁷, на саамском отделении Мурманского педтехникума училось 32 студента.

Национальная политика предусматривала ускоренную модернизацию северных народов. На практике это означало

13. Щеколдин К. Азбука для лопарей, живущихъ въ Кольскомъ уѣздѣ Архангельской губерніи изданіе Православнаго миссіонерскаго общества. Архангельск, 1895; Господа мій Іисуса Христа Пась Евангеліе Матвеест Саме килле. Архангельск, 1894.

14. Евангеліе отъ Матѳея (на русско-лопарскомъ языкѣ). Helsinki: British and Foreign Bible Society, 1878.

15. Kotljarchuk A. Op. cit. P.67.

16. Ibid. P. 68.

17. Ibid. P. 70.

принуждение сначала вступать в артели, а в 1930-х гг. — в колхозы. Всего в 1930–1931 гг. было создано 29 таких хозяйств. Однако хозяйственный уклад жизни в целом сохранялся, за каждым колхозом была закреплена большая территория, определенная часть оленей оставалась в частной собственности.

Начиная с 1937 г. национальная политика по отношению к саамам кардинально меняется: саамскую письменность перевели на кириллицу — был издан новый кириллический букварь А. Эндюковского. В 1938 г. ликвидируются все национальные автономии, закрываются все саамские школы, изымаются и уничтожаются все печатные издания, как на латинице, так и на кириллице. Эти изменения сопровождались физическим истреблением значительной части саамского населения, включая тонкий слой только что возникшей саамской культурной и политической элиты. Эта операция НКВД получила название Алымовское дело — по имени известного ученого, этнографа и географа Василия Алыпина, обвиненного в организации заговора с целью создания саамского государства и присоединения его к Финляндии¹⁸. Вместе с Алымовым было расстреляно 15 саамов, представителей интеллигенции, учителей и просто грамотных саамов. Всего за годы сталинских репрессий пострадало около 100 саамов, при этом доля погибших (67%) одна из самых высоких среди народов СССР.

Число «100» для страны, в которой массовое насилие за последние столетия стало едва ли не нормой, может показаться незначительным. Но исследователи утверждают, что погибло 10% мужского населения саамов. Если бы подобное произошло в современной России, то это означало бы уничтожение 6,7 млн чел.

По подсчётам Андрея Котлярчука потери саамов были еще больше: непосредственно от террора пострадало 15% взрослого населения саамов, что, по его мнению, «возможно, придает этому преступлению против человечества геноцид-

18. Киселёв А. А. Саамский заговор (Дело № 46197) // Живая Арктика. 2000. № 1.

ный характер»¹⁹. А. Котлярчук, судя по всему, исходит из содержания юридического термина «геноцид», зафиксированного в соответствующей Конвенции ООН 1948 г. «О предупреждении преступления геноцида и наказании за него»²⁰. Она квалифицирует геноцид как намеренное действие, направленное на «уничтожение, полностью или частично, национальной, этнической, расовой или религиозной группы, как таковой». Именно наличие выраженного намерения, с точки зрения Конвенции, делает массовые убийства (и иные действия, оговоренные в Конвенции) геноцидом. Естественно, возникает вопрос — если намерения не выявлены в форме плана «Ост», решений конференции в Ванзее или статьи Тимофея Сергеева «Что Россия должна сделать с Украиной», то это не геноцид? Что делать, если намерения до сих пор засекречены и хранятся в архиве, либо были уничтожены, либо отданы в устной форме?

Выход в данном случае видится в том, что термин геноцид может быть не только юридической категорией, но и инструментом научного анализа — так, как к нему подходил автор термина Рафаэль Лемкин²¹. Британский исследователь наследия Лемкина, Дэмиан Шорт, который работал с его архивами, пишет, что по мнению Лемкина «геноцид не обязательно должен означать массовые убийства, хотя он может это означать. Чаще всего это скоординированный план, направленный на разрушение базовых основ жизни национальных групп так, чтобы эти группы зачахли и умерли, как растения, пострадавшие от болезни»²². «Цель может быть достигнута путем принудительного распада политических и социальных институ-

19. *Kotljarchuk A.* Kola Sami in the Stalinist Terror: A Quantitative Analysis // *Journal of Northern Studies*. 2012. № 6(2). P. 74.

20. Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide. URL: <https://tinyurl.com/yyanyy3u>.

21. *Lemkin, Raphael.* Genocide — A Modern Crime // *Free World*. April, 1945. 9 (4). New York. P. 39–43.

22. *Short, Damien.* Australia: a continuing genocide? // *Journal of Genocide Research*. 2010. 12:1–2. P. 47.

тов, культуры народа, его языка, его национальных чувств и его религии»²³.

Лемкин различал физический и культурный геноцид. Второй он определял как «подрыв образа жизни». Культурный геноцид включает в себя две фазы: одна — разрушение национального образца угнетенной группы; другая — навязывание национального образца угнетателя. В заметках ко всеобъемлющей многотомной «Истории геноцида» Лемкин писал, что он включает в себя «культурное осквернение и уничтожение культурных символов (книг, предметов искусства, добычи, религиозных реликвий и т. д.), уничтожение культурного руководства, уничтожение культурных центров (городов, церквей, монастырей, школ, библиотек)...»²⁴.

Андрей Котлярчук утверждает (и с этим сложно не согласиться), что причиной секьюритизации и особой жестокости по отношению к саамам было то, что они жили близко от границы, были вооружены (охотники), вели кочевой образ жизни, следовательно их было сложно контролировать. Именно поэтому малочисленные субгруппы саамов, жившие в непосредственной близости от границы (фильман, аккала), полностью исчезли²⁵.

Все это действительно так, но зачем тогда было уничтожать книги и закрывать школы? Какую угрозу они представляли для безопасности границы? Значит дело не только в географии и образе жизни, но и в осуществлении целенаправленного культурного геноцида.

Очевидно, что вплоть до конца 1970-х гг. страх повторения репрессий стал одним из важнейших препятствий на пути сохранения и развития саамской культуры и идентичности.

Послевоенные трансформации. Политика «укрупнения»

В послевоенный период традиционная этническая территория саамов подверглась радикальной трансформации. Индустриализация и милитаризация региона повлекли за собой

23. Ibid. P. 47.

24. Ibid. P. 48.

25. Kotljarchuk A. Op. cit. P. 75.

массовый приток мигрантов. к концу 1970-х гг. численность населения по сравнению с концом XIX в. увеличилась более чем в 100 раз, а доля саамов составила всего 0,2%. На рубеже 1950–1960-х гг. было проведено так называемое «укрупнение» оленеводческих колхозов и их передача в государственную собственность — т. е. превращение в совхозы. Это повлекло за собой ликвидацию более 30 компактных гомогенных саамских поселений (в большинстве своем бывших *таллв сийт* или погостов) и их принудительное переселение в четыре большие совхозы, в которых они превратились в этническое меньшинство. Крупнейшим таким поселением стало Ловозеро, которое позднее стали называть неформальной «столицей советской Лапландии». «Укрупнение» означало почти полное разрушение традиционного образа жизни саамов²⁶. Многим саамам пришлось осваивать новые профессии, которые имели значительно меньший социальный статус по сравнению с оленеводами. Одновременно происходило отчуждение тех, кто работал в оленеводческих бригадах, с теми, кто постоянно проживал в совхозах. Обратной стороной этого процесса стала массовая алкоголизация, характерная и для многих других народов Севера России. Она повлекла за собой новые модели брачного поведения: саамы-мужчины, занятые в оленеводстве, всё чаще оставались холостыми, женщины предпочитали вступать в межэтнические браки.

Существенную роль в развитии русификации сыграли школы-интернаты, в которые принуждали отдавать детей. Вплоть до 1970-х гг. это были исключительно русскоязычные учебные заведения, в которых не было места для саамской культуры. Результатом стала потеря навыков ведения традиционного хозяйства, утрата языка, трансформация структуры питания и многое другое.

Национальное возрождение

В 1970-е годы отношение к саамскому языку со стороны власти изменилось. Определенную роль в этом сыграло то, что

26. Overland, Indra; Berg-Nordlie, Mikkel. Bridging Divides. Ethno-Political Leadership among the Russian Sámi. Berghahn Books, 2012. P. 36–38.

саамы оказались в фокусе идеологического противостояния Западу, где появлялись публикации о бедственном состоянии народа. По крайней мере в работах советских этнографов постоянно присутствовала тема противодействия «буржуазным фальсификаторам» этого вопроса. В 1976 году в Ловозерском интернате было начато преподавание саамского языка. Одновременно была создана исследовательская группа по развитию саамского языкознания и преподавания под руководством лингвиста Риммы Куруч. В 1982 году был издан саамский букварь, основанный на новом варианте саамского кириллического алфавита, стали публиковаться детские книги, а в 1985 году вышел основанный на кильдинском саамском языке первый саамско-русский словарь (Саамско-Русский словарь. Под ред. Куруч Р. Д. М.: Русский язык, 1985). Все это содействовало появлению саамской художественной литературы. Ещё в сер. 60-х гг. появились произведения на русском языке Аскольда Бажанова, а первая книга на саамском — сборник стихов Октябрины Вороновой — в 1989 г.²⁷ к концу 90-х гг. насчитывалось по меньшей мере шесть саамских писателей.

