



JOURNAL OF FRONTIER STUDIES

ISSUE 2 | 2020

ISSN: 2500-0225

18+

ЖУРНАЛ ФРОНТИРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Научный электронный журнал

**www.jfs.today
www.frontierstudies.com**

Том 5, №2 (18)

**КУЛЬТУРНАЯ ПАМЯТЬ В УСЛОВИЯХ ФРОНТИРА:
СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ И МЕХАНИЗМЫ
ТРАНСФОРМАЦИИ**

**Выпускающий редактор:
Даниил Александрович Аникин**



2020

ISSN: 2500-0225

18+

JOURNAL OF FRONTIER STUDIES

Scientific E-Journal

www.jfs.today
www.frontierstudies.com

Vol. 5, №2 (18)

**CULTURAL MEMORY IN FRONTIER: SOCIAL
PRACTICES AND TRANSFORMATION MECHANISMS**

**Guest Editor:
Daniil A. Anikin**



2020

Специальный выпуск журнала посвящен специфике обращения к прошлому в условиях культурного фронта. Понятие фронта уже давно перестало ассоциироваться исключительно с географическими границами, став онтологической характеристикой существования локальных сообществ и отдельных индивидов в современном мире. Пограничное состояние накладывает отпечаток не только на взаимодействие сообществ друг с другом, но и на формирование новых мемориальных практик, превращающихся в специфический способ коммуникации – не только с прошлым, но также с настоящим и будущим. Вошедшие в номер статьи раскрывают сложные и многообразные способы наложения коллективных воспоминаний на пограничный культурный ландшафт, а также демонстрируют методологические, исторические и культурологические аспекты анализа культурной памяти в контексте фронтальных исследований.

Выпускающий редактор: Даниил Александрович Аникин, кандидат философских наук, доцент, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия / Саратовский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского

The special issue of the journal is devoted to the specifics of addressing the past in the conditions of the cultural frontier. The concept of frontier has long ceased to be associated exclusively with geographical boundaries, becoming an ontological characteristic of the existence of local communities and individuals in the modern world. The border state imprint not only on the interaction of communities with each other, but also on the formation of new memorial practices, which turn into a specific way of communication - not only with the past, but also with the present and the future. The articles included in the issue reveal complex and diverse ways of superimposing collective memories on the border cultural landscape, as well as demonstrating methodological, historical and cultural aspects of the analysis of cultural memory in the context of frontiers research.

Guest Editor: Daniil A. Anikin, PhD, Associate Professor, Moscow State University. Moscow, Russia / Saratov State University by N.G. Chernyshevsky

Сетевое издание Журнал фронтальных исследований (Journal of Frontier Studies) является периодическим научным изданием, не имеющим печатной формы, и выпускается с 2016 года. В сетевом издании публикуются научные статьи, рецензии, информационные ресурсы, отчеты об экспедициях, конференциях и прочие научные материалы.

Решением президиума ВАК РФ это сетевое издание было включено в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук (по состоянию на 26.12.2019 года) под номером 921 по следующим специальностям:

07.00.02 – Отечественная история (исторические науки);

07.00.03 – Всеобщая история (соответствующего периода) (исторические науки);

24.00.01 – Теория и история культуры (исторические науки);

Мы выходим ежеквартально 4 раза в год.

Рабочими языками сетевого издания являются русский и английский

Сетевое издание посвящено актуальным вопросам в сфере исследований фронтальной теории, пограничья и приграничья, проблем межкультурной коммуникации в контактных зонах, а также вопросам функционирования фронтальных тропов в современной массовой культуре.

Цель проекта: Создание виртуальной площадки для обмена мнениями и дискуссий в области фронтальной теории.

Исходя из цели, мы стремимся к тому, чтобы наше сетевое издание выполняло важные научные функции – коммуникативную и информационную, которые позволят не только аккумулировать новые достижения в этой области, но и послужат основой для новых открытий и озарений.

Сетевое издание выступает с позиций принципов диалога культур и устранения условий для конфликта цивилизаций. Оно придерживается принципов философии ненасилия, культурной и религиозной толерантности. Редакция преследует цель устранения языковых барьеров и уважительного отношения к границам национальной культуры каждого народа, проживающего на маленькой планете Земля.

Мы приветствуем статьи по проблемам фронта, написанные с позиции самых разнообразных наук или на стыке нескольких наук, так как

такой подход, по нашему мнению, может оказаться наиболее действенным и позволяющим взглянуть на известные проблемы под новым углом.

Все материалы, поступающие в редакцию, проходят тщательный отбор и отправляются на двойное слепое рецензирование. Поэтому любая антинаучная и не подкрепленная фактологически статья будет отклонена редакторами. Мы не публикуем работы, в которых высказывается неуважительное отношение к другим народам или имеются некорректные формулировки.

Все статьи публикуются в журнале бесплатно, но и гонорар авторам не выплачивается.

- Государственная регистрация в Роскомнадзоре: Свидетельство о регистрации СМИ (электронная версия): Эл № ФС77-61330 от 07 апреля 2015 г.
- ISSN: 2500-0225
- Опубликованные в журнале материалы предназначены для лиц старше 18 лет

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:

Сергей Николаевич Якушенков, д.ист.н., профессор, профессор кафедры Зарубежной истории и регионоведения, ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет», Астрахань, Россия

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА:

Растям Туктарович Алиев, кандидат исторических наук, ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет»

ВЫПУСКАЮЩИЙ РЕДАКТОР:

Даниил Александрович Аникин, кандидат философских наук, доцент, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия / Саратовский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Анна Петровна Романова, д.филол.н., профессор, ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет», Россия

Элина Алиевна Саракаева, к.филол.н., Хайнаньский профессиональный колледж экономики и бизнеса Хайкоу, Китай

Наталья Сергеевна Канатьева, к.биол.н., доцент, ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет», Россия

Эмилия Анваровна Тайсина, д.филол.н., профессор, ФГБОУ ВО «Казанский государственный энергетический университет», Россия

Michael Khodarkovsky, Ph.D. in History, professor of Loyola University Chicago, USA

Isabeau Vollhardt, B.A. Philosophy/English University of Washington, USA

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Сергей Николаевич Якушенков, д.ист.н., профессор, ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет», Россия

Растям Туктарович Алиев, к.ист.н., ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет», Россия

Елена Васильевна Морозова, д.филос.н., профессор, ФГБОУ ВО «Кубанский государственный университет», Россия

Мария Михайловна Федорова, д.полит.н., Институт философии РАН, Россия

Андрей Вальтерович Гринев, д.ист.н., профессор, Санкт-Петербургский государственный политехнический университет Петра Великого (СПбПУ), Россия

Максим Валерьевич Кирчанов, д.ист.н., доцент, ФГБОУ ВО «Воронежский государственный университет», Россия

Сергей Вадимович Виноградов, д.ист.н., ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет», Россия

Елена Евгеньевна Завьялова, д.филол.н., ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет», Россия

Людмила Васильевна Бурькина, к.ист.н., ФГБОУ ВО «Адыгейский государственный университет», Россия

Сергей Александрович Троицкий, к.филос.н., РГПУ им. А.И. Герцена, Центр изучения зон культурного отчуждения и пограничья Социологического института РАН - Филиала ФНИСЦ РАН, РАН, Россия

Michael Khodarkovsky, Ph.D. in History, professor of Loyola University Chicago, USA

Matthew P. Romaniello, Ph.D. in History, professor of Weber State University, USA

Robert P. Geraci, Ph.D. in History, professor of University of Virginia, USA

Willard Sunderland, Ph.D. in History, professor of University of Cincinnati, USA

Nathan Hopson, Ph.D. in History, professor of Nagoya University, Japan

Piotr Gorecki, Ph.D. in History, professor of University of California, Riverside, USA

Andrei Znamenski, Ph.D. in History, professor of The University of Memphis, USA

Dittmar Schorkowitz, Ph.D. in History, professor, Max Planck Institute for Social Anthropology, Germany

КОНТАКТЫ:

Учредитель: Общество с ограниченной ответственностью научно-производственное предприятие «Генезис.Фронтир.Наука»

Адрес редакции: 414050, Астраханская область, г. Астрахань, ул. Геологов, д. 85, кв.2

Главный редактор:
Сергей Николаевич Якушенков
Email: editorialboard.jsf@gmail.com

Дирекция журнала:
Растям Туктарович Алиев
Email: rastaliev@gmail.com

**Мнение редколлегии журнала может
не совпадать с мнением авторов**

ВВЕДЕНИЕ

- 12 **Аникин Даниил Александрович**
Проблематика фронта в исследованиях культурной памяти

ОБЩИЕ ВОПРОСЫ ФРОНТИРНОЙ ТЕОРИИ

- 27 **Буллер Андреас, Линченко Андрей Александрович**
Культурная память мигрантов и принимающего общества в эпоху мультикультурализма
- 60 **Овчинников Александр Викторович**
Символический предел фронта: «генофонд народа» и миграции в прошлом и настоящем

ГРАНИЦЫ И ТРАНСГРАНИЧНОСТЬ: СИМВОЛЫ, АКТОРЫ, ПРАКТИКИ

- 78 **Артамонов Денис Сергеевич**
«Окно в Европу» в культурной памяти: метаморфозы фронтальной метафоры
- 92 **Алексеева Елена Вениаминовна**
Русская Америка: акторы, места и формы культурной памяти
- 122 **Кирчанов Максим Валерьевич**
«Арийский миф» как фронтальный случай изобретения традиций и исторического воображения Незападных национализмов

РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФРОНТИР: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

- 159 **Головашина Оксана Владимировна**
Социальная память и проблемы интеграции участников Программы переселения соотечественников
- 177 **Батищев Роман Юрьевич**
Культурная память населения Липецкой области в условиях миграционных вызовов: мемориальный конфликт или мнемоническая адаптация?
- 200 **Покровская Татьяна Юрьевна**
Механизмы передачи религиозной памяти в рамках этноса «турки-месхетинцы» на территории Черноземья конца XX века – начала XXI века

INTRODUCTION

- 12 **Daniil A. Anikin**
Frontier Issues in Cultural Memory Research

GENERAL QUESTIONS OF FRONTIER THEORY

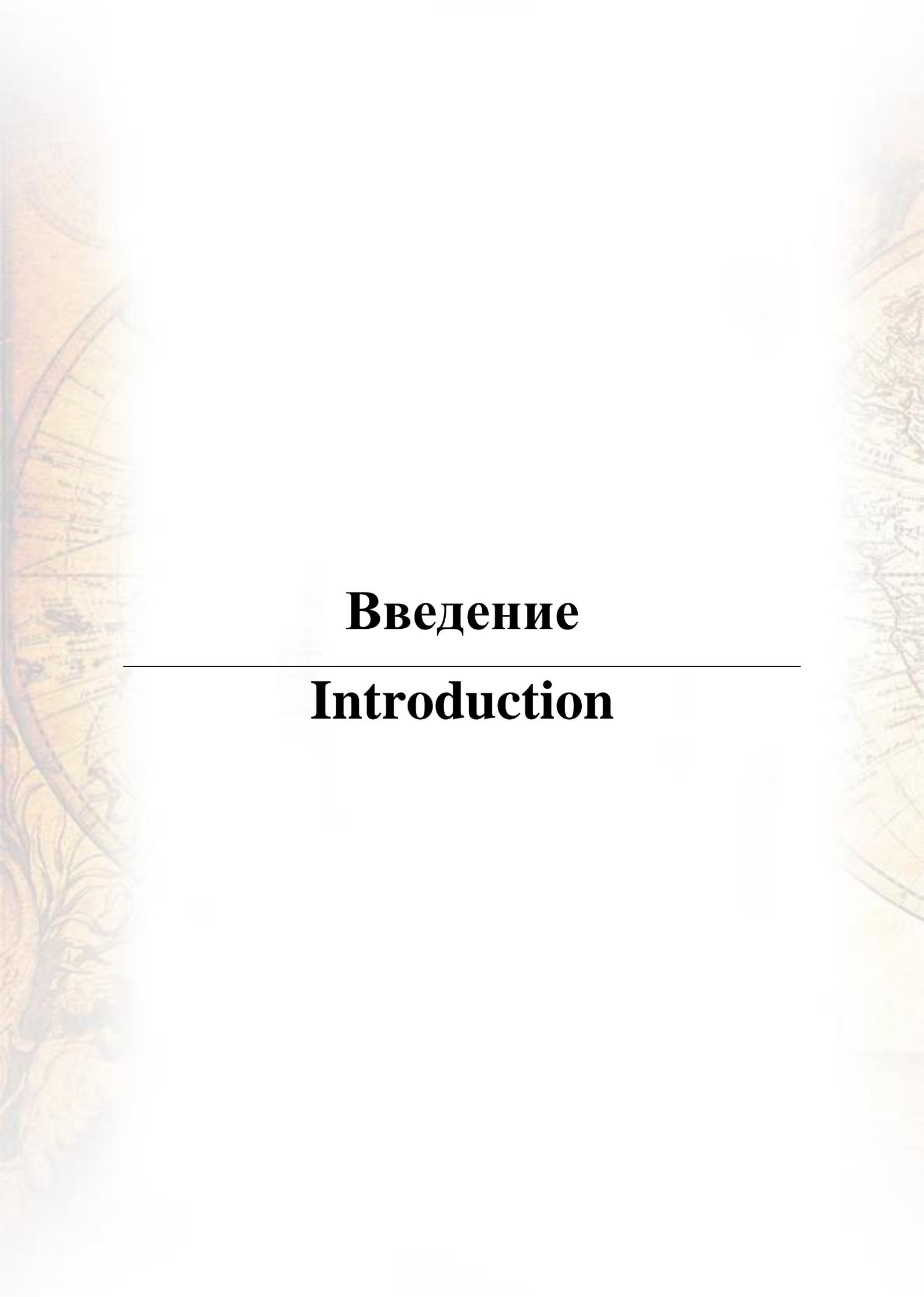
- 27 **Andreas Buller, Andrei A. Linchenko**
Cultural Memory of Migrants and the Host Society in the Epoch of Multiculturalism
- 60 **Alexander V. Ovchinnikov**
A Symbolic Limit of Frontier: «the Gene Pool of People» and Migration in the Past and Present

BOUNDARIES AND CROSS-BORDER: SYMBOLS, ACTORS, PRACTICES

- 78 **Denis S. Artamonov**
«Window to Europe» in Cultural Memory: Metamorphoses of the Frontier Metaphor
- 92 **Elena V. Alekseeva**
Russian America: Actors, Places and Forms of Cultural Memory
- 122 **Maksym W. Kyrchanoff**
“Arian Myth” as a Frontier Case of Invention of Traditions and Historical Imagination of non-Western Nationalisms

REGIONAL FRONTIER: PROBLEM STATEMENT

- 159 **Oksana V. Golovashina**
Social Memory and Problems of Integration of Participants in the Program of Resettlement of Compatriots
- 177 **Roman Yu. Batishchev**
The Cultural Memory of Lipetsk Region’s Population Under Migration Challenges: Memorial Conflict or Mnemonic Adaptation?
- 200 **Tatyana Yu. Pokrovskaya**
Mechanisms for The Transfer of the Muslim’s Religious Memory of the "Meskhetian Turks" on the Territory of the Central Chernozem Region of the XX-XXI centuries



Введение

Introduction

FRONTIER ISSUES IN CULTURAL MEMORY RESEARCH

Daniil A. Anikin (a)

(a) Moscow State University / Financial University under the Government of the Russian Federation,
 Lipetsk Branch. Moscow/Lipetsk, Russia. E-mail: dandee[at]list.ru

Abstract

The article analyzes the application of the concept of “frontier” to the study of the spatial dynamics of cultural memory. The author examines the evolution of spatial methodology in “memory studies”, identifying spatial, network, and streaming stages. The space is characterized by homogeneity of collective memories, the network allows revealing discreteness and heterogeneity of cultural memory, and the flow makes it possible to analyze the interweaving of different memorial practices referring to different cultural contexts. Shifting the memory understanding from a static state to a nonlinear and multi-layered process leads to a rethinking of the “frontier” category. Geographical determinism is abandoned, as a result of which border zones can now be called not only certain territories, but also images of cultural memory, which become points of contact and opposition of various strategies of addressing the past. The front line within the framework of the streaming methodology is characterized by mobility and relativity, as its specific outlines are established by claims of certain collective subjects to specific memorial images. This is evident in the context of a modern mobile society in which different communities, such as migrants and indigenous peoples, are interpenetrated.

Keywords

cultural memory; frontier; border; spatial methodology; network; flow



This work is licensed under a [Creative Commons «Attribution» 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



ПРОБЛЕМАТИКА ФРОНТИРА В ИССЛЕДОВАНИЯХ КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ

Аникин Даниил Александрович (а)

(а) Московский государственного университета имени М.В. Ломоносова (Москва), Липецкий филиал Финансового университета при Правительстве РФ (Липецк). Москва/Липецк, Россия.
E-mail: dandee[at]list.ru

Аннотация

В статье анализируется применение понятия «фронтир» к изучению пространственной динамики культурной памяти. Автор рассматривает эволюцию пространственной методологии в «memory studies», выявляя пространственную, сетевую и потоковую стадии. Пространство характеризуется однородностью коллективных воспоминаний, сеть позволяет выявить дискретность и гетерогенность культурной памяти, а поток делает возможным анализ переплетения мемориальных практик, отсылающих к различным культурным контекстам. Сдвиг понимания памяти от статичного состояния к нелинейному и многослойному процессу приводит к переосмыслению категории «фронтир». Происходит отказ от географического детерминизма, в результате чего пограничными зонами могут называться не только определенные территории, но и образы культурной памяти, которые становятся точками соприкосновения и противостояния различных стратегий обращения к прошлому. Фронтир в рамках потоковой методологии характеризуется подвижностью и реляционностью, поскольку его конкретные очертания устанавливаются претензиями тех или иных коллективных субъектов на конкретные мемориальные образы. Это свойство отчетливо проявляется в условиях формирования современного мобильного общества, в котором происходит взаимопроникновение различных сообществ, например, мигрантов и коренного населения.

Ключевые слова

культурная память; фронтир; граница; пространственная методология; сеть; поток



Это произведение доступно по [лицензии Creative Commons «Attribution» \(«Атрибуция»\) 4.0 Всемирная](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

КУЛЬТУРНАЯ ПАМЯТЬ: ОТ СЕТИ К ПОТОКАМ

Исследования культурной памяти в последние десятилетия стали одной из наиболее динамично развивающихся областей социально-гуманитарного знания, о чем свидетельствует постепенная институализация «memory studies» как в мировом сообществе, так и в российской науке. Но, несмотря на успешно сформированный ряд предшественников и классиков, куда обязательно попадают Э. Дюркгейм, М. Хальбвакс, П. Нора, А. Варбург, методологические основания этой дисциплины продолжают оставаться не до конца согласованными. На повседневном уровне этот фактор проявляется в увеличении количества исследований, где память, наделенная эпитетами «коллективная», «социальная», «историческая», «культурная», превращается в универсальный термин, способный с успехом заменить целый ряд категорий – начиная от традиции и заканчивая культурой.

Р. Брубейкер конкретизировал упреки к существующим исследованиям памяти в нескольких пунктах:

1. Трудность выбора «золотой середины» между двумя крайностями – предельной широкой трактовкой памяти, делающей ее воплощением всех исторических явлений, и сужением исследовательского поля до анализа отдельных явлений, без стремлений хоть к каким-либо обобщениям. Необходимость теории «среднего уровня» (в терминологии Р. Мертона) определяется стремлением обозначить специфику мемориальных исследований, которая в противном случае полностью исчезает, либо сводясь к неопозитивистской микроистории, либо растворяясь в безбрежных просторах философии истории.

2. Необходимость отказа от радикального конструктивизма в понимании культурной памяти. Дихотомия «реализм – конструктивизм» оказалась заложена в «memory studies» еще до их возникновения, поскольку Морис Хальбвакс, впервые четко обозначивший данный термин, являлся последователем позитивистской традиции, что существенно повлияло на характер его исследований. Искажающий характер воспоминаний необходимо было исследовать именно для того, чтобы суметь отделить «зерна от плевел», ложную картину прошлого от настоящей, реконструкция которой и является целью любого исторического исследования (Хальбвакс, 2007, стр. 120-122). Подобная установка не помешала Хальбваксу в своих статьях определить многие направления дальнейших исследований, попутно обозначив вопрос о возможности существования «чистой» истории, избавленной от шелухи искаженных человеческих воспоминаний.

Ответной реакцией на долгое засилье реализма стал всплеск конструктивистских представлений о культурной памяти, которые ради-



кально переосмыслили позитивистские истоки проблематики, уже не противопоставляя историю памяти, а констатируя полное исчезновение прошлого, которое способно существовать только в виде воспоминаний, сконструированных под влиянием политических или культурных факторов. Естественно, что при подобном подходе игнорировались закономерности формирования образов прошлого, их сложная связь с реальными событиями, этические, эстетические и гносеологические рамки, которые позволяют сохранять устойчивость тех или иных воспоминаний, породить осознание преемственности.

3. Преувеличенное представление о роли культурной памяти в социально-политических процессах. Публичные высказывания, как показывает практика, далеко не всегда являются отражением объективных процессов, протекающих во взаимодействии различных социальных групп, поэтому любое предположение о влиянии образов прошлого на современные конфигурации социального пространства необходимо фактически обосновывать. В противном случае возникает соблазн придать узким спорам профессиональных историков характер общенациональных дискуссий о судьбах не столько прошлого, сколько современного состояния общества. (Брубейкер, 2012, стр. 32)

Именно поэтому вполне обоснованным стало высказанное несколько лет назад пожелание не только конкретизировать сам предмет исследования, но и существенно сузить исследовательское поле, отказавшись от излишней психологизации памяти и сведя данный термин к совокупности социальных практик, направленных на поддержание или воссоздание определенных образов прошлого (Olick J., Robbins J., 1998, p. 105-140). Это стремление и привело к появлению так называемой «третьей волны *memory studies*», которая стремится абстрагироваться не только от многочисленных психологов и историков, но и, как ни парадоксально, от самих основоположников мемориальных исследований, просто в силу того, что их методологические подходы представляются устаревшими.

На каких же принципах строится новое понимание мемориальных исследований? Как считает Ю.А. Сафронова, такими принципами стоит считать трансдисциплинарность, стремление отказаться от европоцентризма, попытки построения единой методологии изучения мемориальных практик как процессов изменения значений прошлого (Сафронова, 2018, стр. 29-30).

Именно здесь на помощь представителям социальных наук (социологам и политологам) приходят на помощь философы, потому субординация научного поиска строится на переходе от общего к частному – от выработки общего теоретического подхода к поиску

конкретных методик, способных подтвердить или опровергнуть теоретически постулируемые положения.

В этом смысле важное значение имеет трансформация пространственного подхода к памяти, поскольку предпосылки такого подхода оказались заложены еще в работах М. Хальбвакса, использовавшего метафору «рамок памяти» для определения тех социальных и психологических границ, которые устанавливают пределы трансформации образов прошлого.

Расслоение традиционных общностей в условиях массовизации и информатизации социальной реальности привело к тому, что образы гомогенных и неизменных «рамок памяти» перестали выступать методологическим инструментарием для социального исследования. Сама память начинает пониматься Пьером Нора как совокупность разрозненных «мест памяти», что существенно трансформирует и понимание границ памяти, которые начинают восприниматься как подвижные и обозначающие, по сути, лишь совокупность тех «мест памяти», которые являются определяющими для какого-то сообщества (Нора, 1999, стр. 18-22). Важным аспектом сетевой модели культурной памяти стало сосредоточение внимание на тех связях, которые обеспечивают сочленение отдельных образов прошлого в сознании конкретного представителя определенного сообщества. Но сетевая модель также имела свои методологические ограничения при изучении процессов развития и трансформации культурной памяти.

Дело в том, что сетевая изменчивость имеет свои пределы, поскольку идентичность объекта определяется сохранением «ядра устойчивых отношений», то есть совокупности связей между отдельными узлами сети, выключение каждого из которых приведет к изменению функционального или символического содержания объекта. Но такое ограничение имеет смысл лишь тогда, пока мы мыслим лишь ограниченными объектами, рассматривая саму динамику как некое внешнее свойство, направленное на разрушение (рано или поздно) изучаемого нами предмета. Если же мы признаем динамику в качестве имманентного свойства каждого явления, которое поэтому имеет смысл называть уже не объектом, а процессом, то критерий включения/выключения определенных связей перестает быть жизненно важным для процесса идентификации. Как отмечает В.С. Вахштайн,

«то, что является разрывом формы в пространстве сетей, не является им в иной топологической системе, описанной Джоном Ло, в пространстве потоков. В этом пространстве изменение отношений – необходимое условие конституирования объекта» (Вахштайн, 2006, стр. 29).



Потоковая модель культурной памяти позволяет рассматривать изменения как неотъемлемый элемент природы самой памяти, особенно в условиях современного мобильного общества, когда размываются культурные границы и различные формы идентичности оказываются вполне совместимыми. Переосмысленным оказывается и само понятие сообщества, поскольку процесс создания культурной памяти в качестве обеспечения легитимации и консолидации определенного сообщества превращается в процесс трансформации и самого сообщества, а отношения между коллективом и образами прошлого становятся взаимозависимыми. С одной стороны, сообщество создает себе память, но с другой – уже сформированные образы прошлого перестают строго совпадать с контурами сообщества, обретая логику самостоятельного существования. В этом смысле мнемоническое сообщество, вопреки мнению Д. Верча, не совпадает с определенными институциональными границами, ведь сходство тех или иных интерпретаций прошлого может возникать у представителей самых разных сообществ, причем по различным основаниям (Верч, 2018, стр. 15-32). Более того, само сообщество перестает быть устойчивой социальной единицей, приобретая «текущую социальность», обусловленную постоянным изменением его границ, составных элементов, но при сохранении дискретно функционирующих связей и гибких способов идентификации. Гибкость идентификации проявляется в том, что индивид оказывается в своеобразном пограничном состоянии, в котором континуальность его принадлежности к определенному сообществу выступает лишь установкой сознания, в то время как объективные контуры этого сообщества могут существенно трансформироваться. Именно поэтому столь актуальным для описания современных мемориальных практик оказывается понятие фронта.

ФРОНТИР В КОНТЕКСТЕ ПОТОКОВОЙ МОДЕЛИ КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ

Фронтир как элемент пространственного описания действительности имплицитно присутствовал в исследованиях памяти, изначально выступая в качестве обозначения тех пограничных зон, где происходит распад и символическое перекодирование коллективных воспоминаний. В этом большую роль сыграла история самого понятия «фронтир», которое было впервые использовано Ф. Тернером при описании Дикого Запада в качестве сдвигающейся границы варварства и цивилизации (Turner F.J., 1921, p. 5-6). Но даже в начале XX века фронтир представлял собой сочетание как географических, так и символических маркеров своеобразной территории, где искажаются

все юридические и моральные нормы, свойственные культурному центру, причем сама обстановка фронта превращает его в «плавильный котел» по созданию гибридных форм культурной идентичности.

«Несмотря на определенную географическую детерминированность (наличие или отсутствие естественных преград, особенности ландшафта и т.д.), фронт в большей степени маркирует сферы влияния различных социальных общностей, выступая не непроницаемым барьером, а, скорее, неоднородной прослойкой, своеобразным «буфером» между разнонаправленными культурами. Если граница вырастает из архаичного противопоставления сакрального и профанного, то фронт является признаком децентрализованного и размытого социального пространства, в котором отсутствует жесткое разделение на сегменты» (Аникин, 2015, стр. 12).

Таким образом, фронт становится из географического понятия важной категорией в современных исследованиях культурной памяти, поскольку его применения позволяет говорить о наслаивающихся друг на друга разрозненных мемориальных практиках, образующих палимпсест. В условиях рассогласованности политических, социальных и символических границ фронт становится местом для осуществления «войн памяти» в силу претензий различных сообществ на общие места памяти, но также он выступает и в качестве буферной зоны, способной порождать гибридные формы мемориальных практик.

Ситуация мемориального фронта характеризуется наличием определенных образов прошлого, которые включаются в мемориальные конфигурации различных сообществ, но в разных структурных позициях. Речь идет не только о семиотических вариациях на тему одного и того же события (например, по поводу оценок результативности Бородинского сражения), но и о том, как публичная репрезентация одного воспоминания автоматически способствует распределению всех остальных по нескольким мемориальным локациям.

Д. Ло в рамках своей «сетевой топологии» называет такой способ формирования определенной устойчивой структуры «методом-сборкой», давая следующее определение:

«Метод-сборка – это создание отношений, формирующих, опосредующих и отделяющих друг от друга объект здесь-внутри, его релевантный контекст там-вовне и неограниченное множество внешних отношений, процессов и всего остального, являющихся частью сборки, но из нее исчезающих» (Ло, 2015, стр. 176).



С точки зрения акторно-сетевого подхода указанный перечень операций существует лишь в качестве методологического инструментария исследователя, составляющего его «лабораторию» по выстраиванию системы связей между различными объектами исследования – материальными или мыслительными. Но при этом подобная операция, проиллюстрированная самими представителями акторно-сетевого подхода на лечении алкогольного поражения печени (Ло, 2015, стр. 147-157), отлично применима и к процессам политического использования образов прошлого.

Каким же образом метод-сборка позволяет создавать не только конкретные образы прошлого, но и указывать на отсутствие определенных образов? Д. Ло объясняет данный процесс с помощью различения трех компонентов: присутствия, явленного отсутствия и инаковости.

1. Присутствие представляет собой эффект, учреждаемый посредством определенных процедур и социальных практик, причем, как оговаривается сам Д. Ло, данный эффект представляет собой сложное сочленение материальных объектов и создаваемых репрезентаций, а проведение точного различия между ними является затруднительным, поскольку даже простое наименование исторического факта уже представляет собой его интерпретацию в рамках какой-либо мнемонической традиции.

2. Явленное отсутствие означает умолчание о тех элементах изучаемого объекта, которые предполагаются предшествующим контекстом его исследования, поэтому сам факт явленного отсутствия заставляет предполагать определенную нарочитость, нуждающуюся в интерпретации. Эта нарочитость может предполагать лишь стремление избежать естественно подразумеваемого контекста, а может выступать способом абстрагирования от него в силу каких-либо причин. Сам Д. Ло склоняется к первому варианту, указывая, что «рассекаемые сосуды связаны с вызвавшими болезнь факторами в прошлом и имеют последствия для способов лечения в будущем» (Ло, 2015, стр. 177). Но в контексте изучения культурной памяти принципиально важным становится именно диахроническое измерение явленного отсутствия – оно подразумевает определенные исторические предпосылки, а также следствия, основывающиеся на привычном контексте определения причинно-следственных связей. Это означает, что присутствие помещается в определенный культурный кокон, контуры которого (а именно – предел допустимых вариаций явленного отсутствия) определяются исключительно конституирующим данный факт сообществом.

3. Инаковость представляет собой другую форму отсутствия, которая возникает в силу выпадения из культурного контекста. Инаковость всегда есть, но она остается в латентном состоянии, пока изменение границ культурного контекста не превращает ее из «слепого пятна» в очевидное исключение из состава присутствия.

Указанное различие можно пояснить на простом примере, иллюстрирующем сборку (и пересборку) памяти о Второй мировой войне в контексте современных социальных связей и политических установок. 7 мая 2020 года Министерство обороны США опубликовало презентацию под названием «День Победы в Европе: время празднования, осмысление», в которой связало победу над Германией исключительно с действиями США и их союзников, в частности, с открытием «второго фронта» в 1944 году (Victory in Europe Day, 2020). В данном случае присутствием будет являться факт упоминания США, Великобритании и Франции в контексте победы над Германией, явленным отсутствием выступает умолчание о роли СССР в этом событии, а инаковость будет обозначена отсутствием упоминаний о таких странах, как Папуа – Новая Гвинея или Зимбабве, поскольку весь предшествующий контекст коммеморативных практик по поводу завершения Второй мировой войны не включал их в себя. Границы между явленным исключением и инаковостью как раз и представляют собой определенный мемориальный фронтир, поскольку изменение границ мнемонического сообщества как субъекта коллективных воспоминаний способствует перемещению определенных образов прошлого из сферы коллективного бессознательного в пространство символической конкуренции.

МНЕМОНИЧЕСКАЯ АДАПТАЦИЯ В УСЛОВИЯХ ФРОНТИРА: ДОСТИЖЕНИЯ И ПРЕДЕЛЫ КОММУНИТАРИЗМА

Потенциальная рискогенность и конфликтогенность мемориального фронта определяет важность выстраивания стратегий урегулирования символических конфликтов, особенно в тех ситуациях, когда символические «войны памяти» могут перейти в реальные социальные конфликты. Наиболее показательной ситуацией такого перехода является взаимодействие коренного населения и мигрантов, причем в условиях современного мобильного общества подобные взаимодействия превращаются из экстраординарного события в постоянный элемент повседневного существования. В том и заключается парадокс мемориального фронта, что индивид оказывается в пограничной зоне не потому, что совершает социальное или физическое перемеще-



ние, а потом что динамично меняется само пространство его постоянных связей (Аникин, 2020, стр. 66-72). Фронтир становится способом существования современного человека, что порождает вполне определенные требования к его культурным навыкам, например, умению адаптироваться к постоянно меняющимся условиям функционирования и границам сообщества. В этом смысле большую роль играет мнемоническая адаптация.

Мнемоническая адаптация – процесс включения индивидуальных и коллективных воспоминаний мигрантов в структуру культурной памяти принимающего сообщества с целью формирования гибридной идентичности. Но сама по себе гибридная идентичность не является целью мнемонической адаптации, а представляет собой важный промежуточный этап на пути к устранению или минимизации конфликтов между коренным населением и миграционными сообществами.

Важной предпосылкой мнемонической адаптации становится понимание локального сообщества как субъекта культурной памяти. Именно сообщество (community) не в качестве синонима любой социальной группы, а как совокупность индивидов, связанных общими социальными практиками, может рассматриваться в качестве механизма преодоления мемориальных войн и конфликтов.

Не удивительно поэтому, что философской реакцией на предельную плюрализацию и индивидуализацию стало возникновение философского коммунитаризма, представленного М. Сэнделом, Ч. Тейлором, М. Уолцером. Из лозунга Великой Французской революции им ближе всего оказалось понятие братства, в котором они увидели противоядие против социалистического уравнивания и либеральной свободы. На теоретическом уровне коммуитаризм провозглашает важность социального контекста для формирования личностных ценностей, подчеркивая, что даже сторонники крайнего индивидуализма имеют подобные представления лишь потому, что они были усвоены в процессе социализации, от ближайшего окружения (Этциони, 2004, стр. 13-15). На смену глобальным абстракциям вроде государства или нации, которые вынуждены создавать обобщенные и потому обезличенные формы мемориальных практик, по мнению коммуитаристов, приходят локальные практики, создаваемые местным сообществом и потому обладающие существенной моральной значимостью для всех, кто считает себя частью этого сообщества.

Опора на коммуитаристские ценности существенно меняет временные координаты социальной жизни, поскольку позволяет сдвинуть акценты с прошлого даже не на настоящее, а на будущее. Разумеется, любое сообщество, как справедливо считал еще Э. Дюркгейм, нужда-

ется в общих воспоминаниях, которые должны периодически актуализироваться в форме проведения совместных ритуалов. Но само существование подобных ритуалов предполагает вполне осознанную функциональную направленность. Иначе говоря, сообщество проводит ритуалы для того, чтобы оставаться сообществом, а не сохраняет свою идентичность для того, чтобы было кому проводить ритуалы. Ритуалы выполняют лишь вспомогательную функцию, помогая скрепить солидарность в уже сформировавшемся сообществе, что автоматически означает иные корни возникновения данного сообщества. Для того, чтобы возникли ритуалы, само сообщество (community) уже должно существовать. Как считает А. Этциони, «коммюнити влияет как на исходные личностные предпочтения, так и, в значительной степени, на изменения в этих предпочтениях. Интернализация ценностей через такие коммунальные (общественные) процессы, как моральное просвещение, убеждение и лидерство, изменяет формы исходных личностных предпочтений так же, как и длительный период времени» (Этциони, 2012).

Подобное понимание позволяет существенно уточнить и раскрыть понятие мнемонической адаптации. Она оказывается направленной не на приспособление одной социальной группы к другой – и здесь совершенно неважно, идет ли речь о приспособлении мигрантов к коренному населению или коренного населения к мигрантам, – а на формирование гибридной идентичности определенного локального сообщества.

Важно понимать, что подобная идентичность предполагает не механическое объединение образов прошлого, важных для представителей того или иного сообщества, в относительно связный нарратив. Во-первых, потому что связность подобного нарратива всегда будет оставаться весьма относительной, а во-вторых, потому что вопрос о доминировании определенных образов прошлого даже в обозначенных дискурсивных рамках будет оставаться фактором потенциальных социальных расколов. В качестве примера можно использовать ситуацию с празднованием Дня Победы в Российской Федерации, который, согласно всем социологическим опросам, остается одним из главных праздников для россиян. (Левада-Центр, 2019) Но важно понимать, что его использование в качестве механизма мнемонической адаптации мигрантов из бывших советских республик опирается на презумпцию того, что мемориальное пространство этих стран в своих узловых точках совпадает с российским мемориальным пространством. Если же исходить из того, что изменение культурной памяти приводит к символическому перекодированию тех памятных дат, которые



являются наследием общего советского прошлого, то приходится признать, что использование Дня Победы в качестве источника символической консолидации зачастую является лишь демонстрацией ограниченности официального дискурса. Применительно к локальным сообществам национальные мемориальные практики существенно сужают возможность преодоления внутренних разногласий и формирования общественного консенсуса.

Таким образом, речь идет о формировании нового локального нарратива, ориентированного на конкретное сообщество, причем работающего не на воссоздание «утраченного прошлого», а на созидание предполагаемого будущего. В этом смысле культурная память в условиях современного мобильного общества не только приобретает характеристики постоянной текучести, но и переориентируется с прошлого на будущее, с историзма на футуризм.

БЛАГОДАРНОСТИ

Исследование выполнено за счет средств гранта Российского научного фонда (проект № 17-78-20149).