Саамский активизм

Всё это, в свою очередь, содействовало развитию саамского активизма. В 1980–1990-х годах появилось несколько общественных организаций, отстаивавших права саамов. Первой из них стала Ассоциация Кольских саамов, учредительная конференция которой прошла 3 сентября 1989 г. в Мурманске²⁸. Она стояла у истоков ряда других общественных объединений, включая Организацию саамских художников и мастеров «Чепесь самь», Национального культурного центра, Центра коренных народов Севера Мурманской области, Кольского саамского радио, Центра саамских знаний и др.

После падения «стального занавеса» значительно активизировались трансграничные контакты саамов, что содействовало появлению идеи организации кольского саамского

27. Воронова О. Ялла. Мурманск, 1989.

28. Общественная организация Мурманской области «Ассоциация кольских саамов». URL: <https://tinyurl.com/228x18ua>.

парламента, похожего на парламенты саамов в Финляндии, Швеции и Норвегии.

В декабре 2008 года состоялся Первый Съезд саамов, на нём было принято решение о создании представительного саамского органа, который бы работал при региональном правительстве. Он получил наименование Совет уполномоченных представителей саамов Мурманской области²⁹.

11–12 декабря 2010 года в Мурманске прошёл Второй Съезд саамов Мурманской области, который подтвердил решение о создании выборного представительного органа саамов «Куэллнэгк нёарк Сā мь Соббар» (Саамское собрание Кольского полуострова). 73 делегата Съезда избрали в него девять представителей сроком на четыре года³⁰.

Несмотря на то, что Парламент не был признан официально легитимным органом, развитие общественной активности саамов в целом привело к определенным изменениям в их жизни.

В 1994 г. в Ловозеро был создан Национальный культурный центр саамов. В 2003 г. он переехал в специально построенное здание. Центр играет большую роль в сохранении традиционных ремесел и фольклора. Ежегодно тут проводят Летние саамские игры, другие национальные праздники.

В 1999–2001 гг. был принят ряд федеральных законов, направленных на улучшение положения малочисленных коренных народов (О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации, Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации и О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации), действие которых распространилось

29. Саамский парламент на Кольском полуострове // Интернет-агентство BarentsObserver.com. 16 декабря 2008. URL: <https://tinyurl.com/29oysxqn>.

30. Обращение к представителям власти, Областной Думы, прессе, землякам от представительного выборного органа Куэллнэгкнёарк-СамьСоббар 20 октября 2011 года. URL: <https://tinyurl.com/26vk3uc9>.

и на саамов. В том числе они получили права на традиционные занятия (охоту и рыболовство), ведение традиционного образа жизни, право на замену воинской службы альтернативной, дополнительные субсидии, медицинскую помощь, на сохранение и развитие родного языка, традиций и культуры. В связи с этим, начиная с 2004 г., саамы получили возможность ведения общинного традиционного хозяйства, и было создано около 40 подобных объединений.

Однако на практике оказалось, что реализация этих законов натолкнулась на большие трудности. В первую очередь это касается права на контроль за использованием земель для традиционного хозяйства и определения их границ, права на возмещение убытков в результате ущерба исконной среде обитания и многое другое.

Важнейшие проблемы саамского сообщества

В настоящее время важнейшими проблемами, с которыми сталкиваются саамы можно считать следующие.

Сохранение идентичности, языка и культуры

Несмотря на все усилия активистов, эта проблема продолжает оставаться нерешённой. Исследования свидетельствуют о прогрессирующей русификации. Саамский язык в России находится под угрозой исчезновения. В первой половине 2000 г. около 50% саамов владели родным языком. По данным переписи 2020 г. этот показатель снизился до 16%. Еще меньше — 10,5% саамов использовали его в повседневной жизни³¹.

Полноценное образование на саамском языке отсутствует. После 2004 г., когда школа в Ловозере лишилась статуса национальной, язык преподаётся только в начальных классах в качестве факультатива и сократилось до одного часа в неделю. Курсы для детей и взрослых проводятся в ряде городов и сёл, однако они ориентированы только для начинающих, проводятся нерегулярно, не имеют достаточного финансирования. Учебные материалы морально устарели и не соответствуют

31. Национальный состав населения Российской Федерации. URL: <https://tinyurl.com/2apospvx>; <https://tinyurl.com/2xzc66pc>.

современным стандартам. В качестве отдельного предмета саамский изучается в Ловозерском профессиональном училище, Мурманском арктическом университете и специальных программах Института народов Севера РГПУ им. Герцена. Определенную угрозу сохранению языков российских саамов представляет влияние северо-саамского — распространенного среди саамов в Скандинавских странах. Популярность его среди саамской молодежи в России обусловлена возможностью получения стипендий для обучения в саамских учебных учреждениях на Западе³².

Депопуляция

На протяжении долгого времени численность российских саамов оставалась достаточно стабильной. В пределах территории современной Мурманской области она составляла около 1700 человек (1738 в 1897 г., 1769 — 2002, 1599 — 2010). Перепись 2020 г. фиксирует резкое снижение численности — на 14,75% до 1363 чел.³³ Необходимо отметить, что стремительная депопуляция в целом характерна для демографической ситуации в Мурманской области: с 1990 г. её население сократилось на 44,75% главным образом за счёт резкого оттока населения в другие регионы РФ. Подобная ситуация характерна и для Ловозерского района, в котором живет большая часть саамов — в нем население сократилось на 52%. Однако едва ли можно считать миграцию причиной сокращения численности саамов. В целом по Российской Федерации с 2010 по 2020 гг. их численность снизилась на 12,5%.

Исследования, проводившиеся в 2000-ых гг., показали экстремально высокий уровень (до 50%) смертности от так называемых «внешних причин» — т. е. от утопления и отравления, убийства и самоубийства. Этот показатель был существенно выше среднего по РФ. Исследователи связывают его прежде всего с высоким уровнем распространения алкоголизма и склонны трактовать не как частный случай «северного

32. Шеллер Э. Ситуация саамских языков в России // Наука и бизнес на Мурмане. 2010. № 2(69).

33. Национальный состав населения Российской Федерации.

алкоголизма», якобы генетически присущего малочисленным народам Севера, а с социальными факторами: распространением безработицы среди коренных северян, сложностями их адаптации к реалиям «техногенной цивилизации», исчезновением ряда элементов традиционных культур, ощущением безысходности и многими другими причинами, ведущими к негативным психологическим последствиям³⁴.

Агрессия РФ против Украины стала новым вызовом для саамов. Международный комитет коренных народов России определяет главную опасность для них — непосредственную смерть мужчин во время военных действий. По словам саамских активистов, потери их народа составляют уже до 3% взрослого населения³⁵. Мужчины малых народов чаще попадают на войну в связи с более высоким уровнем безработицы и низкими зарплатами на местах. Мурманская область попала в число регионов, из которых поступает наибольшее число контрактников.

Безработица

Безработица считается одной из важнейших проблем саамов. Хотя конкретные статистические данные отсутствуют, о значимости этой проблемы говорят достаточно много. Оленеводство, даже при условии возрождения общин, не гарантирует высокой прибыли. Другие возможности трудоустройства в сельской местности крайне ограничены. Туризм, развивавшийся в последние десятилетия в условиях военного времени, не имеет значительных перспектив. Опция рыболовства была утрачена ещё 30 лет назад. Традиционно оно было одним из основных занятий саамов. Однако в начале 90-х гг. саамский промысел лосося пришел в упадок. Совхозные рыболовецкие бригады были распущены, а права на рыбную ловлю в нескольких крупнейших реках были сданы в аренду иностранным

34. Кольские саамы в меняющемся мире / Под ред. А. И. Козлова, Д. В. Лисицына, М. А. Козловой. М., 2008. С. 78–85.

35. «Нас всего полторы тысячи в России осталось». Коренной малочисленный народ саамы и война // Север. Реалии. 24.09.2023. URL: <https://tinyurl.com/2ap5drn9>.

компаниям, занимающимся туризмом. В соответствии с законами 1999 — 2001 гг. саамам стали представлять квоты на рыбную ловлю. Однако получить их оказалось сложно, а размеры вызвали возмущение. В 2011 г. активисты саамского движения организовали ряд обращений и протестных акций по этому поводу³⁶.

Дискредитация и преследование активистов саамского движения

Лидеры общественного движения саамов неоднократно подвергались давлению и преследованиям со стороны властей и праворадикальных СМИ.

Летом 2012 г. на страницах интернет-портала Regnum была опубликована статья Д. Семушина «Истоки политизации „саамского вопроса“ в России», оскорбительная по форме по отношению к саамам в целом и к лидерам саамского движения и похожая на донос по содержанию³⁷.

Валентина Совкина — председатель Парламента кольских саамов — подверглась нападению в сентябре 2014 г., когда направлялась на всемирную конференцию коренных народов, проводившуюся в рамках Генеральной Ассамблеи ООН. Нападение было совершено в присутствии полицейских, которые позволили нападавшему скрыться. Кроме этого, автомобиль, на котором В. Совкина ехала в сторону Норвегии, несколько раз задерживался полицейскими по надуманным причинам³⁸.