Список литературы

- Olick, J. & Robbins, J. (1998) Social memory studies: From «collective memory» to the historical sociology of mnemonic. *Annual review of sociology*, 24(1), 105-140. Doi: 10.1146/annurev.soc.24.1.105
- Turner, F. J. (1921). *The Frontier in American History*. New York: Holt.
- Victory in Europe Day (2020). *Time of Celebration, Reflection*. Retrieved from <https://www.defense.gov/Experience/VE-Day/>
- Аникин, Д. А. (2016). Фронтир и граница: пространственная методология в современных «Memory studies». В *Философия и методология истории* (стр. 8-15). Коломна.
- Аникин, Д. А. (2020). Трансфер прошлого: культурная память в условиях миграционных потоков. *Вестник Томского государственного университета*, (452), 66-72
- Брубейкер, Р. (2012). *Этничность без групп*. М.: Издательской дом Высшей школы экономики.
- Вахштайн, В. С. (2006). Джон Ло: социология между семиотикой и топологией. *Социологическое обозрение*, 5(1), 24-29.
- Верч, Д. (2018). Нарративные инструменты, истина и быстрое мышление в национальной памяти: мнемоническое противостояние между Россией и Западом по поводу Украины. *Историческая экспертиза*, (2), 15-32.

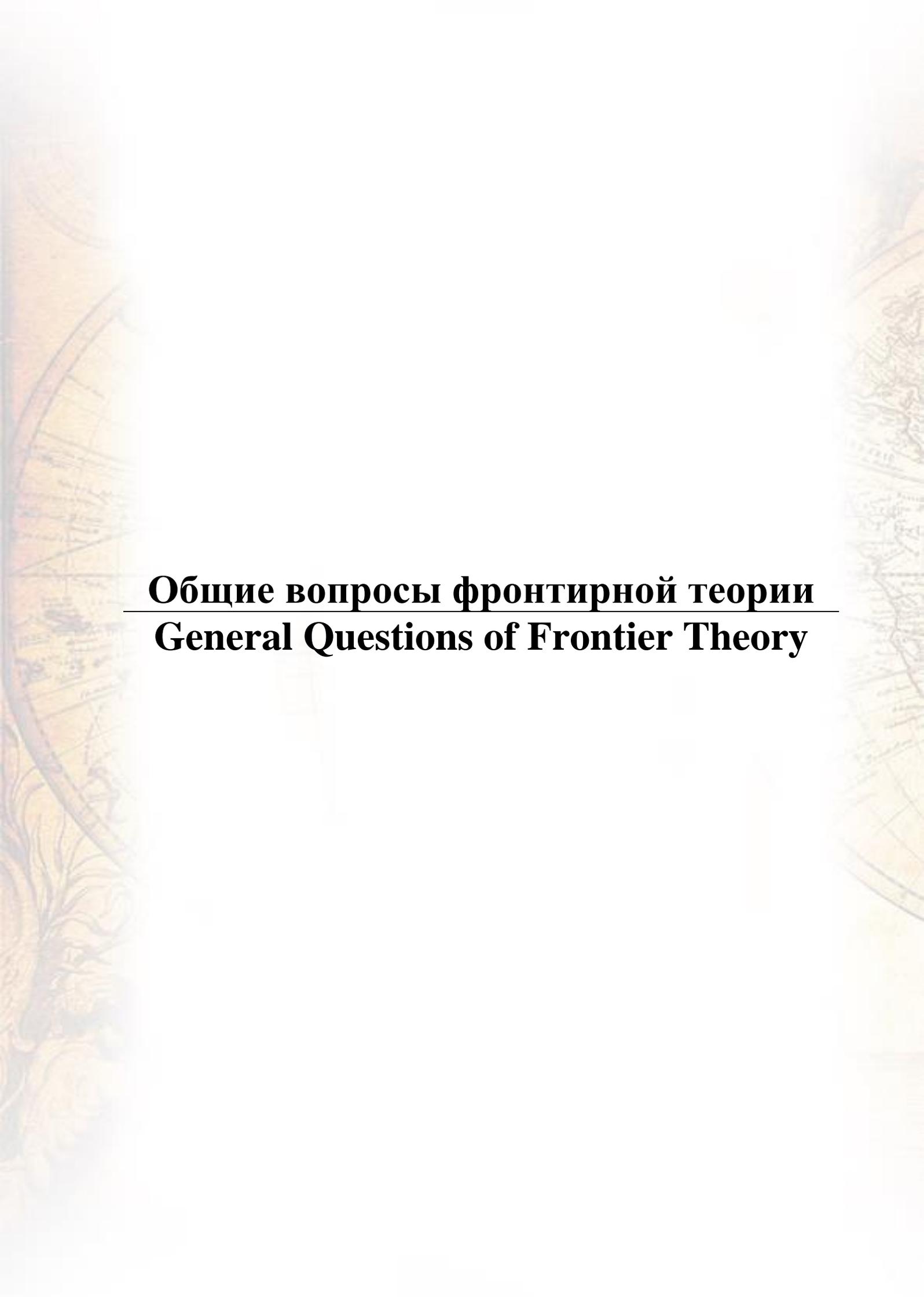
- Левада-центр, (30 апрель, 2019). *День Победы*. Retrieved from <https://www.levada.ru/2019/04/30/den-pobedy-3/>
- Ло, Д. (2015). *После метода: беспорядок и социальная наука*. М.: Издательство Института Гайдара.
- Нора, П. (1999). Между памятью и историей, проблематика мест. В *Франция-Память* (стр. 17-50). СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета.
- Сафронова, Ю. А. (2018). Третья волна memory studies: Двадцать три года против шерсти. *Политическая наука*, (3), 12-31.
- Хальбвакс, М. (2007). *Социальные рамки памяти*. М.: Новое издательство.
- Этциони, А. (2004). *От империи к сообществу: новый подход к международным отношениям*. Москва: Ладомир.
- Этциони, А. (2012). *Коммунитаризм как ключ к мировой легитимности*. Retrieved from <http://pu.virmk.ru/arhiv/2012/02/Etzioni-Petrosyan.htm>

References

- Anikin, D. A. (2016). Frontier and boerder: spatial methodology in modern “Memory studies”. In *Philosophy and Methodology of History* (p. 8-15). Kolomna. (in Russian)
- Anikin, D. A. (2020). Transfer of the past: cultural memory in conditions of migratory flows. *Bulletin of Tomsk State University*, (452), 66-72 (in Russian)
- Brubaker, R. (2012). *Ethnicity without groups*. М.: Publishing House of the Higher School of Economics. (in Russian)
- Etzioni, A. (2004). *From empire to community: a new approach to international relations*. Moscow: Lodomir. (in Russian)
- Etzioni, A. (2012). *Communitarianism as the key to world legitimacy*. Retrieved from <http://pu.virmk.ru/arhiv/2012/02/Etzioni-Petrosyan.htm> (in Russian)
- Halbwax, M. (2007). *Social framework of memory*. М.: New publishing house. (in Russian)
- Law, D. (2015). *After the method: mess and social science*. М.: Publishing house of the Gaidar Institute. (in Russian)
- Levada Center, (April 30, 2019). *Victory Day*. Retrieved from <https://www.levada.ru/2019/04/30/den-pobedy-3/> (in Russian)
- Nora, P. (1999). Between memory and history, the problems of places. In *France-Memory* (p. 17-50). SPb.: Publishing House of St. Petersburg University. (in Russian)



- Olick, J. & Robbins, J. (1998) Social memory studies: From "collective memory" to the historical sociology of mnemonic. *Annual review of sociology*, 24 (1), 105-140. Doi: 10.1146/annurev.soc.24.1.105
- Safronova, Yu. A. (2018). Third wave of memory studies: Twenty-three years against wool. *Political Science*, (3), 12-31. (in Russian)
- Turner, F. J. (1921). *The Frontier in American History*. New York: Holt.
- Verch, D. (2018). Narrative tools, truth and quick thinking in national memory: the mnemonic confrontation between Russia and the West over Ukraine. *Historical Expertise*, (2), 15-32. (in Russian)
- Victory in Europe Day (2020). *Time of Celebration, Reflection*. Retrieved from <https://www.defense.gov/Experience/VE-Day/>
- Wachstein, V. S. (2006). John Law: Sociology between semiotics and topology. *Sociological Review*, 5(1), 24-29. (in Russian)

The background of the page is a light-colored, faded map or technical drawing. It features a grid of lines, possibly representing latitude and longitude, and some faint, illegible text. The map is framed by decorative borders on the left and right sides, which appear to be stylized, possibly floral or architectural, patterns.

Общие вопросы фронтальной теории
General Questions of Frontier Theory



CULTURAL MEMORY OF MIGRANTS AND THE HOST SOCIETY IN THE EPOCH OF MULTICULTURALISM

Andreas Buller (a), Andrei A. Linchenko (b)

(a) Ministry of Social Affairs and Integration of the Federal State of Baden-Württemberg. Stuttgart, Germany. E-mail: andreas.buller[at]gmail.com

(b) Financial University under the Government of the Russian Federation. Moscow, Russia. E-mail: linchenko1[at]mail.ru

Abstract

The subject of this article is the analysis of the peculiarities of the relationship between the cultural memory of migrants and the host society taking classic immigration countries (USA, Canada) and EU countries as an example. The article is devoted to the analysis of the relationship between the memory of migrants and the host society at the informational, communicational, institutional and value levels. It was shown that in the era of multiculturalism, cultural memory is an important symbolic resource of the relationship between migrants and the host society. At the same time, cultures of migrants' memories are more likely to fit into the framework that the host society provides them and which are reflected in the specifics of the politics of memory of state and non-state actors. In multicultural society, the conflict memories of migrants are not pushed out to the periphery of cultural relations, but rather, they receive the right to declare themselves. At the institutional level, a tendency to consider the memory and history of migrants as a secondary experience in educational literature has been identified. The key problem continues to be the representation of the historical experience of migrants in major European museums, as well as the peculiarities of attitudes towards the memory of migrants in museums of post-socialist countries of Eastern Europe. In the USA and Canada, the tendency of nationalization of migrants' memories by museums, the desire to include them into a large national history was revealed. The value level demonstrates a significant departure from the ideas of ethnocentrism in turning to the past. At the same time, actualization of the values of cultural memory of migrants was considered in the context of common attitude towards ethnic and religious minorities, which reflects the general heterogeneity of cultural memory abroad.

Keywords

migration; cultural memory; multiculturalism; cultural boundaries; politics of memory; museums; history books; collective memories; historical consciousness



This work is licensed under a [Creative Commons «Attribution» 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

КУЛЬТУРНАЯ ПАМЯТЬ МИГРАНТОВ И ПРИНИМАЮЩЕГО ОБЩЕСТВА В ЭПОХУ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА

Буллер Андреас (а), Линченко Андрей Александрович (б)

(а) Министерство по социальным вопросам и интеграции федеральной земли Баден-Вюртемберг. Штутгарт, Германия. E-mail: andreas.buller[at]gmail.com

(б) ФГБОУ ВО «Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации». Москва, Россия. E-mail: linchenko1[at]mail.ru

Аннотация

Предметом исследования в данной статье является анализ особенностей взаимоотношения культурной памяти мигрантов и принимающего общества на примере классических иммиграционных стран (США, Канада) и стран Евросоюза. Статья посвящена анализу взаимоотношения памяти мигрантов и принимающего общества на информационно-коммуникативном, институциональном и ценностном уровнях. Показано, что в эпоху мультикультурализма культурная память оказывается важным символическим ресурсом взаимоотношения между мигрантами и принимающим обществом. Вместе с тем, культуры воспоминаний мигрантов скорее встраиваются в те рамки, которые им предоставляет принимающее общество и которые отражаются, прежде всего, в специфике политики памяти государственных и негосударственных акторов. В мультикультурном обществе конфликтные воспоминания мигрантов не вытесняются на периферию культурных взаимоотношений, но скорее получают право самим заявлять о себе. На институциональном уровне была выявлена тенденция рассматривать память и историю мигрантов как второстепенный опыт, в большей мере характерная для учебной литературы. Ключевой проблемой продолжает оставаться репрезентация исторического опыта мигрантов в крупных европейских музеях, а также особенности отношения к памяти мигрантов в музеях постсоциалистических стран Восточной Европы. В США и Канаде была выявлена тенденция национализации музеями воспоминаний мигрантов, стремление вписать их в большую национальную историю. Ценностный уровень обнаружил существенный отход от идей этноцентризма в обращении к прошлому. Вместе с тем актуализация ценностей культурной памяти мигрантов рассматривается за рубежом неотделима от отношения к этническим и религиозным меньшинствам, отражая тенденции к усилению гетерогенности культурной памяти.

Ключевые слова

миграция; культурная память; мультикультурализм; культурные границы; политика памяти; музеи; учебники истории; коллективные воспоминания; историческое сознание



Это произведение доступно по [лицензии Creative Commons «Attribution» \(«Атрибуция»\) 4.0 Всемирная](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



ВВЕДЕНИЕ

Эпоха мультикультурализма способствовала не только формированию «общества разнообразия», но и существенно расширила понимание динамики внутренних культурных границ. Культурная память оказалась той средой, где взаимоотношение между мигрантами и принимающим обществом приобретает особое значение в силу того, что право на собственную память является одной из наиболее интимных сторон жизни человека, группы, сообщества. Вместе с тем при более внимательном взгляде становится очевидным, что как принимающее общество, так и мигранты не стремятся полностью отказаться от «своего» прошлого ради Другого. Взаимоотношение культурной памяти мигрантов и принимающего общества оказывается растянутым во времени процессом узнавания и признания Другого, где более или менее настойчивой политике памяти принимающей стороны могут противостоять не менее настойчивые попытки мигрантов сохранить свою культурную самобытность. Ситуация, однако, усложняется конкретным социально-политическим и культурным контекстом той страны, где разворачивается данное взаимоотношение. Соответственно, основной тезис и гипотеза нашего исследования состоит в необходимости учитывать специфику различных сред мультикультурализма в процессе взаимоотношения памяти мигрантов и принимающего общества.

Проблемы памяти мигрантов являются одной из сторон их культурной интеграции.

Говоря о культурной интеграции мигрантов, следует указать на три важных момента, которые будут структурировать наш последующий анализ. Во-первых, относительно стран Европейского союза и Северной Америки необходимо разделение на «классические» иммиграционные страны (США, Канада, а за пределами Северной Америки – Австралия и Новая Зеландия) и государства Европы, где значительная часть населения проживает уже несколько веков. Зарубежные исследователи Ян Мотте и Райнер Олигер различают общества «общих воспоминаний» (*shared memories*), к которым они относят классические иммиграционные страны, включающие воспоминания мигрантов в национальные нарративы, и общества «разделенных воспоминаний» (*divided memories*), к которым они относят большинство европейских стран, отделяющих воспоминания мигрантов от культурной памяти принимающего общества (Motte & Ohliger, 2006). Во-вторых, следует принимать во внимание тот факт, что сама культурная память представляет собой динамическое единство как минимум трех уровней, задающих специфику взаимодействия мигрантов и принимающего

общества. Данная специфика, как отмечают отечественные исследователи, связана с информационно-коммуникативным, институциональным и ценностным уровнями культурной памяти (Аникин, 2011, стр. 113). В-третьих, следует иметь в виду, что несмотря на неоднородность культурной памяти в США, Канаде и Евросоюзе, мигранты вынуждены учитывать особенности коммеморативного контекста, ключевое значение в котором в послевоенное время занимают темы Второй мировой войны, Холокоста и, применительно к Евросоюзу, общеевропейской памяти.

Целью нашей работы является анализ особенностей взаимоотношения культурной памяти мигрантов и принимающего общества в классических иммиграционных странах (США, Канада) и странах Евросоюза, лишь в последние полвека превратившихся в иммиграционные (Германия, Франция, Великобритания). Мы постараемся посмотреть на процесс взаимоотношения памяти в свете указанных уровней культурной памяти и выделить доминирующие тенденции, характерные для Северной Америки и Европы. Источниками нашей работы являются многочисленные исследования памяти мигрантов (Creet & Kitzmann, 2011; Hintermann & Johansson, 2010; Palmberger & Tošić, 2012; Glynn & Kleist, 2012a; Eder & Gassert, 2017; Jikeli & Allouche-Benayoun, 2013b), проводившиеся в последние три десятилетия за рубежом, а также наше собственное исследование русскоговорящих жителей Германии и Польши, предпринятое при поддержке ДААД и Министерства интеграции федеральной земли Баден-Вюртемберг (Линченко & Головашина, 2019). Авторы данной статьи опирались на конструктивистский подход, который предполагает, что восприятие прошлого, отбор значимых свидетельств о нем и способы их конфигурации предопределяются и формируются социально-культурными контекстами и практиками памяти и забвения. Иначе говоря, содержание памяти и формы его организации будут обуславливаться характером задач, которые видятся приоритетными в культуре, и зависимостью от способов деятельности. Они же будут детерминировать и способы использования прошлого для достижения тех или иных целей. Более того, наличие этой корреляции может забываться и восприниматься как некоторое естественное и само собой разумеющееся положение дел.

МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ: В ПОИСКАХ РАЗНООБРАЗИЯ

Российский исследователь Владимир Малахов полагает, что термин «мультикультурализм» появился в контексте проблем организации культурного разнообразия в западных обществах в 80-е годы



прошлого столетия. Он отмечает, что «в строгом смысле слова это институционализация культурных различий. Государство отходит от свойственного либерализму принципа гомогенности публичной сферы (при котором все культурные различия вытесняются в частную сферу) и обращается со своими гражданами не только как с индивидами, но и как с представителями этнокультурных групп» (Малахов, 2014, стр. 97). В своей работе он убедительно показал, что несмотря на риторический тезис о «смерти мультикультурализма» в западных СМИ, политика мультикультурализма продолжается и в современных условиях даже получает расширение в европейских странах. Сходной точки зрения в отношении всех развитых стран придерживается и Ирина Семененко, которая отмечает, что «хотя в последние годы мультикультурализм стал объектом самых ожесточенных дискуссий, альтернативных моделей интеграции инокультурных сообществ не найдено» (Семененко, 2006, стр. 69). При этом сама политика мультикультурализма в разных странах была различной, что было обусловлено особенностями самих принимающих обществ в странах Европы и Северной Америки.

Как известно, принципиальной особенностью американского варианта мультикультурализма была его ориентация на внутренние проблемы страны, что нашло выражение в стремлении к преодолению как сегрегации афроамериканцев, так и дискриминации других этнических меньшинств. В этом смысле миграционная политика США является прежде всего внутренней политикой и подразумевает общую толерантность не только к приезжающим мигрантам, к этническим и конфессиональным меньшинствам, но и к любым меньшинствам (Борисов, 2007).

В отличие от США мультикультурализм в Канаде не направлен на создание единого национального нарратива, сплачивающего культурные различия. Справедливость сохраняет мнение А.И. Черкасова о том, что принципиальной ценностью канадского мультикультурализма является ориентация на свободу выбора индивидуума в отношении культуры, что запрещает любые практики навязывания этнической культуры доминирующего большинства (Черкасов, 1988, стр. 85). Характерно, что данная практика распространяется и на отношение к ценностям большинства. Мультикультурализм в Канаде объявлен государственной политикой и основывается на понимании культурного разнообразия как важнейшего символического ресурса канадского общества. Специфика канадского мультикультурализма получала название «мультикультурной мозаики», а также «миски салата». Это означает сосуществование культур и процесс их постоянного переме-

шивания, при отсутствии растворения в доминирующей культуре англосаксонского большинства (Сизов, 2012).