Алесандр Слупачик — лидер Общественной организации саамов Мурманской области — подвергался давлению со стороны сотрудников ФСБ, начиная с 2021 г., включая «профилактические беседы», незаконные допросы и досмотр личных вещей. После того как в 2022 г. А. Слупачик заявил об антивоен-

36. Саамы по себе. Чем живет русская Лапландия // Коммерсант-Ъ. 11.11.2019. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/4133003>.

37. Семушин Д.М. Истоки политизации «саамского вопроса» в России // ИА Регнум. 15.08.2012. URL: <https://regnum.ru/news/1561288>.

38. Брицкая Т. Удержат любой ценой // Новая газета. 2014. № 107 (24 сентября).

ной позиции своей организации, давление усилилось, и он был вынужден эмигрировать³⁹.

Андрей Данилов — директор Фонда саамского наследия и развития — был задержан за якобы неповиновение распоряжению сотрудников полиции в августе 2021 г. Задержание произошло после того, как он оспорил в Конституционном суде региональные ограничения в преференциях для коренных народов. В марте 2022 г. А. Данилов также покинул Россию и обратился за политическим убежищем в Норвегии⁴⁰.

Летом 2020 г. в группе интернет-ресурсов мурманского телеканала «Арктик ТВ» была развернута массированная кампания по обвинению саамского движения в сепаратизме.

Экологические проблемы и угрозы

Одной из важнейших экологических проблем для сообщества саамов является глобальное потепление. Известно, что темпы увеличения среднегодовых температур в Арктике значительно выше (в 3–5 раз), чем в среднем на планете. Изменения климата в первую очередь затрагивают сферу традиционных занятий саамов — оленеводство. Проблема состоит в том, что в результате участвовавших зимних оттепелей поверхность снега покрывается слоем льда, и это создает препятствие для питания оленей. Их копыта приспособлены только для разгребания сухого снега. Кроме этого, если снег выпадает рано, а земля не успевает остыть, под его покровом возникает плесень, что ухудшает качество основного зимнего корма — ягеля. Не меньшую опасность для оленей представляют участвовавшие летние волны нехарактерно высоких температур, к которым олени абсолютно не приспособлены — у них отсутствуют потовые железы. В Финляндии оленеводы переходят на заготовку кормов для оленей для зимнего периода.

Для многих регионов Мурманской области характерен высокий уровень загрязнения воздуха и воды выбросами гор-

39. Представитель российских саамов просит убежища в Норвегии // The Barents Observer. 22.12.2023.

40. Саамский активист Андрей Данилов покинул Россию // Север. Реалии. 02.03.2022. URL: <https://tinyurl.com/2djvdcnw>.

нодобывающих и металлургических предприятий. Проблема усугубляется тем, что природная среда субарктического региона обладает значительно меньшими адаптивными ресурсами. Это же касается и человеческого организма — низкие температуры воздуха минимум в пять раз усиливают воздействие вредных эффектов токсичных веществ, даже если они присутствуют в концентрации, официально не превышающей установленных предельно допустимых значений. Исследователи отмечают, что воздействие высокотоксичных соединений может разрушать эндокринную систему, увеличивать частоту врожденных пороков развития. Также имеются научно подтвержденные факты, что, например, у коренных народов, проживающих в Арктическом регионе, наблюдается резкое изменение соотношения полов у новорожденных детей — рождается до двух с половиной раз больше девочек.

Более 70 % всех выбросов загрязняющих веществ приходится на комбинаты «Североникель» и «Печенганикель», входящие в состав ГМК «Норильский Никель», Кандалакшский алюминиевый завод, предприятия черной металлургии в Оленегорске и Ковдоре, предприятия по производству апатитового и нефелинового концентрата для производства минеральных удобрений в Кировске и Апатитах.

Мурманская область в большей степени, чем другие регионы России, подвержена потенциальной опасности радиоактивного загрязнения. На территории области находится более 200 ядерных реакторов, четыре из которых принадлежат Кольской атомной станции, значительное количество отработанного ядерного топлива, твердых и жидких радиоактивных отходов.

Новую экологическую угрозу непосредственно территории компактного проживания саамов несет строительство в ближайшие годы в Ловозерском районе двух предприятий по добыче лития. Это Колмозерское (оно содержит 19% российских запасов этого металла) и Полмостундровское месторождения. Известно, что добыча лития относится к числу наиболее опасных с экологической точки зрения производств. Кроме

этого, на территории Ловозерского района намечено развивать добычу платины и палладия⁴¹.

Угрозы культурному наследию

Существуют угрозы разрушения природных ландшафтов, играющих важную роль в культурном наследии саамов. Речь идет о Сейдозере, имеющем сакральное значение для саамов. Согласно их представлениям, в камнях на берегу озера живут души умерших шаманов. В последние десятилетия Сейдозеро стало местом туристического паломничества в связи с псевдонаучными гипотезами, что оно является местом существования гиперборейской цивилизации, центром паранормальных явлений, «местом силы» и т. п. Сам по себе неконтролируемый поток туристов нарушает сакральную значимость Сейдозера в глазах саамов⁴².

Видение «иного будущего» для саамов

Не вызывает сомнения, что при наличии богатейших ископаемых и биоресурсов саамы могли быть сегодня одним из самых благополучных народов земли. Для сравнения можно привести пример гренландских инуитов, экономика которых основана на эксплуатации почти исключительно природных рыбных ресурсов, чей ВВП на душу населения в 2020 г. составил 54,7 тыс. долларов. Бедственное положение кольских саамов — исключительно результат политики советских и российских элит по отношению к ним и всем коренным малочисленным народам.

Необходима разработка программы комплексной ревитализации саамского народа.

Безоговорочным базовым принципом такой программы должна быть «позитивная дискриминация» саамского народа — то есть представление ему дополнительных по сравнению с другими группами населения условий и ресурсов, необходимых для восстановления в качестве полноценной этнической общности. Этот принцип был заложен в законах о малочислен-

41. «Нас всего полторы тысячи в России осталось».

42. Сейдозеро: тайна природы или древних гиперборейцев? // Заброска. 18.05.2013. URL: <https://tinyurl.com/25t4pvnq>.

ных коренных народах, принятых в 1999–2001 гг. Парадоксально, что сегодня он оспаривается не только представителями шовинистически настроенных кругов, но и профессиональными этнологами, которые в российской и советской традиции, как правило, выступали с позиций адвокати́рования прав малочисленных малых народов.

Существует по меньшей мере два условия для разработки и реализации программы ревитализации:

- создание представительных политических структур саамов;
- создание полноценного образования на саамском языке.

В этом отношении особое значение имеет изучение опыта ревитализации саамов в Финляндии, Норвегии и Швеции. Необходимо сразу подчеркнуть, что он далеко не безупречен и не является предметом простого копирования. В этих странах, особенно в Норвегии, саамы долгое время оставались народом «второго сорта» и подвергались интенсивной ассимиляции. Поэтому ценен будет опыт успешных социальных трансформаций других малочисленных народов, включая упомянутых выше инуитов.

Опыт социальной мобилизации и создания органов политического представительства

В истории Скандинавских стран в первую очередь интересен опыт социальной мобилизации и создания органов политического представительства саамов. Речь идёт о создании саамских парламентов в Финляндии, Швеции и Норвегии, а также международного саамского союза. Истоки политической мобилизации саамов относятся к началу XX в. — в 1917 г. в Тронхейме был проведен первый съезд, на котором обсуждались вопросы объединения и трансграничного сотрудничества. Активизация саамского движения произошла после окончания Второй мировой войны. В 1956 г. был создан Союз саамов⁴³.

43. Рантала, Лейф. Из истории саамского общественно-политического движения в XX в. URL: <http://www.suri.ee/r/sami/rantala.html>.

А первый саамский парламент начал функционировать в Финляндии в 1973 г. Это единственный орган, который уполномочен выражать мнение саамского меньшинства. Он принимает решения в сфере образования, культуры, языка, социального и медицинского обслуживания. На решение этих вопросов ежегодно выделяется около 2 млн евро. Выборы проводятся раз в четыре года. Участие может принять любой гражданин Финляндии, считающий себя саамом и имеющий возможность подтвердить это документально. В 2019 г. в списки избирателей было внесено более 12 тыс. чел.⁴⁴

Создание саамского парламента в Норвегии было связано с масштабными протестами против строительства электростанции на севере страны в регионе, населенном саамами. Оно предусматривало создание водохранилища и снос саамской деревни Мазе. Протесты актуализировали проблемы положения саамского меньшинства в целом, его социальный статус, сохранение языка и культуры. В результате созданный комитет по правам саамов добился внесения изменений в конституцию и принятия закона о саамах. В 1989 г. прошли выборы и началась работа саамского парламента. В компетенцию парламента входит представление политических интересов народа, управление Фондом развития, ответственность за сохранение языка, культуры, наследия, разработка учебных пособий и т. п. Бюджет саамского парламента Норвегии составляет сумму, эквивалентную 35 млн евро в год. В выборах в парламент принимают участие ведущие политические партии Норвегии⁴⁵.

Саамский парламент в Швеции начал работу в 1993 г. Он позиционируется как выборный представительный орган культурного самоуправления саамов. Кроме традиционных вопросов сохранения и развития культуры и языка он занимается также традиционным хозяйством, главным образом —

44. Court: No new Sámi parliament election in Finland. URL: <https://yle.fi/a/3-8596416>.

45. About the Sámi Parliament. The Sámi Parliament is democratically elected by and among the Sámi. URL: <https://sametinget.no/about-the-sami-parliament/>.