Как показывает исследование В.С. Малахова, западноевропейский опыт политики мультикультурализма также имел специфику в каждой из стран. Например, в Нидерландах и Швеции говорят о государственном патронаже в отношении этнокультурных меньшинств. Имеются в виду программы социальной поддержки определенным группам, выделенным государством. Иная ситуация сложилась в Великобритании, где «различиям позволяют существовать, но их не спонсируют <...> принципиальная особенность британского случая заключается в институционализации «расовых отношений» (race relations). Государство пользуется расовыми категориями для учета населения, а также для правовой защиты уязвимых групп» (Малахов, 2014, стр. 101).

Исходный принцип британской политики может быть сформулирован как «единство в разнообразии», что означает содействие государства и общества культурным инициативам мигрантов и этнических групп, возможность делегирования их представителей в системы здравоохранения и образования. В отличие от него французский вариант делал акцент на гражданскую принадлежность мигрантов принимающему обществу, относя этнические, культурные и религиозные вопросы к сфере частной жизни иммигрантов (Цапенко, 2008). При этом для некоторых сообществ мигрантов (мусульмане), равно и как для этнических меньшинств (евреи) допускаются различные послабления в рамках образовательного процесса и сферы потребления.

Иная ситуация сложилась в Германии, которая сегодня является лидером Евросоюза по приему мигрантов. Особенность Германии состоит в том, что, несмотря на интенсивный приток иммигрантов во второй половине XX века из Турции, Югославии и бывших советских республик, она только в 1990-е годы де-факто признала себя иммиграционной страной. Если до этого наиболее благоприятные условия действовали только в отношении этнических немцев, переселявшихся в Германию из стран бывшего СССР, то в 1990-е годы регулирование трудовой миграции превратилось в важный элемент интеграционной политики государства. Ставка была сделана на привлечение высококвалифицированных специалистов, в связи с чем трудовые мигранты распределялись в рамках трех категорий: «желаемые работники», «полезные работники» (претендующие на невостребованные вакансии) и «неизбежные» (не имеющие квалификации, но являющиеся членами семей иммигрантов) (Карачурина, 2008). Вместе с тем уже цитировавшийся выше В.С. Малахов отмечает еще одну важную осо-



бенность немецкой политики мультикультурализма. «Если в Нидерландах и в Швеции государство ориентировалось на цель социального включения новоприбывшего населения, то в Германии такая цель не ставилась <...> целью правительства Германии в отношении мигрантского (в основном турецкого) населения было как раз воспрепятствовать его интеграции. «Гастарбайтерам» надлежало вернуться на историческую родину. Для этого в немецких землях создавались школы с обучением на турецком языке ... государство в ФРГ само создавало условия для существования выходцев из Турции как «параллельного общества» (Малахов, 2014, стр. 103). Подчеркивается, что данная практика регулировалась законодательством, которое действовало до конца 1990-х годов, создававшего высокие барьеры для натурализации иммигрантов и исключения их из политической жизни общества.

ПАМЯТЬ О ПРОШЛОМ В «ОБЩЕСТВЕ РАЗНООБРАЗИЯ»

После Второй мировой войны западные страны столкнулись с возрастающей потребностью в рабочей силе, что интенсифицировало глобальную трудовую миграцию. Однако до начала 1980-х годов общим для большинства западных стран оставалась мысль об ассимиляции мигрантов как наиболее оптимальной форме их интеграции. Взаимоотношение мигрантов и принимающего общества на уровне культурной памяти также приобретало однозначный характер, следствием чего являлось не только невнимание принимающего общества к культурной идентичности мигрантов и ее воплощениям в различных практиках, но и отсутствие попыток научного изучения данной темы. Предполагалось, что мигранты, прибывающие в страны Западной Европы и Северной Америки, должны были просто как можно быстрее утратить свою идентичность, что находило отражение в емкой формуле: контакт – соревнование – приспособление – ассимиляция (Hahn, 2002, p. 34).

Мультикультурализм способствовал формированию представлений об «обществе разнообразия», где сама культура памяти принимающего общества не является однородной. Даже события Второй мировой войны и Холокост, при всем их значении для западной культурной памяти, обнаруживали существенную гетерогенность восприятия. В этих условиях возрастала не только роль меньшинств, но и потребность в обращении к культурам воспоминаний мигрантов, которые до 1980-х годов существовали скорее в виде «параллельных» сообществ памяти. Соответственно интеграция мигрантов и их культур воспоминаний оказывалась двухсторонним процессом признания

Другого в качестве полноправного члена общества и носителя культурной памяти.

Культурные различия всегда были и остаются неотъемлемой частью человеческой истории. Однако именно в новейшей истории стало возможным объединение самых различных — религиозных, культурных и этнических — нарративов в одну национальную историю — историю «нашего» общества — которая, надо признать, конституируется конечно под влиянием коллективного сознания, но принципиально на индивидуальном уровне, т.е. формируется отдельным человеком с точки зрения его личной, социальной, этнической и религиозной перспективы. В «обществе разнообразия» (нем. «Vielfaltgesellschaft») все эти индивидуальные исторические перспективы и конструкции неизбежно пересекаются и соприкасаются друг с другом, ибо все члены этого общества живут в одной и той же стране и в одном и том же настоящем. И именно точка их пересечения или соприкосновения образует социальную базу общих воспоминаний нового, рождённого в процессе миграции и глобализации, общества, которое обозначают коротким словом «мы». В коллективных воспоминаниях общества разнообразия смешались самые различные культуры, но все они являются составной частью одного и того же «мы».

Однако было бы ошибкой полагать, что это разнообразие и перемешивание происходит стихийно. Анализ зарубежных исследований показывает, что культуры воспоминаний мигрантов скорее встраиваются в те рамки, которые им предоставляет принимающее общество и которые отражаются прежде всего в специфике политики памяти государственных и негосударственных акторов. Совершенно справедливо отмечает немецкий исследователь Арндт Бауэркэмпфер, что «в этот переходный период воспоминания становятся источником согласования, и культуры памяти изменяют структуру особенно фундаментально. В этом процессе мигранты оказываются вынуждены позиционировать себя в отношении доминирующих нарративов» (Bauerkämper, 2017, p. 43). Применительно к государствам Северной Америки и Западной Европы, как мы показали в предыдущем параграфе, такими общими рамками оказываются память о событиях Второй мировой войны, Холокост и тема общеевропейской памяти. Следует также заметить, что тема культур воспоминаний мигрантов в западных обществах оказывается частью более широкого дискурса о правах этнических, религиозных и расовых меньшинств и их культур воспоминаний. Как показывают работы зарубежных исследователей, данная тенденция характерна как для европейских государств, так и для США и Канады. В данном случае именно Холокост превращается сегодня не



просто в событие международного масштаба, но оказывается источником формирования системы ценностей при обращении к геноцидам, формам массового насилия и политическим, этническим и религиозным репрессиям, где сообщества мигрантов и этнических меньшинств оказываются на одной стороне. Рассмотрим представленные тезисы подробнее на информационно-коммуникативном, институциональном и ценностном уровнях.

ПАМЯТЬ В МИГРАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ: ИНФОРМАЦИОННО-КОММУНИКАТИВНЫЙ УРОВЕНЬ

Эпоха мультикультурализма актуализировала рост интереса к культурам воспоминаний мигрантов прежде всего на информационно-коммуникативном уровне. Это касается как интереса к самому историческому опыту мигрантов, особенностям их воспоминаний, так и попыток переосмысления ключевых событий европейской, канадской и американской истории в контексте миграционных процессов. Достаточно сказать, что последние два десятилетия были связаны с появлением целого ряда сборников статей и монографий, отражающих те или иные проблемы воспоминаний мигрантов в принимающих обществах Запада (Creet & Kitzmann, 2011; Hintermann & Johansson, 2010; Palmberger & Tošić, 2012; Glynn & Kleist, 2012a; Eder & Gassert, 2017; Jikeli & Allouche-Benayoun, 2013b). Реакцией на это стало активное развитие темы памяти мигрантов в рамках такого междисциплинарного направления исследований как *memory studies*, что нашло отражение не только в публикациях, но и в работе отдельных секций международных научных конгрессов Ассоциации исследований памяти (Memory Studies Association). Данные исследования были инициированы ростом интереса к общим проблемам культурной идентичности сообществ мигрантов, диаспор и вынужденных переселенцев. Однако к настоящему моменту тема памяти мигрантов не только не уступает в количественном и качественном отношении исследованиям идентичности, но и, как подчеркивают авторы, привела к осознанию того, что «принадлежность к той или иной группе является результатом воспоминаний» (Glynn & Kleist, 2012a, p. 9).

Говоря о взаимоотношении культурной памяти мигрантов и принимающего общества на информационно-коммуникативном уровне, нам следует иметь в виду три основных фактора, оказывающих влияние на данный процесс. Во-первых, речь идет об особенностях самого принимающего общества и его исторической политики. Во-вторых, речь идет об особенностях самой идентичности и культуры воспоминаний мигрантов, ее связи с культурными и в первую очередь религи-

озными представлениями общества исхода. И, в-третьих, значимым фактором оказывается динамика поколений мигрантов, в особенности иммигрантов второго и третьего поколений.

Важная роль принимающего общества и его исторической политики была выявлена нами в процессе исследования русскоязычных мигрантов в Польше (выходцы из Украины, Белоруссии и России, осень 2017 года) и ФРГ (русские немцы, весна 2018 года). В исследованиях использовались качественные методы получения информации, и, в частности, метод структурированного интервью. Всего нами было собрано и обработано 58 интервью (20 – в Польше и 38 – в Германии) (Линченко & Головашина, 2019, стр. 84). «Восточная политика» Польши в целом определяется историческими стереотипами, а поэтический образ прошлого и сложившийся нарратив ценится выше, чем исторические факты. За основными темами, которые обсуждают современные историки Польши (сопротивление социалистическому режиму [советским оккупантам], стремление к объединению страны и т.д.) скрывается актуализация основного рефрена польской национальной истории – национальной жертвенности и солидарности поляков. В отличие от исторической политики в Польше, историческая политика в Германии представляется более многогранной. Как известно, начиная с 60-х годов XX века ее основным лейтмотивом является тема «преодоления прошлого», предполагавшая демократизацию общественного дискурса об истории, формирование исторического сознания на принципах гражданского общества.

Нами было выявлено, что большинство опрошенных как в Польше, так и в Германии, вне зависимости от времени нахождения в принимающей стране продолжают определять себя как русские (украинцы, белорусы). Это во многом является отражением реакции принимающего сообщества на выходцев из всех стран бывшего Советского Союза как на русских (хотя в Польше в последние годы в связи с резким наплывом украинцев оно меняется – теперь почти все мигранты, обладающие так называемым «восточным» акцентом, принимаются за украинцев). Многие в интервью начинают определять себя как себя как «человека между двух миров» (Линченко & Головашина, 2019, стр. 85). При отсутствии работающих моделей диалога различных групп памяти в Польше мигранты сами находят и/или создают модели взаимодействия в зависимости от личной интерпретации полученной на родине исторической информации, опыта жизни в Польше, социального окружения и т.д. Нами были выявлены четыре стратегии взаимоотношения с историческим нарративом польского общества: отказ от конкуренции, отрицание личной связи с трагическими событиями



прошлого, выбор исторического нарратива страны исхода, согласие с историческим нарративом принимающего сообщества. Стратегия, которой в целом придерживались большая часть опрошенных мигрантов в Польше – это отказ от конкуренции. В основном ее выбирают молодые люди, которое прожили в Польше или Германии несколько лет. Приезжая, мигранты не отказываются от своего исторического нарратива, но и не готовы принять новый, поэтому они или 1) пытаются снизить значение прошлого в современной жизни, или 2) отрицают личную связь с конфликтными событиями прошлого.

Иная картина складывается при обращении к интервью, собранным в Германии. С одной стороны, как и в Польше, респонденты продемонстрировали огромную важность темы переезда, указав на то, что после него у них началась новая жизнь. Не менее значимыми оказались темы интеграции и ностальгии. Однако, с другой стороны, особенности исторической политики в современной Германии не отличаются враждебностью к другим культурам памяти и интерпретациям истории. Это обстоятельство стало причиной того, что выявленную при анализе польских интервью типологию способов отношения мигранта к историческому нарративу принимающей страны мы не смогли обнаружить в рамках эмпирического исследования. Русскоговорящие переселенцы в Германии вообще не призваны делать какой-либо выбор в пользу одной интерпретации истории, просто потому что этой единой интерпретации истории, как и единого учебника истории, в Германии просто нет. Каждая федеральная земля определяет свой круг вопросов изучения истории и использует свой земельный учебник истории. У русскоговорящих мигрантов нет потребности к трансформации семейной памяти и выбору однозначной линии интерпретации истории страны исхода. Принципиальное значение для русскоговорящих мигрантов в данной среде приобретают возрастные особенности, оказывающие влияние на интерпретацию истории страны исхода, фактов и событий семейной памяти, ностальгии, конфигурацию значимых воспоминаний о прошлом. Было выявлено, что русскоязычные мигранты демонстрировали потребность в переносе некоторых традиций и практик культурной памяти страны исхода (культура досуга, культура быта, праздники) на принимающее немецкое общество (Линченко & Головашина, 2019, стр. 88).

Примеры Германии и Польши являются одними из наиболее ярких примеров влияния исторической политики принимающего общества на особенности воспоминаний сообществ мигрантов. Зарубежные исследователи отмечали сходные тенденции в отношении использования памяти мигрантов как среды их политического инкорпорирова-

ния в Ирландии. Примечательно, что в этой стране в 1990-е годы в ходе дебатов о предоставлении убежища беженцам активно использовалась историческая память о голоде в Ирландии. Это в свою очередь накладывало на миграционную политику особенности культурной памяти принимающего общества, от имени которой сообществам мигрантов указывалось на их социальную принадлежность и возможность получить вид на жительство и даже гражданство в республике (Glynn, 2012, p. 184). Здесь также можно указать и на характер вопросов по истории США к экзамену на получение американского гражданства, которые до сих пор отражают преимущественно вопросы политической и правовой истории США (Савельева & Полетаев, 2008, стр. 421-425).

Как мы отмечали ранее, вторым не менее важным фактором взаимодействия культурной памяти мигрантов и принимающего общества на информационно-коммуникативном уровне являются особенности самой идентичности и культуры воспоминаний мигрантов, ее связи с культурными и в первую очередь религиозными представлениями общества исхода. Показательной является коммеморация Холокоста в Европе среди сообществ мигрантов, различающихся этническим происхождением и религиозными представлениями. Несмотря на то, что понимание и принятие коммеморации Холокоста являются важными моментами для социализации любых мигрантов в Германии, зарубежными исследователями было выявлено, что не менее распространенной в культуре памяти арабских граждан ФРГ является самовиктимизация (self-victimization). Позиция арабских и шире части мусульманских сообществ в Германии состоит в требовании признать арабов такими же жертвами израильской агрессии, как и евреев – жертвами Холокоста. Так, в 2005 – 2007 гг. немецкий историк Гюнтер Якели провел интервьюирование 117 молодых мусульман в Берлине, Париже и Лондоне. Исследование выявило существенный недостаток знаний о Холокосте. Более того, значительное количество респондентов принижали значение Холокоста и стремились показать его рядовое значение в ряду других геноцидов и, в частности, бедственном положении палестинцев под израильским правлением. Немецкий исследователь показывает высокий уровень антисемитизма и конспирологических теорий, а также отмечает, что они не столько оправдывали немцев, сколько отрицали тезис о коллективной немецкой вине. Вместе с тем, с точки зрения цифр исследования, ситуация выглядит достаточно противоречивой. С одной стороны, 17 % мусульман в Великобритании верят в то, что Холокост переоценен и число еврейских жертв преувеличено (Jikeli, 2013a, p. 106). Отмечаются исследования



французских коллег, указывающих на то, что учителя в школах с большим количеством детей из мусульманских семей стремятся игнорировать Холокост как учебную тему на своих уроках (Whine, 2013, p. 35). К этому можно добавить противоречивое отношение мусульманских сообществ в Европе к празднованию Международного дня памяти жертв Холокоста (27 января). Показательно, что с 2000 по 2007 годы эта коммеморация бойкотировалась Советом мусульман Великобритании. Сходная ситуация наблюдалась и в Италии, где Союз итальянских мусульманских общин оказался в стороне от годовщины. Во Франции мусульманские сообщества принимали участие лишь в коммеморациях 2006 года (Bauerkämper, 2017, p. 42). С другой стороны, тот же Г. Якели отмечает, что большинство мусульман в Европе отрицают антисемитизм и рассматривают Холокост как преступление против человечности. Радикализм суждений оказывается свойствен прежде всего лицам, вовлеченным в той или иной степени в арабско-израильское противостояние (Jikeli, 2013a, p. 118). Интерес вызывает позиция мусульманских сообществ в Германии и Нидерландах, где наиболее значимые мусульманские организации активно принимают участие в коммеморациях. Выразительным является пример сотрудничества союза турок федеральной земли Берлин-Бранденбург и еврейских организаций, последовательно осуждавших любые проявления расизма и выступавших за солидарность еврейских и мусульманских меньшинств, а также мигрантов, прибывающих в Германию (Bodeman & Yudrakul, 2008). Исследователи указывают также и на позитивный опыт интеграции культуры воспоминаний турецких мигрантов в Нидерландах в европейскую культуру памяти о Холокосте (Stremmelaar, 2017, p. 78).

Как мы отмечали выше, важную роль в процессе взаимоотношения памяти мигрантов и принимающего общества играет динамика поколений мигрантов. Общеизвестно, что уже представители второго поколения оказываются в большей мере интегрированы в культуру принимающего общества, начинают рассматривать ее как свою собственную культуру. Однако действительность мультикультурного общества порождает более сложные формы восприятия прошлого детьми и внуками мигрантов. Это, как отмечают, Виола Георги и Райнер Олигер, – авторы сборника статей «Историческое сознание молодежи в миграционном обществе», – позволяет говорить о «калейдоскопе воспоминаний» (Georgi & Ohliger, 2009, p. 8). Авторы статей вышеназванного сборника ограничили свой анализ культурной памяти исследованием исторического сознания одних только молодых мигрантов, что, однако, не является случайностью, потому что именно

молодые мигранты оказались «на перепутье» исторических суждений и воззрений миграционного общества. Историческая концепция молодых мигрантов включает в себя как традиционные взгляды их родителей, так и представления о прошлом, которые они впитали в стране их проживания. Издатели сборника указали на пять различных способов «присвоения прошлого» мигрантской молодёжью:

1. Традиционные исторические представления. Молодёжь с миграционным прошлым ориентируется на исторические представления страны своего происхождения. Правда, иногда эта ориентация нарушается принадлежностью к особой группе страны своего происхождения (с подобной проблемой сталкиваются, например, турецкие курды или же русские немцы, которые имеют свою особую, отличающуюся от страны их происхождения, историю).

2. Рецептное историческое сознание. Молодёжь с миграционным прошлым перенимает общепринятую (коллективную) интерпретацию своего нового общества, что иногда ведёт к противоречиям между «традиционными» и «рецептивными» представлениям о прошлом.

3. Диаспорическое сознание. Молодые люди с миграционным прошлым обладают диаспорическим сознанием, потому что они определяют свою историческую идентичность в рамках своей диаспоры. Таким образом они формируют не только своё собственное, но и коллективное сознание своей диаспоры.

4. Гибридное или плюралистичное историческое сознание. Молодёжь с миграционным прошлым имеет транснациональное или гибридное историческое сознание, которое включает в себя элементы прошлого различных наций и культур.

5. Исторический вакуум. Молодые люди с миграционным прошлым постоянно рискуют оказаться в историческом вакууме, который может возникнуть по причине утери связи с традиционной историей и их исключения из национального сообщества (дискриминация). В таком случае возникает угроза, что молодые люди иностранного происхождения окажутся «лишёнными воспоминаний» людьми (Georgi & Ohliger, 2009, p. 12-13).

Особенность принимающего общества эпохи мультикультурализма состоит также в предоставлении возможностей публичной сферы для тех культур воспоминаний и значимых событий, которые не могут быть встроены в существующую конфигурацию коллективных воспоминаний большинства. Соответственно, воспоминания мигрантов не вытесняются на периферию культурных взаимоотношений, но скорее получают право самим заявлять о себе. Явные и скрытые кон-



фликты между культурной памятью принимающего общества и мигрантами не столько преодолеваются, сколько приобретают различные формы протекания. И здесь эмпирические исследования снова возвращают нас не столько к принимающему обществу, сколько к самим сообществам мигрантов. Например, в исследовании Лоурен Гийот подробно анализируется культура воспоминаний сообщества курдов во Франции. Исследовательница сравнивает коллективные воспоминания курдов во Франции и в Турции. Она отмечает, что община, живущая во Франции, поместила себя в некое подобие «мемориального гетто», построив вокруг мифа о возвращении «замороженное» представление о регионе исхода. Невозможность скорбеть на родной земле обернулась в этой общине стремлением защитить память от интеграционных процессов принимающего общества, что по мысли активных членов сообщества может привести к утрате традиций и ценностей. Это является источником конфликтности памяти общины по отношению к культурной памяти других меньшинств и доминирующей культуры во Франции. «Каждая ссылка на трудности войны и жестокость высылки усиливает чувства принадлежности к группе. Как следствие, попытки примириться с прошлым оказывают пагубное воздействие» (Guyot, 2011, p. 140). При этом исследование курдских сообществ памяти в Турции показало большую открытость их настоящему и его реалиям.

Завершая анализ информационно-коммуникативного уровня взаимодействия культурной памяти мигрантов и принимающего общества, необходимо указать не только на тезис о неоднородности принимающего общества, но и на фрагментированность культурной памяти сообществ мигрантов. Подобная фрагментированность сама может выступать источником конфликтности в процессе взаимодействия с принимающим обществом. Обращает на себя внимание любопытная статья Негрисы Канефе, которая в своем исследовании публичных деятелей мусульманской общины в Канаде показывает, как воспоминания беженцев и мигрантов из одной и той же страны исхода могут быть различны и выступать предметом политической борьбы в оценках лидеров. Она отмечает, что в то время как воспоминания о доме являются формой надежды для многих беженцев, «ссылка ведет к партикулярному и высоко политизированному жанру воспоминаний персональной, общинной и национальной историй» (Canefe, 2011, p. 170). Изучая фигуры публичных деятелей мусульманской общины в Канаде – Тарека Фатаха и Хайдекха Могхисси, автор отмечает, что в то время как они полностью разделяют память о вынужденной миграции, их публичные заявления иногда «идут недвусмысленно против

коллективных воспоминаний мигрантов из тех же самых стран, откуда они были высланы» (Canefe, 2011, p. 160).

ПАМЯТЬ В МИГРАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ: ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЙ УРОВЕНЬ

Политика мультикультурализма существенно затронула и институциональный уровень взаимоотношения культурной памяти мигрантов и принимающего общества. В данном случае мы опираемся на исследования зарубежных коллег, посвященные отражению темы исторического опыта и коллективной памяти мигрантов в учебной литературе и музейной практике. В отношении как американских, так и канадских учебников истории ситуация представляется достаточно противоречивой. Сразу следует сказать, что исторический опыт мигрантов, переселившихся в США и Канаду, осмысливается, прежде всего, как опыт меньшинств, живущих в США и Канаде сегодня. Это заставляет авторов учебников стремиться к максимальной политкорректности. С одной стороны, учебники истории США уделяют немалое место вопросам колонизации континента, а также содержат существенные отсылки к темам уничтожения коренных жителей Америки и страданиям чернокожих рабов в США. В последние годы вопрос о постепенном включении истории афроамериканцев в историю США и Канады даже получил отдельные исследования (Moreau, 2004, p.137-175; Junne, 2003). В литературе отмечается, что исследования американских учебников, проведенных в 70-е – 80-е годы прошлого века, показали, что «по сравнению с 60-ми годами, меньшинства переместились на центральную сцену американской истории, а авторы учебников трансформировали тексты от едва различимого упоминания черных и других меньшинств в 40-х годах к содержанию важности мультикультурного (и феминистского) компонента в 80-х годах» (Lerner & Nagai, 1995, p. 84). Сходная ситуация сложилась в Канаде, где каждая провинция обладает автономией в вопросах преподавания истории и ориентирует учащихся преимущественно на локальную историю, как правило, связанную с англоговорящими или франкоговорящими переселенцами (Létourneau & Moisan, 2004). История иммигрантов вследствие этого появляется перед учениками в свете локальной истории региона, а также преимущественно содержится в учебниках в разделах о мультикультурализме и расизме (King & Simmons, 2018; Montgomery, 2005). С другой стороны, целый ряд американских учебников истории сохранил достаточно консервативное изложение фактов (Grant, 2003). Стюарт Форстер, посвятивший отдельное исследование образам иммигрантов в американских учебниках истории с



1800 года и по настоящее время, отмечает, что, несмотря на появляющиеся время от времени возгласы о «культе этничности» и «новом мифе, провозглашающем высокие моральные качества меньшинств», существенных изменений в американских учебниках истории не произошло. Это, по его мнению, нивелирует рост внимания к истории меньшинств (Foster, 2006, p. 166). На основе контент-анализа ряда американских учебников он говорит о трех факторах, позволяющих ему видеть отсутствие серьезных изменений в преподавании американской истории в школе. Во-первых, современные образы американской истории, представленные в учебниках, продолжают оставаться националистическими. Речь идет об идее прогрессивности американского общества и западной культуры, национальной гордости. С этой точки зрения, приехав в Америку, мигранты обрели возможность достичь мечты равенства и персональной свободы. Дискриминация, трудности интеграции в таком случае оказываются в стороне, поскольку мигрантам уже изначально повезло оказаться в США. Соответственно, неудачи этнических меньшинств являются не результатом причин, коренящихся в самой общественной системе, а следствием их личной или групповой неудачи. Зарубежные авторы отмечают, что «коренные американцы были лишены своей земли «потому что они не понимали концепции частной собственности на землю»; азиатские рабочие получали низкую заработную плату, потому что они были готовы «работать очень мало»; чернокожие не могли найти хорошую городскую работу, потому что они «были неквалифицированными и необразованными»; чикано [американцы мексиканского происхождения – Л.А.] сталкиваются с проблемами, потому что «они не владеют бегло английским языком ...» (Council, 1980). Второй существенной проблемой большинства современных американских учебников истории признается отсутствие в них темы конфликта и противоречий. Подчеркивается, что «вместо того, чтобы изображать расовую несправедливость и дискриминацию как сознательные акты, совершавшиеся белым обществом, они возникают в учебниках как аморфные «проблемы» для Америки» (Foster, 2006, p. 166). В таком случае рабы просто терпели «тяжелые условия», американцы азиатского происхождения «сталкивались с предубеждениями», а испаноязычные американцы «испытывали дискриминацию». Темы социальных протестов минимизируются, а в отношении базовых институтов американского общества проводится мысль об их способности решить все возникающие противоречия и проблемы. В учебниках доминирует тема консенсуса и исторического оптимизма. Третьей существенной проблемой является проблема самого контекста упоминаний об иммигрантах. Учеб-

ники скорее добавляют этнические группы к основному тексту, чем показывают их место в событиях прошлого, а также уделяют мало места взаимодействию самих групп между собой. Характерно, что подчеркивается вклад тех групп, которые оказались наиболее политически активными и добились большего представительства в политической системе страны (например, афроамериканцы), в то время как испаноговорящие граждане США по-прежнему остаются в тени американской истории (Davis, 1986, p. 80).

Европейские учебники истории демонстрируют картину, которая, тем не менее, зависит от специфики страны. Так, только в Швеции уже в первой половине 1960-х годов учебники уделяли важное место миграционным процессам, в то время как в Австрии и Германии иммиграционный опыт начал включаться в исторический материал только в середине 1980-х годов (Bauerkämper, 2017, p. 41). В целом же исследователи продолжают констатировать факт того, что опыт мигрантов оказывается в большей мере приложением, чем интегрированным аспектом национального нарратива (Lozic & Hintermann, 2010, p. 36). В отличие от США и Канады единая европейская история так и не получила завершающей интерпретации в учебниках истории, поэтому тема миграционного опыта возникает в рамках изучения проблем прав человека в истории (Üllen & Markom, 2016). Это в особенности касается событий недавней европейской истории, и в частности, Второй мировой войны, Холокоста и коммунистических диктатур в Восточной Европе.

Еще одной формой присутствия темы миграции и памяти в европейских учебниках истории является осмысление проблем колониализма и постколониализма. Данный аспект в большей мере характерен именно для европейских учебников истории в сравнении с учебниками в США и Канаде. В современных британских учебниках критически рассматривается история колоний как неотъемлемая часть национальной истории. Они исследуют влияние империи на британское общество и подчеркивают, в какой степени колониальная периферия защищала внутреннюю культурную и социальную жизнь в своей основе, расширяя тем самым область имперской истории в школе. Многие учебники, которые адресованы школьникам в возрасте от 11 до 14 лет, выбирают дискурсивный подход, в рамках которого, как правило, дается ответ на вопрос: «Почему люди до сих пор спорят о влиянии, которое Империя оказала на людей, живущих в то время?», «Что получили и потеряли народы, выйдя из Британской империи?» (Banham, Luff, Culpin, Dawson, 2009, p. 11). Некоторые идут еще дальше и предлагают к изучению имперскую историю в отношении ее последствий



для британского общества сегодня. Тема колониализма связывается в учебниках как с историей империи, так и с присутствием в современной Великобритании постколониальных сообществ мигрантов. Сравнения британские и немецкие учебники, Сьюзан Гриндел дает достаточно оптимистическую оценку изменениям в учебниках, произошедшим в последние три десятилетия. По ее мнению, учебники истории не прошли мимо дебатов о памяти и, изображая колониализм, в разных формах интерпретируют его в духе сегодняшних постколониальных исследований, мультикультурализма и исследований памяти (Grindel, 2017, p. 268). Высокая степень оптимизма прослеживается и в французских учебниках истории, отличительной чертой которых является направленность на «мультиперспективную историю», идею гражданской нации и коммюнитаризм. Однако и в случае французского варианта остаются, в первую очередь, вопросы о согласовании мультикультурализма в преподавании истории с семейной памятью, локальными культурными традициями, а также трудностями учета всех возможных аспектов политики культурного разнообразия (Tutiaux-Guillon, 2017, p. 289).

Не меньшее влияние оказала политика мультикультурализма и на музеи как важные источники трансформации культурной памяти в свете миграционных процессов. В силу того, что музеи и выставки оказываются более гибким инструментом трансформации культурной памяти, тема исторического опыта мигрантов получила в данном формате значительное влияние. Теоретической основой трансформации *museum studies* в свете миграционной проблематики стали идеи Дж. Урри, который, развивая мысль о «путешествующих культурах», неоднократно предостерегал против любых попыток представлять культурное наследие в качестве статичного объекта и формулировать на этой основе антологию музейной теории (Urqu, 1996). Основной упрек Урри состоит в предельной сфокусированности европейских музеев на национальном наследии, которое должно рассматриваться как «создаваемый культурный процесс». Однако только в начале 2000-х годов тема экспонирования памяти и исторического опыта мигрантов получает в Европе существенное развитие. Этому предшествовала серьезная критика Жераром Нуарелем знаменитой концепции французских мест памяти П. Нора, где миграция оказалась лишь в фокусе темы «Французы и чужаки», что скорее исключало их из национальных воспоминаний. Не меньшей критике подвергся и немецкий аналог мест памяти, авторы которого сами честно указали на отсутствие исторического опыта мигрантов в Германии как части немецкой национальной идентичности (Francois & Schulze, 2001).

Надо заметить, что критика немецкого аналога не была случайной в свете провала большинства инициатив левых политиков и представителей сообществ мигрантов в 1990-е годы по созданию национального музея миграции.

Вместе с тем исследования показывают: несмотря на то, что на общегосударственном уровне такая инициатива не получила поддержки, региональные музеи и музеи коммун уже в 1990-е годы активно инкорпорировали воспоминания мигрантов (Ettingshausen, 2009). Во Франции Национальный музей истории миграции был открыт только в 2007 году, а в Великобритании его аналог появился через десять лет. На данный момент музеи миграции открыты в Германии, Нидерландах, Португалии, Испании, Швейцарии, Италии. При этом отмечается, что музеи миграции превращаются в современной Европе в важные «агенты социальных изменений», постоянно получая творческий импульс «снизу» в презентации нарративов все новых этнических групп и меньшинств (Gouriévidis, 2014, p. 9). Тем не менее критики продолжают отмечать, что «вместо того, чтобы инкорпорировать миграцию в национальные воспоминания или даже инкорпорировать их как элементы национальных воспоминаний, европейские общества рассматривают воспоминания мигрантов как параллельную линию» (Glynn & Kleist, 2012b, p. 15).

Следует заметить, что в современной европейской практике имеет место еще одна тенденция, делающая опыт музеефикации памяти мигрантов крайне противоречивым. Речь идет о специфике музеев миграции в странах Восточной и Центральной Европы, ранее входивших в социалистический лагерь. Данная специфика проявляется особенно наглядно при сравнении шведского музея миграции в Готеборге и польского музея миграции в Гдыне. Доклад на эту тему был заслушан одним из авторов этих строк на недавнем III конгрессе Memory Studies Association в Мадриде в июне 2019 года. Так, в докладе Барбары Плеввы данные музеи рассматривались сквозь призму нескольких проблемных вопросов: какие истории рассказываются в музеях, как устроены выставки, насколько они способствуют росту космополитизма, каким образом в музеях представлена европеизация? В докладе было показано, что, несмотря на то, что оба музея активно продвигают тему европеизации, в польском музее доминирует интерес к эмиграции самих поляков в западную Европу и Америку. Тема иммиграции в Польшу после 1990 года представлена всего лишь несколькими документами и является маргинальной. В отличие от музея в Гдыне, шведский вариант выглядит более космополитичным и ориентированным на культуры памяти мигрантов, обосновавшихся в Швеции в



1960-е-2000-е годы. Если польский музей стремиться показать поляков как нацию, сохраняющую себя в эмиграции (национальный космополитизм), то шведский музей ориентирован на интерпретацию сообществ в Швеции через их европейское гражданство (космополитический национализм).

Несколько иной видится проблема памяти мигрантов в музейном пространстве в США и Канаде. Однако и здесь, несмотря на иммиграционные основы самих этих стран, музеефикация исторического опыта мигрантов получила активное развитие только в 80-е – 90-е годы прошлого столетия. Несмотря на то, что первая постоянная выставка, посвященная иммигрантам, появилась в США в 1972 году, первый большой национальный музей миграции был открыт только в 1990 году на острове Эллис (Ellis Island Immigration Museum). Равно как и в Канаде и в Австралии, исследователи отмечают тенденцию национализации музеями США воспоминаний мигрантов, стремление вписать их в «большую национальную историю», «сделать частью национальной памяти о миграции» (Baur, 2006; McShane, 2001). К слову, первый музей миграции открылся в Австралии в 1986 году, а в Канаде «музей Пьер 21» впустил посетителей в свои залы только в 1999 году. Заметим, что данная тенденция очень схожа с ситуацией, сложившейся в сфере учебников истории и презентации там исторического опыта мигрантов.

Отличительной особенностью американского и канадского опыта музеефикации памяти мигрантов также является практика включения их в выставки и экспозиции, посвященные проблемам этнических меньшинств (Канада, США) в особенности, в выставки, связанные с преодолением расистских взглядов в отношении афроамериканцев (США). Таковы канадский музей прав человека (Виннипег) и музей толерантности в США (Лос-Анжелес). Любопытно, что канадский музей практически не уделяет внимания преступлениям англо- и франкоговорящих колонистов в отношении коренного населения Америки, зато предлагает широкий выбор экспозиций, посвященных Холокосту, геноцидам в Армении, Руанде и Сребренице, а также Голодомору на Украине в 1932-1933 годах. Последняя экспозиция объясняется большой ролью украинского сообщества мигрантов, активно лоббирующих свою культуру памяти в современной Канаде. Характерно, что в случае украинских мигрантов наблюдается ярко выраженное стремление не только заявить о своей памяти, но и активно транслировать ее на историческую культуру Канады (Luciuk, 2000).

ПАМЯТЬ В МИГРАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ: ЦЕННОСТНЫЙ УРОВЕНЬ

Эпоха мультикультурализма принесла существенные изменения и на ценностном уровне взаимоотношения культурной памяти мигрантов и принимающего общества за рубежом. В отличие от этноцентрической исторической культуры эпохи политики ассимиляции, при всех своих явных и скрытых противоречиях, мультикультурализм утверждает ценности равенства, культурного разнообразия и преодоления любых форм дискриминации по этническому и религиозному признаку. Именно утверждение данных культурных ценностей способствовало общему повороту социально-гуманитарных наук в отношении культурной памяти мигрантов в принимающем обществе. Подчеркнем, не к мигрантам, а к любым этническим и религиозным меньшинствам. В этом принципиальная особенность мультикультурализма и его отношения к памяти Другого. В таком случае культурная память принимающего общества изначально рассматривается в контексте гетерогенности восприятия ее ключевых событий и символических дат. Именно поэтому современные европейские и американские авторы склонны рассматривать Холокост в качестве важнейшего ценностного ориентира, актуализирующего универсальные ценности человеческого отношения к другому. Память в таком случае просто выступает в качестве важного поля развертывания подобных ценностей, кажущихся на первый взгляд противоречащими друг другу: ценности культурного разнообразия и ориентации на универсальные ценности человечества и гуманизма.