оленоводством. В списки избирателей внесено более 8 тыс. чел. Бюджет составляет сумму, эквивалентную 8 млн евро⁴⁶.

Как известно, в России попытки создания саамского парламента по образцу Скандинавских стран не нашли понимания со стороны властей. Однако сам факт такой активности является вкладом в политический капитал кольских саамов и точкой отсчёта создания представительного органа в будущей демократической России.

Опыт создания систем саамского образования

Не менее интересен опыт ревитализации саамской культуры и языка, и, прежде всего, учебных заведений. В Финляндии преподавание саамского языка как предмета в школах относится ко второй половине XVIII в., а с сер. 1970-х начала функционировать школа с преподаванием на саамском. Особенноностью финской системы образования является то, что изучать саамский язык можно в любом месте, в том числе за пределами компактного проживания саамов. В самой этой зоне обучение может проходить в саамских и финских классах. В саамские классы направляют как активных, так и пассивных носителей языка. Кроме этого, в Финляндии действует Институт саамского образования, который представляет 2-х годичное профессиональное обучение на саамском языке в сфере охраны окружающей среды, традиционным ремеслам, социальной работе, информационным технологиям, бизнесу и управлению, индустрии туризма, гостиничному и ресторанному бизнесу⁴⁷. Программы по изучению саамского языка и культуры предлагают Лапландский университет, а также университеты Хельсинки и Оулу. При этом последний выполняет функцию головного в решении национальных задач по сохранению, изучению и преподаванию саамских языка и культуры.

В Финляндии была разработана чрезвычайно успешная методика изучения саамского в так называемых «языковых гнёздах» путём «погружения» дошкольников в безопасную, домашнюю среду для общения с носителями языка, часто

46. Sametinget. URL: <https://www.sametinget.se/sametinget>.

47. Institute of Sami Education. URL: <https://www.sogsakk.fi/en>.

пожилого возраста. В результате значительно выросло количество молодежи, способной не только общаться на саамском с родственниками, но и между собой.

Наиболее продвинутой в сфере саамского образования считается Норвегия, в которой существует не только развитая инклюзивная система школьного саамского образования, но и создан единственный на настоящее время Саамский университет прикладных наук в Каутокейно. Саамский язык тут является основным языком преподавания, исследований и самого управления университета. Он был основан в 1989 г. и предлагает программы подготовки в сфере педагогики, журналистики, языка и литературы, традиционного ремесла и искусства. В штате университета состоит более 50 преподавателей, обучается до 270 студентов из всех стран, где живут саамы⁴⁸.

Как известно, в Российской Федерации в настоящее время обучение на саамском языке практически отсутствует. Однако это не означает, что его не возможно создать. Методика «языковых гнёзд» позволяет достаточно быстро решить проблему «разрыва поколений», сформировать функциональные языковые навыки. На этой основе вполне возможно создание школы с саамским языком обучения. Это проложит путь к формированию новой генерации саамской политической и культурной элиты, которая сможет самостоятельно определить и выразить, что на самом деле требуется её народу для нормального существования.

DOI: 10.55167/20b863cccd3e

48. Sami University of Applied Sciences in Kautokeino. URL: <https://www.samas.no/>.

ЛЕКЦИИ СВОБОДНОГО УНИВЕРСИТЕТА

«Palladium» публикует расшифровки публичных лекций, которые профессора университета и приглашенные спикеры читают студентам Свободного университета. Видео лекций доступно в канале университета на YouTube: https://www.youtube.com/@free_university.

Кто ведет священную войну в XXI веке?

Протоиерей Андрей Кордошкин,
бакалавр Оксфордского университета, магистр универ-
ситета Лондона, PhD Даремского университета, докто-
рант Геттингенского университета

Я думаю, что последние два с лишним года каждый из нас ищет или, может быть, в той или иной мере находит для себя способы как-то справиться с тем, что происходит с их страной. И, по крайней мере, для меня одним из этих способов было усилие на протяжении последних месяцев понять и проанализировать причины российско-украинской войны. И сегодня я хотел бы немножко с вами поговорить о том, можно ли считать — и в каком смысле можно считать — эту войну священной. Почему таким образом она представляется, какие цели при этом ставятся и, собственно говоря, какова религиозная идеология, в свете которой эта война объявляется священной.

Я думаю, что скажу буквально несколько слов очень кратко об отношении в древней церкви христиан к воинскому служению и более широко — к войне. Мы постараемся определить, что такое священная война и затем рассмотрим несколько важных текстов и идеологических концепций, которые используются для того, чтобы эту войну представить как священную.

Если мы с вами обратимся к первому христианским поколениям, по крайней мере до императора Константина, для того, чтобы понять, почувствовать, как христиане относились к воинскому служению, к войне, то, конечно, мы не найдем какого-то однозначного ответа. Думаю, что вне зависимости от того, занимаем ли мы какую-то радикальную пацифистскую позицию или иную, мы и в том, и в другом случае найдем для себя подтверждение среди наших единомышленников, которые жили в эти первые христианские поколения.

Конечно, одно из тех отношений, которое было сформулировано, это отношение радикального пацифизма. Но

напомню, что слово пацифизм вообще-то имеет евангельское происхождение. Собственно говоря, в Евангелии фраза «блаженные миротворцы», *pacifici*, собственно говоря, это и есть латинский перевод этого слова. Поэтому в каких-то источниках, например, в апостольском предании (это очень древний текст, составленный не позже III века) говорится: «оглашаемый или христианин, желающие стать воинами, да будут отвержены, потому что они презрели Бога».

Или, например, в более позднем тексте, в 14 каноне Ипполита, говорится: «не должно быть христианину в армии, за исключением случая, когда его принуждают взять меч в руки. В таком случае пусть он не берет на себя греха пролития крови, но если кровь прольется, пусть он будет отстранен от таинств, чтобы хотя бы через наказание, слезы и стенания очиститься».

Таких высказываний довольно много, например, тоже в жизни святого Мартина Турского, всеми любимого французского святого, говорится о том, как он, уже будучи солдатом и приняв христианство, говорит о том, что «Христос не должен давать воину своему никакой иной победы, кроме как подчинение врагов бескровным путем».

Но при всем при этом зачастую мы встречаем отношения достаточно нейтральные, где о воинском служении говорится как о чем-то, что в общем-то не хуже любого другого человеческого занятия и никаким образом не препятствует, не входит в противоречие с христианской верой, с пребыванием человека в Церкви, и, например, у святителя Афанасия Александрийского (III–IV век) мы находим совершенно другую оценку службы в армии и войне. Например, он пишет: «к разным случаям жизни имеем разный подход в зависимости от конкретных обстоятельств, например, непозволительно убивать, но убивать врагов на бране и законно, и достойно похвалы. Великих почестей сподобляются воины доблестные в бою и воздвигаются им столпы, возвещающие превосходные их деяния. Таким образом одно и то же, смотря по времени и по обстоятельствам непозволительно, а в других благих обстоятельствах допускается и позволяется».

Другими словами, мы видим здесь два принципиально разные подхода. Первый заключается в том, что заповедь

«Не убий!» носит абсолютный характер и ни в каких обстоятельствах она не может быть нарушена, а другой подход заключается в том, что бывают обстоятельства, в которых эта заповедь может или даже должна быть нарушена, и на эту тему больше всего размышлял Блаженный Августин.

Блаженный Августин был своим формированием обязан во многом своему учителю, Амбвосию Медиаланскому. Он был, безусловно, в своем мировоззрении христианином, с одной стороны, а с другой стороны, это был человек римской культуры, римского воспитания, и для него очень важно было найти синтез между его верой и традиционными римскими представлениями, в частности, о справедливости и мире. Поэтому его, наверное, можно считать, по сути, если не основателем, то, по крайней мере, ключевой фигурой в возникновении принципа так называемой «справедливой войны». Он говорит о том, что война — безусловное зло, а мир — естественное, богом данное состояние, но при этом война может быть справедливой при соблюдении некоторых условий. Например, война объявляется властью, которая является законной, она является последним прибежищем, когда никакие другие меры уже не работают, и, в конечном итоге, война справедливая восстанавливает справедливость и мир, который без войны, без военных действий достигнуть невозможно.

После Блаженного Августина, который в большей степени принадлежит западному христианскому миру, чем восточному, хотя мы почитаем его как святого, нужно сказать, что в православном богословии, в святоотеческой традиции тема богословского осмысления войны особо никого не интересовала. По крайней мере, мне в православном святоотеческом корпусе за последние полторы тысячи лет не приходит на ум ни одного произведения, которое было бы посвящено богословскому анализу войны.

В Византии, безусловно, существовала армия, которая занималась тем же самым, чем занимается любая армия в любом государстве, но какому-то глубокому богословскому анализу все это не подвергалось. Поэтому, когда мы сейчас говорим о священной войне, мы говорим о чем-то достаточно новом. Я бы даже сказал, что мы говорим о чем-то, что является

вызовом для православной традиции, и если мы зададим себе вопрос, а что такое не просто справедливая война, а именно священная война?

Вот у меня в руках книга, которая так и называется «Sanctified Violence: Holy War in World History», довольно краткий, но достаточно полный обзор священной войны в мировой истории. Авторы этой книги определяют священную войну как освященное насилие, sanctified violence, служение божеству и религиозной идеологии. Они предлагают пять критериев для определения войны как священной.