Более того, взгляд на культурную память принимающего общества в эпоху мультикультурализма учитывает прежде всего способность этого самого общества быть открытыми для других и изменяться вместе с динамической социокультурной средой. Яркий пример находим в интересном исследовании Ханса Лимана, который подробно изучил трансформацию отношения к иммигрантам со стороны консервативных религиозных групп американского общества. На примере евангелической церкви он показывает, что изменение риторики с анти-иммигрантской на про-иммигрантскую сопровождалось использованием сюжетов библейской истории (изгнание и странствия еврейского народа), переносимой на современную ситуацию со страданиями и жизненными трудностями мигрантов в американском обществе. При этом речь шла не только об отношении к легальным, но и к нелегальным мигрантам. В данном случае особое внимание к мигрантам и их идентичности трактовалось как возвращение к подлинным ценностям христианского наследия. «Если нации, как их характеризовал



Бенедикт Андерсон, являются «воображаемыми сообществами», то они приободрили других адептов евангелической церкви вообразать их церковь и национальные сообщества как мигрирующих людей и таким образом расширять их концепцию национальной идентичности» (Leaman, 2012, p. 123).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В эпоху мультикультурализма культурная память оказывается важным символическим ресурсом взаимоотношения между мигрантами и принимающим обществом. Принимая эту мысль в качестве исходного тезиса, тем не менее, необходимо учитывать специфику различных сред мультикультурализма, что в данной статье нашло отражение в сравнительном анализе американского, канадского и европейского опыта взаимоотношения памяти мигрантов и принимающего общества. Было выявлено, что мультикультурализм способствовал формированию представлений об «обществе разнообразия», где сама культура памяти принимающего общества не является однородной. В этих условиях возрастает потребность в обращении к культурам воспоминаний мигрантов, которые до 1980-х годов существовали скорее в виде «параллельных» сообществ памяти. Однако взаимодействие памяти мигрантов и принимающего общества вряд ли можно ассоциировать с культурной диффузией, поскольку культуры воспоминаний мигрантов до настоящего времени скорее встраиваются в те рамки, которые конструируют государственные и негосударственные акторы политики памяти принимающего общества.

Взаимоотношение памяти мигрантов и принимающего общества в данной статье было проанализировано нами в рамках информационно-коммуникативного, институционального и ценностного уровней. Анализ первого уровня выявил важную роль самого принимающего общества и его исторической политики, специфики самой идентичности и культуры воспоминаний мигрантов, ее связи с культурными и в первую очередь религиозными представлениями общества исхода, а также значимость динамики поколений мигрантов. Существенное отличие принимающего общества в эпоху мультикультурализма связано с предоставлением возможностей публичной сферы для тех культур воспоминаний, которые не могут быть встроены в конфигурацию коллективных воспоминаний доминирующего большинства. В таком случае воспоминания мигрантов получают право самим заявлять о себе. Это не столько позволяет преодолевать явные и скрытые конфликты, сколько выстраивать более конструктивный формат взаимодействия культурной памяти мигрантов и принимающего общества. Был выяв-

лен конфликтогенный потенциал фрагментированности культурной памяти сообществ мигрантов.

Более противоречивыми представляются результаты анализа институционального уровня. В статье были проанализированы учебники истории и музеи. В обоих случаях была выявлена тенденция рассматривать память и историю мигрантов как второстепенный опыт, несмотря на широкий общественный резонанс миграционной проблематики на Западе. Характерно, что исторический опыт мигрантов, переселившихся в США и Канаду, осмысливается, прежде всего, как опыт меньшинств, живущих в США и Канаде сегодня. Различие между американскими и канадскими учебниками состоит в том, что если в США исторический опыт мигрантов встраивается в доминирующий американский официальный нарратив, то в Канаде история иммигрантов появляется перед учениками в свете локальной истории региона. В европейских учебниках истории опыт мигрантов оказывается в большей мере приложением, слабо интегрированным к основному курсу истории. Иная ситуация складывается в сфере репрезентации культурной памяти мигрантов в музеях Северной Америки и Евросоюза. В силу того, что музеи и выставки оказываются более гибким инструментом трансформации культурной памяти, тема исторического опыта мигрантов получила значительное влияние, что нашло отражение в появлении большого числа музеев миграции. Ключевой проблемой при этом является недостаточное освещение исторического опыта мигрантов в крупных музеях, а также специфика отношения к музеефикации памяти мигрантов в постсоциалистических странах Восточной Европы. Известные противоречия несет тенденция национализации музеями США и Канады воспоминаний мигрантов, стремление представить их исторический опыт как часть «большой национальной истории».

В отличие от этноцентрической исторической культуры эпохи политики ассимиляции, при всех своих явных и скрытых противоречиях, мультикультурализм утверждает ценности равенства, культурного разнообразия и преодоления дискриминации по этническому и религиозному признаку. Вместе с тем, было выявлено, что ценности культурной памяти мигрантов не выделяются на фоне общего отношения к этническим и религиозным меньшинствам. В этом принципиальная особенность мультикультурализма и его отношения к памяти Другого. Культурная память принимающего общества изначально рассматривается в контексте гетерогенности восприятия ее ключевых событий и символических дат. Именно поэтому современные европейские и американские авторы склонны рассматривать Холокост в



качестве важнейшего ценностного ориентира, актуализирующего универсальные ценности человеческого отношения к другому, ценности культурного разнообразия и ориентации на универсальные ценности человечества и гуманизма.

БЛАГОДАРНОСТИ

Исследование выполнено за счет средств гранта Российского научного фонда (проект № 17-78-20149).

Список литературы

- Banham, D., Luff, I., Culpin, C. & Dawson, I. (2009). *History*. London, UK: Hodder.
- Bauerkämper, A. (2017). Holocaust memory and the experiences of migrants: Germany and Western Europe after 1945. In J. S. Eder, Ph.Gassert & A. E. Steinweis (Eds.) *Holocaust Memory in a Globalizing World* (pp.31-45). Göttingen: Wallstein Verlag.
- Baur, J. (2006). Commemorating Immigration in the Immigrant Society: Narratives of Transformation at Ellis Island and the Lower East Side Tenement Museum. In M. König & R. Ohliger (Eds.) *Enlarging European Memory: Migration Movements in Historical Perspective* (pp. 137-146). Ostfildern: Thorbecke.
- Bodeman, Y. & Yudrakul, G. (2008). Learning Diaspora, German Turks and the Jewish Narrative. In Y. Bodeman & G. Yudrakul *The New German Jewry and the European Context* (pp. 73-97). Basingstoke: Palgrave Macmillan,
- Canefe, N. (2011). Home in Exile: Politics of Refugeehood in the Canadian Muslim Diaspora. In J. Creet & A. Kitzmann (Eds.) *Memory and Migration: multidisciplinary approaches to memory studies*. Toronto: University of Toronto Press.
- Council (1980). *Council on Interracial Books for Children, Guidelines for Selecting Bias-Free Textbooks and Storybooks*. New York: Texas Univ. Press.
- Creet, J. & Kitzmann, A. (Eds.) (2011). *Memory and Migration: multidisciplinary approaches to memory studies*. Toronto: University of Toronto Press.
- Davis, O.L. (1986). People for the American Way. In O. L. Davis, Jr. (Eds.) *Looking at History: A Review of Major U. S. History Textbooks* (pp. 80-86). Washington, DC.
- Eder, J. & Gassert, Ph. (Eds.). (2017). *Holocaust Memory in a Globalizing World*. Göttingen: Wallstein Verlag.

- Ettingshausen, E. (2009). Das Notaufnahmелager in Giessen als Ort der Erinnerung. *Spiegel der Forschung*, 26(2), 22-23.
- Foster, S. (2006). Whose History? Portrayal of Immigrant Groups in U.S. History Textbooks, 1800 – Present. In *What Shall We Tell the Children? International Perspectives on School History Textbooks* (pp. 155-179). Greenwich, Connecticut 06830: IAP Publishing.
- Francois, E. & Schulze, H. (Eds.) (2001). *Deutsche Erinnerungsorte*. München: C.H. Beck.
- Georgi, V. & Ohliger, R. (2009). Geschichte und Diversität. Crossover statt nationaler Narrative? In Hg. von Viola B. Georgi & R. Ohliger (Eds.) *Crossover Geschichte: Historisches Bewusstsein Jugendlicher in der Einwanderungsgesellschaft* (pp.7-25). Hamburg: Edition Körber.
- Glynn, I. & Kleist, O. (2012b). The Memory and Migration Nexus: An Overview. In I. Glynn & J. Olaf Kleist (Eds.) *History, Memory and Migration: Perceptions of the Past and the Politics of Incorporation* (pp. 3-33). London: Palgrave MacMillan.
- Glynn, I. (2012). Famine Commemorations and Asylum Debates in Ireland Conflated. In I. Glynn & J.Olaf Kleist (Eds.) *History, Memory and Migration: Perceptions of the Past and the Politics of Incorporation*. London: Palgrave MacMillan.
- Glynn, J. & Kleist, O. (Eds.) (2012a). *History, Memory and Migration: Perceptions of the Past and the Politics of Incorporation*. London: Palgrave MacMillan.
- Gouriévidis, L. (2014). Representing Migration in Museums: History, Diversity and the Politics of Memory. In *Museums and Migration: History, Memory and Politics*. London: Routledge.
- Grant, S.G. (2003). *History Lessons: Teaching, Learning and Testing in U.S. High School Classrooms*. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum associates publishers.
- Grindel, S. (2017). Colonial and Postcolonial Contexts of History Textbooks. In M. Carretero, S. Berger & M. Grever (Eds.) *Palgrave Handbook of Research in Historical Culture and Education* (pp. 259-275). London: Palgrave Macmillan.
- Guyot, L. (2011). Locked in a Memory Ghetto: a Case Study of Kurdish Community in France. In J. Creet & A. Kitzmann (Eds.) *Memory and Migration: multidisciplinary approaches to memory studies* (pp. 135-156). Toronto: University of Toronto Press.
- Hahn, S. (2012). *Historische Migrationsforschung*. Frankfurt: Campus.



- Hintermann, C. & Johansson, C. (Eds.). (2010). *Migration and Memory. Representations of Migration in Europe since 1960*. Innsbruck: Studien Verlag.
- Jikeli, G. & Allouche-Benayoun, J. (Eds.). (2013b). *Perceptions of the Holocaust in Europe and Muslim Communities: Sources, Comparisons and Educational Challenges*. Dordrecht: Springer.
- Jikeli, G. (2013a). Perceptions of the Holocaust Among Young Muslims in Berlin, Paris and London. In G. Jikeli & J. Allouche-Benayoun (Eds.) *Perceptions of the Holocaust in Europe and Muslim Communities: Sources, Comparisons and Educational Challenges* (pp. 105-133). Dordrecht: Springer.
- Junne, G.H. (2003). *The History of Blacks in Canada: A Selectively Annotated Bibliography*. Greenwood: Greenwood Press.
- King, L. J. & Simmons, C. (2018). Narratives of Black history in textbooks: Canada and the United States. In *The Wiley international handbook of history teaching and learning* (pp. 93-116). N.Y.: Wiley-Blackwell.
- Leaman, H. (2012). Remembering Egypt: Evangelicals, Conservatism and Immigration in America. In I. Glynn & J.Olaf Kleist (Eds.) *History, Memory and Migration: Perceptions of the Past and the Politics of Incorporation*. London: Palgrave MacMillan.
- Lerner, R. & Nagai, A.K. (1995). *Rothman S. Moulding the Good Citizen: The Politics of High School History Texts*. Westport: CT.
- Létourneau, J. & Moisan, S. (2004). Young People's Assimilation of a Collective Historical Memory: A Case Study of Quebeckers of French-Canadian Heritage. In P. Seixas (ed.) *Theorizing Historical Consciousness* (pp. 109-129). Toronto: Univ. of Toronto Press, 2004.
- Lozic, V. & Hintermann, C. (2010). Textbooks, Migration and National Narratives – An Introduction. In C. Hintermann & C. Johansson (Eds.) *Migration and Memory. Representations of Migration in Europe since 1960* (pp. 33-39). Innsbruck: Studien Verlag.
- Luciuk, L.Y. (2000). *Searching for Place. Ukrainian Displaced Persons, Canada, and the Migration of Memory*. Toronto: Univ. of Toronto Press.
- McShane, I. (2001). Challenging or Conventional: Migration History in Australian Museums. In *National Museums: Negotiating Histories: Conference Proceedings* (pp. 122-133). Canberra: National Museum of Australia.
- Montgomery, K. (2005). Imagining the antiracist state: Representations of racism in Canadian history textbooks. *Discourse: Studies in the cultural politics of education*, 4(26), 427-442.

- Moreau, J. (2004). *Schoolbook nation: Conflicts over American History Textsbooks from the Civil War to the Present*. Ann Arbor: The Univ. of Michigan Press.
- Motte, J. & Ohliger, R. (2006). Men and Women with(out) History? Looking for “Lieux De Mémoire” in Germany’s Immigration Society. In M. König & R. Ohliger (Eds.) *Enlarging European Memory: Migration Movements in Historical Perspective* (pp. 147-160). Ostfildern: Thorbecke.
- Palmberger, M. & Tošić, J. (Eds.). (2012). *Memories on the Move. Experiencing Mobility, Rethinking the Past*. London: Palgrave MacMillan.
- Stremmelaar, A. (2017). Between National and Global Memory. Commemoration of the Second World War in the Netherlands. In J. S. Eder, Ph. Gassert & A. E. Steinweis (Eds.) *Holocaust Memory in a Globalizing World* (pp. 61-77). Göttingen: Wallstein Verlag.
- Tutiaux-Guillon, N. (2017). History in French Secondary School: A Tale of Progress and Universalism or a Narrative of Present Society? In Mario Carretero, Stefan Berger, Maria Grever (Eds.) *Palgrave Handbook of Research in Historical Culture and Education* (pp. 275-295). London: Palgrave Macmillan.
- Üllen, S. & Markom, C. (2016). Memories of Migration(s) in school. *Journal for Educational Research Online*, 8(3), 122-141
- Urry, J. (1996). How societies Remember the Past. In Sh. MacDonald & G. Fyfe (Eds.) *Theorizing Museums: Representing Identity and Diversity in a Changing World* (pp. 45-65). Oxford/Cambridge: Blackwell.
- Whine, M. (2013). Participation of European Muslim Organisations in Holocaust Commemorations. In G. Jikeli & J. Allouche-Benayoun (Eds.) *Perceptions of the Holocaust in Europe and Muslim Communities: Sources, Comparisons and Educational Challenges* (pp. 29-41). Dordrecht: Springer.
- Аникин, Д.А. (2011). *Топосы социальной памяти в обществе риска*. Саратов: Изд-во Саратовского ун-та.
- Борисов, А.А. (2007). *Мультикультурализм в США: теории и практики*. Пермь: Пермский университет.
- Карачурина, Л. (2008). Иммиграционная политика Германии: успешный – неуспешный опыт. *Мировая экономика и международные отношения*, (7), 50-60.
- Линченко, А.А. & Головашина, О.В. (2019). «Русские» в Европе: память о прошлом, идентичность и историческое сознание русскоговорящих мигрантов в Центральной и Восточной Европе. *Вестник Томского государственного университета*, (444), 83-92.



- Малахов, В.С. (2014). *Культурные различия и политические границы в эпоху глобальных миграций*. М.: Новое литературное обозрение.
- Савельева, И.М. & Полетаев, А.В. (2008). *Социальные представления о прошлом, или Знают ли американцы историю*. М.: Новое литературное обозрение.
- Семененко, И. (2006). Интеграция инокультурных сообществ в развитых странах. *Мировая экономика и международные отношения*, (11), 57-71.
- Сизов, И.Ю. (2012). Особенности иммиграционной политики в некоторых зарубежных странах. *Вестник Московского университета МВД России*, (9), 133-138.
- Цапенко, И. (2008). Развитые страны: интеграционная политика в отношении иммигрантов. *Мировая экономика и международные отношения*, (3), 59-69.
- Черкасов, А.И. (1988). Этнокультурные общины и национальная самобытность Канады. *США - Канада: ЭПК*, (7), 83-95.

References

- Anikin, D. A. (2011). *Toposes of social memory in a risk society*. Saratov: Publishing house of the Saratov University. (in Russian)
- Banham, D., Luff, I., Culpin, C. & Dawson, I. (2009). *History*. London, UK: Hodder.
- Bauerkämper, A. (2017). Holocaust memory and the experiences of migrants: Germany and Western Europe after 1945. In J. S. Eder, Ph.Gassert & A. E. Steinweis (Eds.) *Holocaust Memory in a Globalizing World* (pp.31-45). Göttingen: Wallstein Verlag.
- Baur, J. (2006). Commemorating Immigration in the Immigrant Society: Narratives of Transformation at Ellis Island and the Lower East Side Tenement Museum. In M. König & R. Ohliger (Eds.) *Enlarging European Memory: Migration Movements in Historical Perspective* (pp. 137-146). Ostfildern: Thorbecke.
- Bodeman, Y. & Yudrakul, G. (2008). Learning Diaspora, German Turks and the Jewish Narrative. In Y. Bodeman & G. Yudrakul *The New German Jewry and the European Context* (pp. 73-97). Basingstoke: Palgrave Macmillan,
- Borisov, A. A. (2007). *Multiculturalism in the USA: Theories and Practices*. Perm: Perm University. (in Russian)
- Canefe, N. (2011). Home in Exile: Politics of Refugeehood in the Canadian Muslim Diaspora. In J. Creet & A. Kitzmann (Eds.) *Memory and*

- Migration: multidisciplinary approaches to memory studies*. Toronto: University of Toronto Press.
- Cherkasov, A.I. (1988). Ethnocultural communities and national identity of Canada. *USA - Canada: EPA*, (7), 83-95. (in Russian)
- Council (1980). *Council on Interracial Books for Children, Guidelines for Selecting Bias-Free Textbooks and Storybooks*. New York: Texas Univ. Press.
- Creet, J. & Kitzmann, A. (Eds.). (2011). *Memory and Migration: multidisciplinary approaches to memory studies*. Toronto: University of Toronto Press.
- Davis, O.L. (1986). People for the American Way. In O. L. Davis, Jr. (Eds.) *Looking at History: A Review of Major U. S. History Textbooks* (pp. 80-86). Washington, DC.
- Eder, J. & Gassert, Ph. (Eds.). (2017). *Holocaust Memory in a Globalizing World*. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Ettingshausen, E. (2009). Das Notaufnahmelager in Giessen als Ort der Erinnerung. *Spiegel der Forschung*, 26 (2), 22-23.
- Foster, S. (2006). Whose History? Portrayal of Immigrant Groups in U.S. History Textbooks, 1800 – Present. In *What Shall We Tell the Children? International Perspectives on School History Textbooks* (pp. 155-179). Greenwich, Connecticut 06830: IAP Publishing.
- Francois, E. & Schulze, H. (Eds.). (2001). *Deutsche Erinnerungsorte*. München: C.H. Beck.
- Georgi, V. & Ohliger, R. (2009). Geschichte und Diversität. Crossover statt nationaler Narrative? In Hg. von Viola B. Georgi & R. Ohliger (Eds.) *Crossover Geschichte: Historisches Bewusstsein Jugendlicher in der Einwanderungsgesellschaft* (pp.7-25). Hamburg: Edition Körber.
- Glynn, I. & Kleist, O. (2012b). The Memory and Migration Nexus: An Overview. In I. Glynn & J. Olaf Kleist (Eds.) *History, Memory and Migration: Perceptions of the Past and the Politics of Incorporation* (pp.3-33). London: Palgrave MacMillan.
- Glynn, I. (2012). Famine Commemorations and Asylum Debates in Ireland Conflated. In I. Glynn & J.Olaf Kleist (Eds.) *History, Memory and Migration: Perceptions of the Past and the Politics of Incorporation*. London: Palgrave MacMillan.
- Glynn, J. & Kleist, O. (Eds.) (2012a). *History, Memory and Migration: Perceptions of the Past and the Politics of Incorporation*. London: Palgrave MacMillan.