Во-первых, это война, которая ведется по религиозным причинам, в то время как справедливая война продиктована моральными и политическими причинами. Во-вторых, если справедливая война санкционируется политической властью, то священная война требует санкций фактически от божества через политическую власть. В-третьих, участники священной войны воспринимают ее как борьбу между святым воинством и демоническим воинствами. В-четвертых, настроение воинов, участников священной войны — это такое религиозное рвение, в котором они выполняют божественную волю, а не просто выбирают меньшее из двух зол, что характерно для справедливой войны. И, наконец, последний пятый признак: в священной войне воин ожидает духовные награды или даже претендует на мученическую смерть, если он погибнет в бою.

Разберёмся, как российско-украинская война соотносится с определением священной войны по внешним критериям. Но прежде чем продолжить, я хотел бы привести небольшой отрывок из «Наказа» Всемирного русского народного собора, опубликованного в 2024 году. Несколько слов о самом соборе: это не просто внутрицерковный орган, а общественно-политическая церковная площадка, на которой представлены церковная, политическая и военная элиты России. В этом смысле, мне кажется, что собор претендует на роль не только голоса церкви, но и симфонического голоса церкви и государства, что придаёт ему большую значимость по сравнению с церковными соборами. Итак, читаем:

С духовно-нравственной точки зрения, специальная военная операция является священной войной, в которой Россия и ее

народ, защищая единое духовное пространство Святой Руси, выполняют миссию удерживающего, защищающего мир от натиска глобализма и победы павшего в сатанизм Запада. Россия является создателем, опорой и защитником русского мира. Границы русского мира, как духовного и культурно-цивилизационного феномена, существенно шире государственных границ как нынешней Российской Федерации, так и большой исторической России. Наряду с рассеянными по всему миру представителями русского кумена, русский мир включает в себя всех, для кого русская традиция, святынь русской цивилизации и великая русская культура (внимание!) являются высшей ценностью и смыслом жизни. Высший смысл существования России, созданного ею русского мира, их духовная миссия заключается в том, чтобы быть всемирным удерживающим, защищающим мир от зла. Историческая миссия заключается в том, чтобы раз за разом обрушивать попытки установления в мире универсальной гегемонии, попытки починить человечество единому злему началу.

Итак, здесь присутствуют две ключевые концепции, которые играют решающую роль в представлении этой войны как священной. Первая из них — это концепция русского мира. Концепция русского мира важна прежде всего потому, что позволяет представить нападение как защиту. С точки зрения людей, поддерживающих военные действия, нападения России на Украину вообще не было. Они искренне верят в это, так же как и в то, что самой Украины не существует. Для них это русский мир, который защищает себя на территории нынешней Украины. Что такое русский мир? Главное в понимании русского мира заключается в том, что его носители не обязаны исповедовать православие. Русский мир ограничен территориями России, Украины и Беларуси, иногда также включает Молдову, а с другой стороны — он не имеет географических границ. По мнению исследовательницы Марлены Ларуэль, его существование и границы напрямую зависят от того, как сами носители идеи русского мира понимают и определяют их. Иными словами, русский мир существует не только как данность, но и как заданность. То есть то, что мы понимаем под русским миром, таковым и является.

Если говорить об эволюции понятия русского мира, то можно выделить три главных этапа. Первый — это конец 1990-х годов, когда доктрина русского мира только создавалась. Изначально она воспринималась как нечто безобидное. Нужно вспомнить имена Петра Щедровицкого и покойного Глеба Павловского. Они задумывали понятие русского мира как ответ на вопрос об идентичности русского человека после крушения Советского Союза. Они считали, что русский мира — способ для русских говорить о самих себе вне меняющихся политических границ. По их мнению, эпоха национальных государств уходит в прошлое, и русский мир должен возглавить этот процесс. Они полагали, что самоощущение людей, которые видят себя частью русского мира, является единственной альтернативой идентичности, основанной на стыде и фрустрации, которые испытывали многие, особенно представители старшего поколения, после падения Советского Союза. Поэтому изначально это, на мой взгляд, было искусственное, но достаточно безобидное понятие. Пока оно не было взято в оборот Кремлем.

Здесь стоит вспомнить имя Владислава Суркова. Причина, по которой эта концепция стала столь востребованной, может быть, связана с сюжетом, в котором Сурков рассказывает о своем первом стартапе в подростковом возрасте, когда он продавал порнографические изображения в школе. Когда он об этом рассказывал, то в шутку сказал, что «с тех пор я продаю волнующие образы». Русский мир — это, безусловно, такой волнующий образ. Он взывает скорее к эмоциям, чем к разуму. Эмоции, которые он провоцирует, это прежде всего ощущение величия и сопричастности. Сурков в одном из интервью говорил о том, что концепцию русского мира взяли в оборот, потому что она отражает, как он говорит, нашу потребность расширяться. В одной из его статей, опубликованных около 2014 года, он говорит о том, что России тесно, скучно и неловко в нынешних границах. Поэтому миролюбивое утверждение архитекторов русского мира о том, что политические границы вообще относительно и могут скоро исчезнуть в истории, сослужило дурную службу. С началом войны официальные границы действительно стали относительными, но уже совсем не в том смысле, который имели в виду создатели доктрины,

Щедровицкий и Павловский. Так происходит, — и это главное слово для нашей сегодняшней беседы, — *сакрализация* русского мира. Русский мир уже представляется не просто неким национальным общественным объединением, как, например, в Испании, где есть понятие *hispanidad*, то есть испаноязычный мир, испаноязычная культура. Но русский мир — это не просто одна из культур, это, безусловно, превосходящая единица.

А почему? Чем она лучше? Во-первых, она идентифицируется со Святой Русью. Подробно мы сейчас не будем говорить о понятии Святой Руси, но нужно отметить, что понятие Святой Руси фактически идентифицируется с фактически общественно-политической структурой, от лица которой говорят совершенно определенные люди. И в этом смысле, конечно, нынешнее прочтение доктрины русского мира очень сильно отличается, потому что, если ее архитекторы задумывали, что люди сами определяют, принадлежат они к русскому миру или не принадлежат, то теперь уже конкретные люди в Кремле решают, кто к нему принадлежит, а кто нет. Кроме того, эта духовно превосходящая единица имеет сверхъестественное мистическое происхождение, будучи рожденной во времена крещения князя Владимира в Херсонесе (которое, по всей видимости, было вообще не в Херсонесе, а в Киеве, но сейчас мы не будем в этом подробно останавливаться). И ещё — то, что делает русский мир священным, сакральным понятием, — это связь с так называемыми традиционными ценностями, хранителем которых объявляется русский мир и, соответственно, российское государство.

Это понятие в последнее время, как вы знаете, может быть лучше меня, стало центральным для наших государственных и церковных спикеров, и оно закреплено законодательно. А в чем сакральность? В том, что, как говорил патриарх Кирилл, традиционные ценности, в отличие от западных либеральных ценностей, это те ценности, которые вложены в человека богом при творении, то есть имеют священное происхождение. Те люди, которые считают себя рупорами этих традиционных семейных ценностей, совершенно необязательно думают, что нужно эти нормы прилагать к самим себе и своей семейной жизни.

Зачем, собственно говоря, придумана была эта концепция? Затем, что при отсутствии реальной политической конкуренции в государстве, которое можно назвать авторитарным или тоталитарным, формальных выборов для утверждения легитимности власти недостаточно. Тем более, чтобы утверждать ее сакральный характер. Поэтому власти себя самопровозглашают хранителями русского мира, который они сами же и придумали. И, поскольку русский мир связан с пресловутыми традиционными ценностями, которые тоже священные по своей природе, то таким образом легитимизируется и сакрализуется и сама власть в собственных глазах и в глазах своих сограждан, и, естественно, война, которую эта власть ведет.

Есть еще очень интересное, считайте, что это совпадение. Икона Святой Троицы, которая была написана Андреем Рублевым и которая была не так давно перенесена из Третьяковской галереи в Троице-Сергиеву Лавру, буквально в то же время, на одном из заседаний Всемирного русского народного собора в Крыму было предложено законодательно закрепить тезис о триединстве русского мира и русского народа, имея в виду украинский, белорусский и русский народ. Не думаю, что это совпадение, потому что вообще само слово *триединый* раньше, кроме как Святой Троицы, на моей памяти никак не употреблялось. Пионером в этом смысле была, кажется, уже сколько-то лет назад Наталья Поклонская, которая рассказала, что Россия, Украина и Белоруссия как Святая Троица, и никто этого не сможет изменить. И, например, согласно пророчеству, по словам одного из зет-проповедников епископа Питирима Творогова, взирая на образ Святой Троицы, три братских народа должны объединиться, прежде чем вступить в глобальное противостояние с объединенными сатанинскими силами. Другими словами, доктрина русского мира сакрализуется через ее соотношение с Пресвятой Троицей. Но с точки зрения христианского богословия происходит колоссальная подмена, потому что образ Троицы, написанный Рублевым оказывается уже не окном в вечность, но зеркалом, в котором самопровозглашенный Третий Рим, народ-богоносец, наблюдает собственное божественное происхождение, сверхъестественную природу и утверждает свое преимущество.