- Gouriévidis, L. (2014). Representing Migration in Museums: History, Diversity and the Politics of Memory. In *Museums and Migration: History, Memory and Politics*. London: Routledge.
- Grant, S.G. (2003). *History Lessons: Teaching, Learning and Testing in U.S. High School Classrooms*. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum associates publishers.
- Grindel, S. (2017). Colonial and Postcolonial Contexts of History Textbooks. In M. Carretero, S. Berger & M. Grever (Eds.) *Palgrave Handbook of Research in Historical Culture and Education* (pp. 259-275). London: Palgrave Macmillan.
- Guyot, L. (2011). Locked in a Memory Ghetto: a Case Study of Kurdish Community in France. In J. Creet & A. Kitzmann (Eds.) *Memory and Migration: multidisciplinary approaches to memory studies* (pp. 135-156). Toronto: University of Toronto Press.
- Hahn, S. (2012). *Historische Migrationsforschung*. Frankfurt: Campus.
- Hintermann, C. & Johansson, C. (Eds.). (2010). *Migration and Memory. Representations of Migration in Europe since 1960*. Innsbruck: Studien Verlag.
- Jikeli, G. & Allouche-Benayoun, J. (Eds.). (2013b). *Perceptions of the Holocaust in Europe and Muslim Communities: Sources, Comparisons and Educational Challenges*. Dordrecht: Springer.
- Jikeli, G. (2013a). Perceptions of the Holocaust Among Young Muslims in Berlin, Paris and London. In G. Jikeli & J. Allouche-Benayoun (Eds.) *Perceptions of the Holocaust in Europe and Muslim Communities: Sources, Comparisons and Educational Challenges* (pp. 105-133). Dordrecht: Springer.
- Junne, G.H. (2003). *The History of Blacks in Canada: A Selectively Annotated Bibliography*. Greenwood: Greenwood Press.
- Karachurina, L. (2008). German immigration policy: successful - unsuccessful experience. *World Economy and International Relations*, (7), 50-60. (in Russian)
- King, L. J. & Simmons, C. (2018). Narratives of Black history in textbooks: Canada and the United States. In *The Wiley international handbook of history teaching and learning* (pp. 93-116). N.Y.: Wiley-Blackwell.
- Leaman, H. (2012). Remembering Egypt: Evangelicals, Conservatism and Immigration in America. In I. Glynn & J.Olaf Kleist (Eds.) *History, Memory and Migration: Perceptions of the Past and the Politics of Incorporation*. London: Palgrave MacMillan.
- Lerner, R. & Nagai, A.K. (1995). *Rothman S. Moulding the Good Citizen: The Politics of High School History Texts*. Westport: CT.

- Létourneau, J. & Moisan, S. (2004). Young People's Assimilation of a Collective Historical Memory: A Case Study of Quebeckers of French-Canadian Heritage. In P. Seixas (ed.) *Theorizing Historical Consciousness* (pp. 109-129). Toronto: Univ. of Toronto Press, 2004.
- Linchenko, A. A. & Golovashina, O. V. (2019). "Russians" in Europe: Memory of the Past, Identity and Historical Consciousness of Russian-Speaking Migrants in Central and Eastern Europe. *Tomsk State University Journal*, (444), 83-92. (in Russian)
- Lozic, V. & Hintermann, C. (2010). Textbooks, Migration and National Narratives – An Introduction. In C. Hintermann & C. Johansson (Eds.) *Migration and Memory. Representations of Migration in Europe since 1960*. (pp. 33-39). Innsbruck: Studien Verlag.
- Luciuk, L.Y. (2000). *Searching for Place. Ukrainian Displaced Persons, Canada, and the Migration of Memory*. Toronto: Univ. of Toronto Press.
- Malakhov, V. S. (2014). *Cultural differences and political boundaries in the era of global migration*. M.: New literary review. (in Russian)
- McShane, I. (2001). Challenging or Conventional: Migration History in Australian Museums. In *National Museums: Negotiating Histories: Conference Proceedings* (pp. 122-133). Canberra: National Museum of Australia.
- Montgomery, K. (2005). Imagining the antiracist state: Representations of racism in Canadian history textbooks. *Discourse: Studies in the cultural politics of education*, 4(26), 427-442.
- Moreau, J. (2004). *Schoolbook nation: Conflicts over American History Textsbooks from the Civil War to the Present*. Ann Arbor: The Univ. of Michigan Press.
- Motte, J. & Ohliger, R. (2006). Men and Women with(out) History? Looking for "Lieux De Mémoire" in Germany's Immigration Society. In M. König & R. Ohliger (Eds.) *Enlarging European Memory: Migration Movements in Historical Perspective* (pp. 147-160). Ostfildern: Thorbecke.
- Palmberger, M. & Tošić, J. (Eds.). (2012). *Memories on the Move. Experiencing Mobility, Rethinking the Past*. London: Palgrave MacMillan.
- Savelyeva, I. M. & Poletaev, A. V. (2008). *Social Perceptions of the Past, or Do Americans Know History*. M.: New literary review. (in Russian)
- Semenenko, I. (2006). Integration of foreign cultures in developed countries. *World Economy and International Relations*, (11), 57-71. (in Russian)



- Sizov, I. Yu. (2012). Features of Immigration Policy in Some Foreign Countries. *Bulletin of the Moscow University of the Ministry of Internal Affairs of Russia*, (9), 133-138. (in Russian)
- Stremmelaar, A. (2017). Between National and Global Memory. Commemoration of the Second World War in the Netherlands. In J. S. Eder, Ph. Gassert & A. E. Steinweis (Eds.) *Holocaust Memory in a Globalizing World* (pp. 61-77). Göttingen: Wallstein Verlag.
- Tsapenko, I. (2008). Developed countries: integration policies for immigrants. *World Economy and International Relations*, (3), 59-69. (in Russian)
- Tutiaux-Guillon, N. (2017). History in French Secondary School: A Tale of Progress and Universalism or a Narrative of Present Society? In Mario Carretero, Stefan Berger, Maria Grever (Eds.) *Palgrave Handbook of Research in Historical Culture and Education* (pp. 275-295). London: Palgrave Macmillan.
- Üllen, S. & Markom, C. (2016). Memories of Migration(s) in school. *Journal for Educational Research Online*, 8(3), 122-141
- Urry, J. (1996). How societies Remember the Past. In Sh. MacDonald & G. Fyfe (Eds.) *Theorizing Museums: Representing Identity and Diversity in a Changing World* (pp. 45-65). Oxford/Cambridge: Blackwell.
- Whine, M. (2013). Participation of European Muslim Organisations in Holocaust Commemorations. In G.Jikeli & J. Allouche-Benayoun (Eds.) *Perceptions of the Holocaust in Europe and Muslim Communities: Sources, Comparisons and Educational Challenges* (pp. 29-41). Dordrecht: Springer.

A SYMBOLIC LIMIT OF FRONTIER: «THE GENE POOL OF PEOPLE» AND MIGRATION, PAST AND PRESENT

Alexander V. Ovchinnikov (a)

(a) Financial University under the Government of the Russian Federation, Lipetsk Branch.
Lipetsk, Russia. E-mail: ovchinnikov8_831[at]mail.ru

Abstract

The author considers the problem of contemporary symbolic restrictions of the frontier of migration flows. The role of ethnogenetics in the design of imaginary boundaries between representatives of ethnic groups, migrants and the local population is determined. Social and political features of the society are revealed, which make the narratives about biological differences of peoples prestigious and relevant. The hypothesis about the important role of myths about blood relationship in the mobilization of population is proposed. The prevalence of ideas about the biological component of ethnic identity is explained by the presence of elements of (post) traditional culture in the modernizing society. The Soviet and contemporary stages of formation and development of ethnogenetics are analyzed. An attempt is made to characterize the worldview of the leaders of ethnogenetics using available sources. It is stated that the ethnogeneticists have traditional conservative views with a religious component. The characteristics of the methodological foundations of the work of leading ethnogeneticists are given. The conclusion is made about the serious theoretical contradictions in the constructions of ethnogeneticists: the physiological parameters of the composite urbanized and mobile population are placed on a par with the similar indicators of endogamous small populations (often isolates), which creates the illusion of a stable structure of the gene pool. The author indicates the direct identification of the population and the people («ethnos») in the dissertational works and articles of Russian ethnogeneticists in the leading profile journal «Genetics». An imaginary obstacle to the migration frontier postulated by the scholars as necessity to “preserve the structure of the gene pool” and “genetic security of the people” can be included in the arsenal of anti-migrant rhetoric and criticism of mixed marriages.

Keywords

migrants; ethnogenetics; frontier; gene pool; «international marriages»; «genetic security»; ethno-nationalism; modernization; DNA; genes



This work is licensed under a [Creative Commons «Attribution» 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



СИМВОЛИЧЕСКИЙ ПРЕДЕЛ ФРОНТИРА: «ГЕНОФОНД НАРОДА» И МИГРАЦИИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

Овчинников Александр Викторович (а)

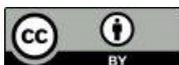
(а) Липецкий филиал Финансового университета при Правительстве РФ. Липецк, Россия.
E-mail: [ovchinnikov8_831\[at\]mail.ru](mailto:ovchinnikov8_831[at]mail.ru)

Аннотация

Рассматривается проблема современных символических ограничений фронта миграционных потоков. Определяется роль этногенетики в конструировании воображаемых границ между представителями этнических групп, мигрантами и местным населением. Выявляются социально-политические особенности социума, которые делают престижными и актуальными нарративы о биологических различиях народов. Выдвигается гипотеза о важной роли мифов о кровном родстве в мобилизации населения. Распространенность представлений о биологической составляющей этнической идентичности объясняется присутствием в модернизирующемся социуме элементов (пост)традиционной культуры. Анализируются советский и современный этапы становления и развития этногенетики. На основе доступных источников делается попытка охарактеризовать мировоззренческие ориентиры лидеров этногенетики. Констатируется присутствие у исследователей традиционных консервативных взглядов с религиозной составляющей. Дается характеристика методологических оснований работ ведущих этногенетиков. Делается вывод о серьезном теоретическом противоречии их построений – физиологические параметры сложносоставного урбанизированного и подвижного населения ставятся в один ряд с такими же показателями эндогамных малых популяций (нередко, изолятов), что создает иллюзию наличия стабильной структуры генофонда. Указывается на прямое отождествление популяции и народа («этноса») в диссертационных работах отечественных этногенетиков и ведущем профильном журнале «Генетика». Воображаемой преградой миграционному фронтиру становится постулируемая учеными необходимость «сохранения структуры генофонда» и обеспечения «генетической безопасности народа», что может войти в арсенал антимигрантской риторики и критики смешанных браков.

Ключевые слова

мигранты, этногенетика, фронт, генофонд, «межнациональные браки», «генетическая безопасность», этнонационализм, модернизация, ДНК, гены



Это произведение доступно по [лицензии Creative Commons «Attribution» \(«Атрибуция»\) 4.0 Всемирная](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Научно-практическое значение анализа двух связанных проблем фронта и миграций заставляет искать все новые подходы для изучения данной темы. Обширная историография свидетельствует о формировании особого дискурсивного пространства, в котором работают философы, историки, антропологи, демографы, политологи, социологи и т. д. (Головнев, 2015; Рыбаковский, 2003). За последние несколько десятилетий пересечь дискурсивную границу прямо или косвенно пытаются представители естественных наук, позиционирующие междисциплинарный характер своих исследований. Речь идет, прежде всего, об этногенетиках, ассоциирующих народы с биологическими популяциями и в прямом смысле слова изучающих, по выражению автора этих строк, «кровь и плоть воображаемых сообществ». Критики этногенетических исследований не раз отмечали их методологическую спорность и нежелательные социально-политические последствия (См., например, дискуссию Этногенез, 2015). Между тем изучение «генофондов народов» продолжается, и в ведущих российских профильных изданиях, например, академическом журнале «Генетика», рядом со статьями о популяциях дрозофил и карпа определенного региона можно обнаружить тексты о популяциях (как региональных, так и в целом «по народу») русских, татар, башкир и т. п.

Проблема постсоветского расцвета этногенетики как историко-культурного явления и её влияния на представления о современных мигрантах, о символических границах между «местными» и «пришлыми» в научной литературе, как мне представляется, не получила должного рассмотрения. В настоящей статье я попытаюсь проанализировать исторический фон становления отечественной этногенетики, его влияние на формирование методологической базы этой науки, а также место этногенетических построений в мировоззренческой картине мира, в рамках которой мигрантам и «коренным» предписываются границы тех или иных поведенческих ролей.

Российская этногенетика оформилась в специфических условиях модернизирующегося, но, в то же время, сохраняющего многие традиционные элементы (со)общества. Такие социумы дискретны, вертикальные связи в них преобладают над горизонтальными. Создается впечатление, что и общества как такового нет; имеет место (со)общество, различные корпорации которого делегируют права верховного арбитра государству, которое, в свою очередь, всеми силами пытается модернизировать тысячи подчиненных ему «миров», при этом оберегая от серьезных трансформаций их корпоративную структуру, т.к. именно она является залогом сохранения власти. Однородность (понимаемая мною как отсутствие актуализации социальных,



культурных, религиозных, административно-политических и иных границ) модернизирующихся (пост)традиционных государственных образований является нежелательной как для их отдельно взятых самодостаточных (если не считать получаемых от государства ресурсов) корпоративных дискретных единиц («постобщин» (Овчинников, 2018а), так и для самого государства, которое через несколько уровней посредников взаимодействует с «постобщинами», мобилизуя их на масштабные модернизационные проекты («проделать» такое с политической нацией невозможно).

Мы имеем дело с (со)обществом, в котором по историческим меркам еще совсем недавно, лишь в 1917 г., были формально отменены сословные границы (мой дед вспоминал, что застал стариков, которые рассказывали, как во времена крепостного права мальчишками бегали за местным помещиком, бросавшим им на землю конфеты). Однако на смену феодальным сословным перегородам пришли другие (дед родился в 1929 г. – в год «Великого перелома», когда, если верить официальной пропаганде, обострилась борьба рабочих и крестьян с враждебными классами; застал дедушка и 1990-е гг., когда в «прошлом и настоящем» завершился переход от классовых границ к этническим, и главным двигателем истории (в том числе и современной), если верить отбросившим классовую парадигму идеологам, стали т.н. «межнациональные отношения»). Только в 1976-1981 гг. большая часть населения СССР (в основном, селяне) «реально» получила паспорта и обрела относительную свободу передвижения (Байбурин, 2017, с. 179). (В 1976 г. дед с семьей переселился из деревни в район-центр, где в 1983 г. родился я, и из которого в 2000 г. сначала «на учебу», а затем, как мне кажется, навсегда переехал в Казань).

Сословность, классовость, этничность – идеологические конструкции, конечная цель актуализации и трансляции которых в российских условиях, на мой взгляд, состоит в поддержании дискретности социума, удержания его от трансформации в однородную политическую нацию. Так, мигранты в современной России воспринимаются отнюдь не как россияне, даже если формально являются гражданами государства; сами они тоже не торопятся ассоциировать себя с россиянами. Например, обучающийся в одном из казанских ВУЗов 20-летний студент-мигрант в углубленном интервью признался:

«Я уважаю Россию и её многонациональный народ, но я остаюсь верен своему народу и своей стране и поэтому не чувствую себя в полной мере россиянином».

В условиях модернизирующегося и в то же время объективно склонного к распаду дискретного государственного образования (вспомним, например, проект «Уральской республики» 1993 г.) архаические мифы об общем происхождении, родстве, единой крови могут выступить иррациональным объединяющим началом.

В статье «Кровь и плоть воображаемых сообществ...», используя эмпирический материал реалий Татарстана (одной из национальных республик в составе России), я пытался показать, что в глоболизирующемся мире риторика о биологических границах «этноса» служит одним из способов поддержания «живучести» этнического мифа, культурные образы которого сегодня легко размываются мощными потоками «инокультурной информации» (Овчинников, 2015). Продолжая мысль, можно сказать, что оперирование выкладками подсчетов физиологических параметров призвано играть роль символической преграды, мешающей полноводной реке мировосприятия выйти из, якобы, раз и навсегда определенных для неё «этнических берегов» (в этом контексте уместно упомянуть книгу доктора филологических наук Т.Л. Мироновой с характерным названием «Броня генетической памяти», на страницах которой повествуется о «языковой генетической памяти», проявляющейся «у людей как инстинкт» и осуществляющейся «под контролем генов») (Миронова, 2014). Отсюда понятно, почему оказываются идеологически востребованы распространенные в массовом сознании представления о народе как кровной родственной общности, одним из способов выживания которой постулируется «эндогамная чистота», т.е. нежелательность т.н. «межнациональных браков» (боязнь «смещения рас» и утраты «расовой чистоты» – один из элементов биологического расизма) (Шнирельман, 2011, с.16). Добавив к этому тексты об «особом менталитете» каждого народа, его склонностях к тому или иному роду деятельности, религии, можно, на мой взгляд, поставить вопрос о фундаментальных сходствах российских представлений о «народе» и осознанием специфики социальных групп других (пост)традиционных обществ. Интересно сравнить конструирование отечественных образов «этноса», например, с формированием воззрений об индийской касте (опыт такого сравнения см.: Овчинников, 2018b).

Какой спектр в охарактеризованном историко-культурном фоне занимают профессиональные биологи, в частности, этногенетики? Продуцируют ли они своим научным творчеством, вопреки собственной воле, «нотки» профанного биологического расизма или сами, являясь частью модернизирующегося социума, придерживаются распространенных и кажущихся само собой разумеющимися мировоз-



зренческих стереотипов, которые «конкретизируют» в узкоспециальных исследованиях? Для ответа на вопрос необходимо, хотя бы в самых общих чертах, рассмотреть интересующие нас нюансы «этнизации» естественных наук в СССР и современной России.

В 1960-70-е гг. в популяционной генетике и этнической антропологии наблюдалось

«переключение внимания с изучения рандомизированных выборок из этнических групп на изучение "малых популяций"» (Рычков & Ящук, 1980, стр. 23).

Необходимо было решить вопрос об объединении элементарных популяций в нечто большее. Здесь генетики, на мой взгляд, совершили принципиальную ошибку: «резервуаром» для популяций оказался «этнос».

Внедрённый в советскую академическую науку Ю.В. Бромлеем термин «этнос», как показано современными специалистами, не оправдал надежд на всесторонний анализ явлений культурной, экономической и политической жизни (подробнее см.: Тишков, 2003). Тем более его опасно было включать в естественнонаучные исследования, т.к. социально-культурные явления сразу, даже вопреки желанию авторов, биологизировались. В третьем издании Большой Советской энциклопедии известный этнограф Н.Н. Чебоксаров определял популяции человека как *«сообщества, внутри которых браки заключаются чаще, чем с людьми других популяций»*, а в конце статьи указывал, что границы человеческих популяций совпадают с границами между *«народами, этносами»* (Чебоксаров, 1975, с. 366).