Следующее понятие, которое есть в приведенном выше документе, которое мы сейчас попытаемся понять, — «удерживающий». «Удерживающий» — это прямая отсылка к Посланию апостола Павла к фессалоникийцам, где он говорит: «ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь» (2 Фес. 2:6–7). По-гречески «удерживающий» — это *κατέχων*, катехон. Те из вас, кто внимательно следит за творчеством Дугина или каналом Царьград, это слово должно быть знакомо. Апостол Павел говорит о всесилии, которое препятствует пришествию в мир антихриста. По крайней мере, так его слова принято понимать. Что хочет сказать апостол Павел? Блаженный Августин, пытаясь толковать это послание апостола Павла, говорит, что не понимает, что апостол Павел хотел сказать. Но в общем и целом в истории христианства есть две такие магистральные линии объяснения того, что такое катехон, удерживающая сила. Первое толкование: это вера в то, что есть некая духовная сила, святой дух, проповедь Евангелия или просто божьи действия, божья благодать в мире, которые препятствуют приходу в мир антихриста. Но есть и традиция понимать это так, что это некая земная власть, земные структуры, которые пришествие в мир антихриста останавливают. По крайней мере, святитель Иоанн Золотоуст знаком с обоими толкованиями, но склоняется к тому, что именно империя является катехоном и удерживающей силой. Соответственно, наши нынешние идеологи, поскольку они считают, что, поскольку с из точки зрения, Россия является Третьим Римом и преемником Римской империи, то она и является катехоном.

Еще в предреволюционную эпоху некоторые, как, например, Сергей Нилус, известный своими публикациями так называемых «Протоколов сионских мудрецов», считал, что православная российская монархия является этим катехоном. Это то понимание, которое во многом сохранялось в консервативной русской эмиграции. Но уже тогда был вопрос, что делать, если монархии российской уже нет? Кто тогда является катехоном и что спасает мир от пришествия антихриста? В ответ на это эти люди говорили, что, в общем-то, ничто. Уже нет никакой силы, и вот уже мир стоит прямо на пороге пришествия анти-

христа, поэтому апокалиптические настроения в консервативной части русской эмиграции были довольно сильны. Причем не только среди русских, но и среди тех, кто принял православие, например, так считал отец Серафим Роуз. Хотя, конечно, не все это мировоззрение разделяли.

Эта концепция вернулась в Россию после падения Советского Союза, озвучивалась, в частности, митрополитом Иоанном Снычевым в контексте мировой конспирологии, заговора евреев, масонов и так далее. Очень легко предположить, что вот эта концепция существовала в таком виде до революции, потом в эмиграции и вернулась в Россию. Но это не совсем так. Потому что традиционная консервативная православная эмиграция была настроена крайне антисоветски. Она не то, чтобы не искала какой-то сакрализации советского строя, но наоборот, была настроена к нему прямо враждебно, понимая его абсолютно антихристианскую природу. А если мы посмотрим на нынешних идеологов катехона, то мы увидим совсем другую картину. Например, Сергей Кургинян, известный политолог и частый гость на телевидении, говорит, что Россия есть удерживатель, но функция катехона не только в том, чтобы предотвратить глобальный апокалипсис, но и в том числе, чтобы фактически отмотать назад локальный апокалипсис, то есть распад СССР. И в 2014 году он сказал, что коммунизм — это одна из катехонических ипостасий России и пора бы это признать, прежде всего, нашему официальному православию, потому что это очень сильно продвинуло бы вперед великое дело диалога между православием и коммунизмом. И после этого он еще не раз говорил, что Советский Союз во время войны с фашизмом тоже был катехоном, и что мы ждем этого признания, в том числе от официальных православных кругов. Кургинян говорит от лица, по всей видимости, власти. И его голос был услышан, поэтому среди нынешних теоретиков и практиков катехона катехоном полагается не монархия православная, а российское государство как таковое. Поэтому и Константин Малафеев, и многие другие готовы ставить значок плюс перед именем Сталина и тоже объявлять его фигуру катехонической. Понятие катехона стало абсолютно секулярным, и фактически уже не нужно быть христианином, и вообще не нужно быть

верующим человеком для того, чтобы исповедовать, что Россия является катехоном.

А откуда всё это появилось? Откуда растут ноги у этой концепции в её секулярном виде? Тут нет никакого секрета. Это Дугин вычитал у национал-социалистического мыслителя Карла Шмитта, которым он увлекается достаточно давно, он ссылался на него ещё в 1990-е годы, и это понятие секулярного катехона вместе с другими понятиями, например, противопоставления между друзьями и врагами как основы политической жизни, его концепция суверенитета («суверенен тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении»), это вполне то, что повторяет Дугин, когда говорит, что суверенное государство делает то, что хочет, и суверенитет упраздняет идею международного права. Вот это такой эшелон концепций, который фактически импортируется в современную Россию из национал-социалистической Германии.

И есть ещё нечто очень важное, что позволяет представить эту войну именно как священную, — отношение войны и святости. С одной стороны, представление о том, что святые воюют на нашей стороне против тех, кто воюет против нас, а с другой стороны, что те, кто воюет, собственно говоря, есть святые. Конечно, на эту войну святых мобилизуют, они призываются на фронт как участники боевых действий. Самые первые в этом списке — те, кто сами были воинами: Георгий Победоносец, Александр Невский. И святые вынуждены подчиняться приказам, как и прочие граждане страны, и могут назначаться на ответственные военные должности. Например, князь Андрей Боголюбский назначен покровителем войск радиационной, химической и биологической защиты, а, например, Иосиф Волоцкий — покровителем войск материального и технического обеспечения. Если говорить о других святых, то, например, трудно в истории русской церкви найти какой-то более миролюбивый образ святого, чем образ преподобного Серафима Саровского, но и он оказывается мобилизованным. Александр Проханов пишет о ядерных лабораториях, которые в советское время были устроены в его монастыре в Сарове. И вот преподобный Серафим, не покидая свою разгромленную обитель, незримо вдохновлял самозабвенных ученых, торопил

их, и они успели создать советское ядерное оружие, предупредили его появлением вспышку последнего часа. И ему вторит сам Патриарх Кирилл: «по неизреченному божьему промыслу это оружие создавалось в обителе преподобного Серафима. Благодаря этой силе Россия осталась независимой и свободной». Сейчас даже возник термин «атомное православие». Исследователь Дмитрий Адамский написал об этом подробную книжку. Термин возник, поскольку есть запрос на милитаризацию церкви, соответственно, возникают новые фигуры в очереди на канонизацию. Это прежде всего фигура Суворова. Ни в девятнадцатом, ни в двадцатом веке ни о каком народном почитании Суворова как святого не было и речи. Более того, еще лет пятнадцать назад какие-то спонтанные идеи о его канонизации появлялись, но речи не было в комиссии по канонизации Русской Православной Церкви о том, чтобы он был прославлен как святой. Но вот сейчас положение дел меняется, фактически не скрывается, что его канонизация инициирована министерством обороны, и на одном из заседаний Священного Синода было принято решение о том, чтобы вернуться к вопросу о его канонизации.

С другой стороны мы очень часто слышим о том, что фактически стирается разница между героизмом и святостью. Когда патриарх Кирилл был в больнице, где были раненые солдаты и офицеры, он сказал, «если кто-то, движимый чувством долга, необходимостью исполнить присягу, остается верным своему призванию и погибает при исполнении воинского долга, то он, несомненно, совершает деяние, равносильное жертве. Он себя приносит в жертву за других. И поэтому верим, что эта жертва смыкает все грехи, которые человек совершил». Это достаточно новое для православия учение, но оно распространилось быстро. И вот, например, архиепископ Сыктывкарский Питирим говорит: «воины испокон веков, несмотря на то, где они воюют, в Сирии, в Афганистане или на Украине — не имеет значения, все они являются святыми. И если идут, соответственно, уставу воинской инженерии, воинской науки». Митрополит Мурманский Митрофан заявил, что погибающий на фронте становится угодником Божиим, который будет заботиться о своей семье и потомстве. Когда мы говорим о тождестве героизма и свято-

сти, происходит абсолютно то же самое. Тот же самый нарратив транслируется в современном российском исламе. Например, Апти Аллаудинов, командир подразделения «Ахмат», обращаясь к матерям российских военнослужащих, говорит: «если ты умрешь, защищая свое Отечество, свою веру в Бога, то ты попадешь в рай, что может быть лучше для человека, чем рай на пути к Всевышнему. Ничего». Будут ли в данном случае гурии в раю ублажать православных воинов вместе с мусульманскими, не уточняется, равно как судьба в вечности тех, кто защищает свое Отечество с другой стороны фронта.

В этом, в принципе, нет ничего нового. Но это новое для православного богословия. С одной стороны, мы можем вспомнить папу Урбана, который перед началом крестного похода на Святую Землю говорил о том, что будут прощены грехи тем, кто погибнет во время похода. С другой стороны, это идеи, очень часто звучавшие в нацистской Германии. Например, епископ Мюнстера фон Галлен несколько раз до конца войны говорил о том, что немецкие солдаты, которые умирают за свою страну в время войны, то их гибель приравнивается к мученической.

Конечно, есть и параллель с исламом, потому что мы помним, что в исламе слово «шахид» буквально означает «свидетель». Как и в греческом, слово «мартирос» (мученик) тоже означает «свидетель». Когда погибла палестинская девушка-самоубийца, то один из лидеров Хамаса сказал, что «недостаточно назвать ее героем. Назвать ее героем не передает всей правды. Эта женщина оставила мужа и детей, чтобы завоевать рай». То есть, в глазах почитателей палестинские террористы и самоубийцы погибают не только за веру, но и за народ, за свою землю, а поскольку земля священная, на ней стоит мечеть Аль-Акса, то, соответственно, это война священная.

Другими словами, если страна наша (или не наша) воспринимается как священная, то тогда грань между священным и секулярным стирается, а национальный герой становится мучеником. И в свете этого симпатия наших российских «патриотов» к Хамасу становится понятнее. И идея Путина о том, что православие ближе к исламу, чем к католицизму, становится тоже яснее, потому что ведь в обоих случаях, как известно, мы умрем как мученики, а они просто сдохнут.

Итак, несколько выводов.

Когда мы произносим, например, слово *holy war* в Англии, или в Америке, или где-то в Европе, то у людей в принципе возникают крестовые походы, а вторая ассоциация — джихад, священная война в исламе. У русского человека первой ассоциацией со священной войной будет песня, которую вы все хорошо помните: «идет война народная, священная война». Песня, которая во время Великой Отечественной войны была в эфире едва ли не каждый день и которая очень глубоко в нашей памяти народной.

Таким образом сакрализуется «война народная, священная война». Не столько через христианство или православное христианство, сколько через то, что я бы назвал постсоветской гражданской религией. Мои лучшие студенты знают и помнят, что Руссо считал, что должна быть в государстве некоторая гражданская религия, которая объединяет всех членов государства. Он считал, что христианство плохо справляется с этой задачей, потому что христианство своим существованием предполагает, что государственная власть, государственный авторитет никогда не будет наивысшей точкой. Для нас всегда, даже если мы подчиняемся государственным властям и законам, никогда они не будут последним словом и верховным авторитетом. В контексте постсоветской гражданской религии можно говорить о некоторой искусственно созданной идеологии, возникшей после распада Советского Союза. Этот кризис был, конечно, не только экономическим, политическим, но и идейным: люди вообще не понимали, кто они такие. В коммунизм уже особенно никто не верил, кроме совсем небольшого числа людей. Но и число людей, которые сознательно пришли к христианской вере, тоже было невеликим. Оказалось, что все обрушилось и ничего не создано. И единственной точкой опоры в создании государственной идеологии оказался праздник 9 мая. Девятое мая, потому что это единственный день, который остался для людей — независимо от того религиозной или нерелигиозной, православной или мусульмане, атеисты — чем-то священным.

Встала задача: как можно соединить несоединимое, как примирить православие как нечто важное и фундаменталь-

ное — с антихристианским периодом советской истории. И тема войны, девятого мая, победы над фашизмом оказалась как нельзя кстати. Поэтому, когда мы говорим об этой постсоветской религии, можно сказать, что это комплекс священных символов, образов, понятий, в котором есть свои мученики. Может быть, вы помните, как Мединский, например, говорил еще 8 лет назад (да-да, где вы были 8 лет назад?), что к жизням героев Великой Отечественной войны можно относиться только как к житиям святых. Они не могут и не должны быть подвергнуты какому-то академическому изучению. (Хотя, вообще-то, изучать можно даже жития святых, конечно.) Но те, кто сомневается в их подвигах вопреки архивным документам, будут гореть в аду.

Привлекательность этой гражданской религии заключается в том, что она отвечает не только на идеологический, но и на религиозный запрос человека. Фактически она является тотемной, то есть это религия, в которой предки и являются богами. Несколько лет назад я со своим одноклассником поделился фотографиями из одного прихода православного в Испании. Крестный ход в один из воскресных дней после Пасхи был объединен с «Бессмертным полком», люди вышли из храма с красными флагами, иконами и фотографиями родственников на руках вместо икон. И в ответ на это мой одноклассник вспомнил День мертвых в Мексике и написал мне в частности: «архаика и коллективная бессознательное, которые столетиями пытались похоронить христианство, а потом десятилетиями пыталась выкорчевать советская власть, взяли свое и дали росток в неожиданном месте». Но поскольку это гражданская религия, хоть она и безбожная, но все-таки религия, у нее есть свои гражданские святые, есть у нее и свой храм. В данном случае я говорю о храме, которым принято называть Храм вооруженных сил. Концепция храма очень проста — это сакрализация советской истории. Советская символика и исторические сюжеты должны быть вовлечены внутрь священного сакрального пространства. Таким образом сакрализуется вся советская история. Это не деконструкция исторической России, как пытались долго доказывать умные и трезвые люди, как отец Георгий Митрофанов, но очередная инкарнация великих

православных нас. Поэтому в центре этой гражданской религии — культ государства, власти, войны и героической смерти. Но к вифлеемскому младенцу, бродячему проповеднику, который был прибит гвоздями в Иерусалиме, все это не имеет никакого отношения.

Вот в свете такой идеологии нынешняя война и является священной.

Вопросы и ответы

Модератор: В процессе концептуализации этой странной религии войны, которая сейчас складывается в России, вы в основном апеллировали к таким к риторическим приемам, которые постоянно используют некоторые церковные и околоцерковные спикеры или идеологическим пропагандистам типа Дугина, Проханова и Кургиняна как бы околоцерковными спикерами. Идет ли какая-то работа по разработке этой теологической модели внутри семинарий или в ходе каких-то закрытых внутренних дискуссий тех, кто называет себя сегодня православными богословами?

Протоиерей Андрей Кордочкин: Мне кажется, что сама эта концепция достаточно примитивна. Поэтому говорить о какой-то ее разработке академической, мне кажется, было бы неактуально. Недавно мне попало выступление Сергея Карнаухова на канале, кажется, Соловьева, где он говорит о том, что ведется работа над тем, чтобы создать православный катехезис для солдат. Он говорит об этом в связи с тем, что, например, если к солдату приближается FPV-дрон, то он должен совершить самоубийство. И это не будет грехом, но будет практически подражанием жертве Христовой. Какая-то работа, видимо, ведется. Но каких-то систематических плодов пока не видно.

Модератор: Вы, может быть, находитесь в каком-то контакте с людьми, которые все еще работают в Свето-Тихоновском университете или в семинариях. Чем сегодня в России внутри занимаются люди, связанные с академическим богословием или теологией?

Лектор: Трудно сказать. У меня все-таки много связей нарушено. Думаю, что часть из них занимается тем, чем мы занимались, делая вид, что ничего не происходит. Часть из

них участвует в каких-то официальных мероприятиях, таких, например, как недавно прошедшая в Москве конференция при участии Синодального отдела по взаимодействию с вооруженными силами в Министерство обороны, которая называлась «Священная война — преображение России». Понятно, что, если такие мероприятия проводятся и под них выделяется какой-то бюджет, то, соответственно, кто-то должен на этих мероприятиях выступать. Такое количество людей, которые эту риторику абсолютно не разделяют или по иным причинам, они не выходят на открытую конфронтацию и просто пытаются совершать свое священническое служение, даже не из страха за себя или за свое место, но, скорее, опасаясь за своих прихожан, свои общины, которые осиротеют, если они будут отстранены от служения, как это произошло, например, с храмом отца Алексея Уминского в Москве и многими другими. Сейчас в нашем фонде «Мир всем», который помогает антивоенным священникам, которые были отстранены от служения, есть уже больше 20 фамилий священников, которые были отстранены от служения. Формальным поводом, как правило, было то, что они отказывались читать так называемую «молитву о Святой Руси». Но сейчас, как мне кажется, в России не осталось ни одного клирика, который публично бы дистанцировался от провоенной риторики, государственной, церковной, который продолжал бы свое служение. Думаю, что лучше, конечно, говорить с кем-то, кто в России, но вопрос в том, насколько эти люди свободно себя будут ощущать, отвечая на подобный вопрос.

Вопрос: Какой вообще смысл полемизировать с Дугиным, представителем Южинского кружка, который к христианству вообще никакого отношения не имеет?

Лектор: Я не думаю, что то, что я делаю, это полемика с ним. Я просто пытаюсь понять, как все это работает. Мне кажется важным показать людям: человек, который все-таки еще лет 10–15 назад был абсолютно маргинальным, а теперь является одним из основных идеологов войны. Многие со мной не соглашаются и считают, что он не имеет к ней прямого отношения. Но думаю, что если небезызвестный журналист Такер приехал в Москву и сделал всего два интервью, с Путиным

и с Дугиным, то такой выбор был не случайным. Мне кажется важным показать, что идеология этого человека по сути является фашистской и те политические понятия. Хотя я не считаю его, конечно, философом и каким-то оригинальным мыслителем, большая часть того, что он говорит, если это не эпатаж, например, о том, что Чебурашка — это демон Луны и т. д., это все копираст из каких-то прочитанных когда-то книжек. Но очень важным показать сейчас, что ключевые политические понятия экспортируются в Россию из нацистской Германии. Это очень важно именно потому, учитывая то обстоятельство, что нынешняя война представляет себя как антинацистскую, антифашистскую. Мне кажется показать, как все это работает для тех людей, которым, может быть, до сих пор не понятно, что это все гораздо страшнее, чем кажется, и что это абсолютно настоящий фашизм.

Понятно, что Дугин — это человек, который не принадлежит академическому миру, не привык к какому-то свободному обсуждению своих тезисов, к какому-то публичному несогласию, и когда он, в частности, писал, что господин Красиков, который вернулся в Россию, должен немножко отдохнуть, потому что у него теперь будет очень много работы. Думаю, что это не совсем совпадает с представлением об академической полемике, которое сформировалось у тех людей с действительно приличным образованием и чему-то где-то учили всерьез.

Вопрос: Уточните, пожалуйста, про истоки концепции «Москва — Третий Рим». Родилась ли она во второстепенных письмах второстепенного монаха Филофея или он озвучивал уже имевшиеся на тот момент идеи?

Лектор: Сходу не помню какого-то упоминания этой концепции в письменном виде до него. Может быть, он опирался на какую-то устную традицию. Но если говорить именно о письменных источниках, не буду настаивать, но кажется, что все-таки Филофей был первым.

Вопрос: Когда я учился в политологии, политической теории, я немножко сталкивался с темой гражданской религии. Один из основных концептуализаторов этого понятия Роберт Белла в основном писал про Соединенные Штаты Америки. И у него это понятие апеллирует у ритуальным формам

инаугурации, клятвам на Библии и прочим формам, которые светская власть переняла из сакральной сферы или сакрализовала собственные атрибуты. В вашей лекции прозвучала некоторая смычка гражданской религии с тем, что мы наблюдаем в России. Но видно на примере европейских страны, что это может быть не таким уж страшным явлением. Это может быть некоторым объединяющим фактором в том числе и для атеистов, живущих в одном государстве вместе с верующими.

Лектор: Да, но думаю, что есть принципиальная разница с Америкой. Во-первых, Америка, вопреки тем представлениям, которые внушаются пропагандой, это все-таки во многом очень христианское и очень традиционное общество. Кроме того, в Америке ведь нет понятия The Church (Церкви), который был бы для государства чем-то самоочевидным. Церквей в США много. Есть католики, есть многочисленные православные юрисдикции, протестантские юрисдикции. Но, говоря о гражданской религии, я говорил даже не о секуляризованном, а все-таки обезбоженным обществе постсоветского периода. Но американское общество по-прежнему остается очень традиционным и очень христианским, где вообще нет нужды в том, чтобы замещать христианство какой-то новой идеологией.

Вопрос: Скажите, пожалуйста, не противоречит ли тому, что вы говорите о вызове православию, позиция протодиакона Андрея Кураева, говорящего о том, что ничего в обсуждаемом нет нового, и что все это порождение православия как такового? Может быть, я не точно понял контекст обеих позиций?

Лектор: Думаю, что отец Андрей как раз со мной согласился бы, потому что, например, когда речь идет о патриархе, о том, что прощаются грехи солдатам, которые умирают на поле боя, то отец Андрей Кураев очень вовремя вспомнил эпизод из византийской истории, когда в X веке император Никифор Фока попытался сделать так, чтобы все воины, которые погибали на поле боя, причислялись от церкви к лику святых, а патриарх и епископ этому воспротивились и, в частности, ссылались на канон святителя Василия Великого, который говорит о том, что если христианин, будучи воином, проливает кровь на поле боя, то он должен должен быть отлученным таинств

на три года. Справедливости ради, поздние византийские канонисты говорят о том, что это правило никогда не соблюдалось. Мы можем сказать, что есть определенное противоядие внутри православной традиции, и мне кажется, что основным противоядием является именно то, что концепции священной войны в православном богословии как таковом не существует и никогда не существовало. И когда патриарх Кирилл выступал на епархиальном собрании в Москве, и кто-то из духовенства спросил его, что же делать с этими людьми, которые возвращались из войны, допускать ли их к таинствам или нет, он очень удивился и спросил, почему такой вопрос возник, что, когда Александр Невский вернулся из Чудского поля, такой вопрос не возникал.

В православной церкви есть это противоядие, но насколько оно действительно является сильным, я не знаю, потому что вспоминаю один из эпизодов, который рассказывает такой не очень известный священник, отец Спиридон Кисляков, который был военным священником во время Первой мировой войны. У него был во время войны очень серьезный духовный переворот, когда увидел, как летит немецкий бомбардировщик, и люк, где был нарисован крест, открылся, и из этого креста стали сыпаться бомбы на людей. И когда он пытался понять свои заблуждения, свои ошибки, он говорит, что, когда я совершал божественную литургию для солдат, когда я их причащал телом на крови Христовым, то фактически я посылал самого Христа убивать и быть убитым. Это достаточно буквальное и прямое понимание того, что происходит с нами, когда мы причащаемся телу и крови Христовых, но то, что является, с одной стороны, простым и очевидным, абсолютно не останавливает сейчас тех людей, которые вообще не считают, что есть какое-то противоречие между нашим пониманием таинства причащения и необходимостью убивать других. Но на самом деле очень серьезный вопрос, что делает священник, потому что речь идет не о российской армии, речь идет о любой армии, где есть капелланы, — американской, немецкой, испанской, какой угодно, — чем может священник быть для этих людей духовно полезен, тем более, если, например, он считает, что та война, в которой они вовлечены, безразлична и духов-

но не оправданна. Здесь есть не только ответы, но и серьезные вопросы, которые имеют отношение не только к России, но в принципе к священническому служению на войне, к служению капеллана.

Вопрос: Мог ли у Филофея быть просто такой риторический оборот, который потом был концептуализирован уже после него?

Лектор: Любое понятие, которое возникает, находится вне контроля того человека, в устах которого оно рождается. Одно дело — говорить то, о чем говорил Филафей, после падения Византии, когда это могло иметь какой-то один смысл. Но то, что вкладывается в это сейчас, в стране, которая не просто формально не является монархией, которая совершенно обезбожена за сотню лет уже в принципе не может иметь того же смысла, который имел тогда. Сейчас это, прежде всего, декларация собственного превосходства, преимущества и мессианства, какой-то особой миссии. Государство, которое не может напрямую справиться со своими обязанностями обеспечить гражданам свободное, безопасное и достойное существование, будет маскироваться в мнимом мессианстве, за которым в современной России ничего, кроме комплексов и неуверенности в себе, уже ничего не стоит.

Вопрос: Война не может быть священной. Но при этом можно привести понятный аргумент: Великая Отечественная война советского народа все же является священной, для кого-то, по крайней мере.

Лектор: Мое мнение очень простое. Я думаю, что те люди, для которых она действительно была священной, те люди, которые ее пережили, — это поколение наших, по крайней мере для моего возраста, бабушек и дедушек. Вот когда они говорили, что это священная война, или, по крайней мере, так ощущали, так переживали, то самое первое пожелание, которым всегда сопровождался любой рассказ, любое воспоминание о войне, — чтобы вы никогда не видели того, что видели мы, чтобы вы никогда не пережили того, что пережили мы. Немыслимо было услышать от ветерана ничего наподобие «можем повторить», не было никогда одевания младенцев в гимнастерки, готовя их к будущей войне, не было ничего того, что

мы видим и слышим сейчас. Я думаю, в этом принципиальная разница. Те люди, для которых война действительно была священной, может быть, не христианском, но в секулярном смысле, для тех людей ее повторение было немыслимо. Это поколение, может быть, было не очень устойчиво к пропаганде, но если бы они сейчас увидели разрушенные дома, эвакуационные поезда, людей, которые прячутся на станциях метро или в Харькове, то ассоциации у них были бы только одни. Для тех людей, которые действительно имели право на то, чтобы эту войну называть священной, единственное их желание было в том, чтобы никогда это больше не повторилось, но, к сожалению, все это повторилось, и причем повторилось именно теми людьми, которые видят себя и называют себя потомками победителей.

Вопрос: Мир явно находится в мучительных поисках новых идей для своего развития. Какими они могут быть с вашей точки зрения? Нет ли ощущения, что сейчас действительно, к сожалению или к счастью, весь мир совершает разворот к смешению сакрального и светского, к смешению государства и религии, что, возможно, усугубляется социальными сетями и потоком информации, которую мы сейчас все испытываем.

Лектор: Во-первых, мне кажется, что это смешение началось явно не сейчас, оно началось как минимум в эпоху императора Константина и огосударствливания церкви. Во-вторых, нужны ли вообще какие-то новые идеи? Нужно ли жизнь свою подчинять идеям? Жизнь больше, чем идеи. Для меня как для христианина после прочитанного Евангелия никакие новые идеи не нужны. Отец Александр Мень совсем незадолго до своей смерти сказал в одной из лекций: «христианство только начинается». И когда-то мне было трудно понять эти слова. Как же так, почти две тысячи лет христианской культуры, Андрей Рублев, западная европейская христианская литература, музыка, архитектура, как можно сказать, что все еще только начинается? А сейчас, когда мы говорим о том, что мы называем священной войной, для меня это все очень-очень понятно, поэтому нужно думать, нужно осмыслять, и каждый человек, каждое поколение приходит в мир с новыми идеями, с новыми представлениями, но что-то самое главное, что-то самое важное в мире уже прозвучало, просто оно оказалось людьми

неуслышанным, люди больше возлюбили тьму, чем свет, вот собственно и есть идея.

Будем любить свет больше, чем тьму, вот та идея, которую я предлагаю.

DOI: 10.55167/2cc6dec863db