О фундаментальной ошибке лидеров нового направления в отечественной генетике Ю. Г. Рычкова и Е. В. Балановской (Ящук) свидетельствует неверный, на мой взгляд, ответ на ими же поставленный вопрос:

«Определяет ли генетическая структура слагающих этнос популяций генетическую структуру этноса или же генетическими особенностями этноса (sic – А.О.) предопределяются свойства составляющих его популяций?» (Рычков & Ящук, 1980, стр. 23).

Исследователи склонились ко второму варианту. Выводы были сделаны на материалах коренного населения Сибири, Памира и Америки (Рычков, Ящук & Веселовская, 1982). Для небольших групп изолятов это заключение, по моему мнению, в какой-то мере справедливо, но в советское время под этносами понимались и нации, т.е. орга-

низованные в государства, урбанизированные в массе своей и подвижные огромные группы населения. Мысль об общей по отношению к малым популяциям генетической структуре этноса была перенесена и на них.

На мой взгляд, некорректно интерпретировался вывод о меньшем, по сравнению с Сибирью, межпопуляционном генетическом разнообразии народонаселения Европы (Рычков & Ящук (Балановская), 1983, с. 13). По мнению исследователей, это было следствие культурного воздействия на природную среду, которая в результате стала в меньшей степени (в адаптивном плане) влиять на человеческий организм, что привело генные локусы к селективно-нейтральному состоянию. В свою очередь это негативно сказалось на местной природе, и *«европейские этносоциумы уже давно существуют и развиваются за счёт природной среды других регионов мира»*, что ставит под угрозу мировую экологию (Рычков & Ящук (Балановская), 1983, стр. 17).

Ю.Г. Рычков и Е.В. Балановская станут у истоков целого направления в генетике – этнической генетики или этногенетики (Балановская & Рычков, 1990, стр. 114).

Зарождение этногенетики в 1960-80-е гг. проходило на общем фоне возрастания интереса к этничности. Не только в работах генетиков, но и историков, антропологов, археологов, этнографов т.н. «этносы» постоянно наполнялись биологическим содержанием. Антропологи определяли физические особенности народов, изучая, например форму черепа, густоту бровей, эпикантус, частоты вогнутых форм спинки носа, зубной системы представителей определённой национальности (типичный пример:

«В ... статье характеризуются исследованные по антропологической программе мальчики и юноши удмуртской национальности в возрасте от 9 до 17 лет» (Дубов, 1989, стр. 94).

Исследовались и сравнивались группы крови людей, относящих себя к разным народам (см., например, Эриксон & Франтс, 1982 и др).

В 1990-е гг. развитие этногенетики продолжилось в условиях сильного всплеска этнонационализма на постсоветском пространстве. В фундаментальном академическом труде «Генофонд и геногеография народонаселения», подытоживающем десятилетия работы нескольких научных коллективов, академик РАН Ю.П. Алтухов писал, что *«копии генов человека прошли длинный путь ... социогенеза»* (Алтухов, 2000, стр. 5). Он констатировал заключающуюся в сочетании частот генов в



генофонде уникальность каждой человеческой популяции (т. е. народа) (Алтухов, 2000, стр. 5).

Профессор Ю.Г. Рычков в этом же издании определял генофонд как

«географически распределённое и исторически упорядоченное множество генов..., удерживаемое самосознанием человеческой популяции в пределах её ареала...» (Рычков, 2000, стр. 9).

Он утверждал, что человеческие популяции – живые «сверхорганизмы», обладающие *«историческим наследием материальной и духовной культуры и общественного устройства»*, и не существующие вне этноса (Рычков, 2000, с. 14). Ученый предлагал уделять особое внимание «этническому уровню» организации генофонда (Рычков, 2000, с. 9).

Изучение выпусков академического журнала «Генетика» за последние двадцать лет дает основание утверждать, что на его страницах этнические группы из номера в номер, из статьи в статью ассоциируются с популяциями. Типичны следующие рассуждения:

«...марийцы, проживающие на территории республики Мари Эл, представляют собой генетически подразделённую популяцию... Между русскими и марийцами осуществляется обмен генами, который должен привести в отдалённом будущем к выравниванию частот генов в марийской и русской популяциях» (Ельчинова, Старцова, Мошкина & Гинтер, 1997).

Или:

«по локусу МЕТ установлено существенное различие в распределении частот генотипов между популяцией удмуртов, с одной стороны, и популяциями башкир, татар, мордвы, мари, чувашей – с другой» (Хуснутдинова, Викторов, Хидиятова, Фатлисламова & Иващенко, 1997, стр. 1291).

Поиск генетических различий между этническими группами является темой статей и в других солидных профильных изданиях (Вавилов, Бурмистрова, Целищев & Сулова, 2013).

В диссертационных работах генетиков отождествление этноса с популяцией, смешение культурного и биологического носит тотальный характер. Например, в защищённой в Уфе кандидатской диссертации А.С. Лобова констатируется, что

«формирование башкир происходило между двумя цивилизациями на стыке Европы и Азии, что отразилось на современной генетической структуре данной популяции и её антропологическом составе» (Лобов, 2009, стр. 3).

Авторы коллективной монографии по антропологии башкир констатируют, что

«установление этапов истории народа в приложении биологических принципов есть ни что иное, как исследование эволюции внутри вида. В плане биологии – это ... проблема адаптации популяции к природным условиям окружающей среды и формирования различных хозяйственно-культурных типов» (Бермишева, Иванов & Киньябаева, 2011, стр. 318).

А.М.-Х. Солтаева занимается изучением последствий нефтехимического загрязнения у детей «чеченской популяции», под которыми понимаются дети из семей «коренных» жителей региона, относящиеся к одной национальности – чеченцам (Солтаева, 2013, стр. 6).

Публикации генетиков могут быть использованы для квазидоказательства утверждения о том, что национальность можно определить «по крови». Генетик И. А. Кутуев в автореферате докторской диссертации констатирует, что

«данные об изменчивости ДНК и Y-хромосомы в региональных группах коренного населения Кавказа могут быть использованы в качестве референтной базы данных, необходимой для проведения судебно-медицинской экспертизы» (Кутуев, 2010, стр. 6).

Иными словами, речь идёт о создании свода биологической информации, в котором будут представлены фиксированные физиологические параметры той или иной национальности. О работах по созданию панели для этнической идентификации личности пишут генетики, занимающиеся «русскими популяциями» Москвы и Томска (Туракулов, Чистяков, Одинокова & Носиков, 1997, с. 984).

В построения татарских националистов могут войти рассуждения генетиков о низком уровне межпопуляционной дифференциации поволжских татар и о генетическом сходстве татар восточных районов Татарстана с башкирами (Денисова, Малярчук, Деренко & Кравцова, 2011, с. 387). Башкирские националисты могут воспользоваться выводами исследования, в котором констатируется, что башкиры, в отличие от русских и татар, по частоте аллелей некоторых полиморфных локусов генов репарации ДНК сходны с этнической группой индийцев Гуджарати (Кочетова, Корытина, Ахмадишина & Викторова, 2013, с.1000).

Профессиональные биологи являются частью современной им историко-культурной среды, и создать представление об их мировоззренческих ориентирах в какой-то мере могут следующие, на мой



взгляд, показательные факты. В 2012 г. Свято-Троицкая Сергиева Лавра выпустила написанный с позиций креационизма школьный учебник общей биологии. Редактором издания являлся упоминавшийся академик РАН Ю. П. Алтухов, который в предисловии признавался в вере в Творца, которая, якобы, не противоречит научному знанию. Автором одного из разделов была Е.В. Балановская, а лидер уфимских этногенетиков Э.К. Хуснутдинова на форзаце учебника констатировала, что он соответствует *«современным научным данным»* (Вертьянов & Алтухов, 2012). В 2009 г. в одной из публикаций Е.В. Балановская рассуждала о соборности как важнейшей ценности православия, при этом характеризуя этносы как *«неповторимые личности»* (Балановская, 2009, с. 134).

Исходные методологические основания этногенетики, сформировавшиеся, видимо, не без участия некоторых составляющих мировоззрения самих исследователей, подводят читателя к мысли о нежелательности (в целях заботы о здоровье детей и «сохранения генофонда») т. н. «межнациональных браков», а также формируют негативное отношение к мигрантам. Например, генетики и физики в совместной публикации доказывают, что заболеваемость детей от «межнациональных браков» (по их выражению, при «метисации») на втором-третьем году жизни выше, чем в «однонациональных», и это, якобы, не зависит от таких социальных факторов, как уровень образования родителей и начало посещения ребёнком дошкольного учреждения. Интерпретируются эти, явно случайные, данные при помощи аналогий с популяциями животных и растений, когда в результате межпопуляционного скрещивания происходит снижение приспособляемости потомков (Дуброва, Корзенёва & Стяжкина, 1997).

В 2004 г. Институтом общей генетики РАН, посольством Великобритании в России, Московским обществом генетики и Дарвиновским музеем была организована школа-семинар по проблемам «генетической безопасности». Академик РАН генетик Ю.П. Алтухов в своем докладе говорил о все возрастающей роли мигрантов в воспроизводстве населения России, что должно привести к сильному изменению генофонда. Последствия этого исследователь видел в повышении частоты наследственных заболеваний, которые ранее были не характерны для популяции.

Показательны слова ряда генетиков о том, что

«выезд наиболее образованной части населения за рубеж представляет определённую угрозу генетической безопасности столицы (Москвы. – А.О.), поскольку может нанести ущерб её трудовому, интеллектуальному и культур-

ному потенциалу, основанному на качественном разнообразии генофонда популяции» (Курбатова, Победоносцева & Свежинский, 1997, стр. 1696).

Заметим, что генофонд московского населения изучался при финансовой поддержке Мэрии и Правительства Москвы (Курбатова, Победоносцева & Свежинский, 1997, стр. 1688).

В автореферате кандидатской диссертации Б.А. Малярчук признаёт, что в современную эпоху роста численности населения и интенсивных миграционных процессов происходит стирание «генетических границ» между этническими группами. Этот естественный процесс позиционируется им как актуальная проблема современности, решение которой состоит в охране «*генофонда планеты как совокупности генофондов отдельных больших и малых народов*» (Малярчук, 1996, стр. 3).

Е. В. Балановская и О. П. Балановский в книге «Русский генофонд на Русской равнине» (на обложке слово «русской» выделено прописными буквами) первую опасность для структуры генофонда видят в смешении популяций (именно в структуре, по их мнению, заключается «индивидуальность», «суть» генофонда) (Балановская & Балановский, 2007, стр. 311). Если доля браков с «брачными» мигрантами будет больше половины всех браков в популяции, то последняя, констатируют авторы, исчезнет. Здесь же охрана структуры генофонда ассоциируется с охраной памятников архитектуры (Балановская & Балановский, 2007, стр. 311).

В другой публикации Е. В. Балановская лучшим «лекарством» для сохранения генофонда называет сохранение традиционной брачной структуры (Балановская, 2009, стр. 136), что, на мой взгляд, фактически является призывом заключать браки преимущественно внутри этнических групп. Кроме всего прочего, такой подход неизбежно способствует изоляции и сегрегации мигрантов.

Вышеизложенное позволяет сделать ряд концептуальных выводов. В эпоху глобализации и развития средств передвижения фронтير замыкается не столько визуализируемыми природно-географическими объектами (как то, в основном, было ранее), сколько символическими пределами. Миграционные потоки «наталкиваются» на «воображаемые границы», конструируемые этническими образами (например, рассуждениями о «национальном характере»), предписываемыми моделями поведения и дающими «советы» настоящему историческими нарративами. Серьезной преградой фронтину становятся последствия манипулирования физиологическими параметрами различных групп населения. Эти параметры, в отличие от культурно обусловленных, позиционируются объективными показателями, сохранение стабиль-



ности которых может служить идеологическим обоснованием государственной политики. Определенную роль в конструировании символических пределов фронта, мыслимых как непроницаемые границы между популяциями, играют работы этногенетиков, появление которых, в свою очередь, напрямую обусловлено окружающими социально-политическими условиями модернизирующегося (пост) традиционного социума.

Исследование выполнено за счет средств гранта Российского научного фонда (проект № 17-78-20149 «Культурная память России в ситуации глобальных миграционных вызовов: конфликты репрезентаций, риски забвения, стратегии трансформации»)

Список литературы

- Алтухов, Ю. П. (2000). Предисловие. В Ю. Г. Рычков (Ред.) *Генофонд и геногеография народонаселения. Т. 1. Генофонд населения России и сопредельных стран* (стр. 5-6). Санкт-Петербург: Наука.
- Байбурин, А. (2017). *Советский паспорт: история – структура – практики*. Санкт-Петербург: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге.
- Балановская, Е. В. & Балановский, О. П. (2007). *Русский генофонд на Русской равнине*. Москва: ООО «Луч».
- Балановская, Е. В. & Рычков, Ю. Г. (1990). Этническая генетика: этногеографическое разнообразие генофонда народов мира. *Генетика*, 26(1), 114-121.
- Балановская, Е. В. (2009). Единство в многообразии. В *Национальная идея и жизнеспособность государства. Постановка задачи. Материалы научного семинара. Выпуск № 2*. (стр. 134-137). Москва: Научный эксперт.
- Бермишева, М. А., Иванов, В. А. & Киньябаева Г. А. etc. (Ред.). (2011). *Антропология башкир*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Вавилов, М. Н., Бурмистрова, А. Л., Целищев, Г. В. & Сулова, Т. А. (2013). Частоты генов HLA-MICB в популяции татар в сравнении с другими популяциями, проживающими на территории Челябинской области. *Вестник Челябинского государственного университета*, 7(298).
- Вертьянов, С. Ю. & Алтухов, Ю. П. (Ред.) (2012). *Общая биология: Учебник для 10-11 кл. общеобразовательных учреждений*. Москва: Свято-Троицкая Сергиева Лавра.

- Головнёв, А. В. (2015). *Феномен колонизации*. Екатеринбург: УрО РАН.
- Денисова, Г. А., Малярчук, Б. А., Деренко, М. В. & Кравцова, О. А. (2011). Популяционная структура поволжских татар по данным о разнообразии митохондриальной ДНК. *Генетика*, 47(3), 387-393.
- Дубов, А. И. (1989). Антропологические характеристики северных и центральных удмуртов. В *Новые исследования по этногенезу удмуртов: Сб. науч. трудов*. (стр. 94-107). Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО АН СССР.
- Дуброва, Ю. Е., Корзенёва, И. Б. & Стяжкина, Т. В. (1997). Влияние экзогамии на заболеваемость детей на протяжении первых трёх лет жизни. *Генетика*, 33(1), 116-122.
- Ельчинова, Г. И., Старцова, Е. А., Мошкина, И.С. & Гинтер, Е. К. (1997). Брачно-миграционная структура сельского и городского населения республики Мари Эл. *Генетика*, 33(10), 1414-1417.
- Кочетова, О. В., Корытина, Г. Ф., Ахмадишина, Л. З. & Викторова, Т. В. (2013). Полиморфизм генов репарации ДНК (XRCC1, XRCC3, XPD, XPA) в этнических группах Республики Башкортостан. *Генетика*, 49(8), 1000-1007.
- Курбатова, О. Л., Победоносцева, Е. Ю. & Свежинский, Е. А. (1997). Генетико-демографические процессы в Московской популяции в середине 1990-х годов. Миграция и эмиграция как факторы изменения генетического разнообразия популяции. *Генетика*, 33(12), 1688-1997.
- Кутуев, И. А. (2010). *Генетическая структура и молекулярная филогеография народов Кавказа*. Doctor Thesis. Уфа.
- Лобов, А. С. (2009). *Структура генофонда субпопуляций башкир*. PhD Dissertation. Уфа.
- Малярчук, Б. А. (1996). *Полиморфизм митохондриальной ДНК у восточных славян*. PhD thesis. Москва.
- Миронова, Т. Л. (2014). *Броня генетической памяти*. Москва: Алгоритм.
- Овчинников, А. В. (2015). Кровь и плоть воображаемых сообществ: биологизация этничности в дискурсах национальных историй. В *Конфликтотенный потенциал национальных историй (сборник научных статей)* (стр. 177–198). Казань: Юниверсум.
- Овчинников, А. В. (2018b). Историко-мировозренческие основы мигрантофобии: кейс биологизации этничности В *Государство, общество и церковь: миграция и межкультурное многообразие*.



- Часть 1.* (стр. 296-300). Новосибирск: Сибирский институт управления – филиал РАНХиГС.
- Овчинников, А. В. (2018а). Постообщина как фактор «корпоративистской» модернизации (институциональный аспект) В *Новые институты для новой экономики: сборник материалов XII Международной научной конференции по институциональной экономике, 25-29 апреля 2018 г.* (стр. 272-280). Казань: Изд-во «Познание» Казанского инновационного университета.
- Рыбаковский, Л. Л. (2003). *Миграция населения (вопросы теории): монография.* Москва: ИСПИ РАН.
- Рычков, Ю. Г. & Ящук, Е. В. (1980). Генетика и этногенез. *Вопросы антропологии*, (64), 23-39.
- Рычков, Ю. Г. (2000). От редактора. *Генофонд и геногеография народонаселения. Т. 1. Генофонд населения России и сопредельных стран.* Санкт-Петербург: Наука.
- Рычков, Ю. Г. & Ящук (Балановская), Е. В. (1983). Генетика и этногенез. Состояние и тенденции генетического процесса в связи с особенностями народонаселения Европы (зарубежной). *Вопросы антропологии*, (72), 3-17.
- Рычков, Ю. Г., Ящук, Е. В. & Веселовская, Е. В. (1982). Генетика и этногенез (о генетической прапамяти систем коренного населения Северной Азии и Америки). *Вопросы антропологии*, (69), 3-18.
- Солтаева, А.М.-Х. (2013). *Цитогенетические эффекты нефтехимического загрязнения у детей чеченской популяции в зависимости от полиморфизма генов оксидативного ответа, детоксикации ксенобиотиков и репарации ДНКС.* PhD thesis. Москва.
- Тишков, В. А. (2003). *Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии.* Москва: Наука.
- Туракулов, Р. И., Чистяков, Д. А., Одинокова, О. Н. & Носиков, В. В. (1997). Аллельный полиморфизм коротких tandemно повторяющихся последовательностей локусов HUMF13A01 и HUMCO4 в русских популяциях Москвы и Томска. *Генетика*, 33(7), 979-985.
- Хуснутдинова, Э. К., Викторова, Т. В., Хидиятова, И. М., Фатлисламова, Р. И. & Иващенко, Т. Э. (1997). Аллельный полиморфизм ДНК-локусов MET и D7S23 сцепленных с геном муковисцитоза, в популяциях народов Волго-Уральского региона. *Генетика*, 33(9), 1291-1296.
- Чебоксаров, Н. Н. (1975). Популяции человека. В *БСЭ*, 20. Москва.
- Шнирельман, В. А. (2011). *Порог толерантности: Идеология и практика нового расизма. В 2-х т. Т. 1.* Москва: НЛЮ.

Эриксон, А. & Франтс, Р. (1982). Исследования групп крови у коми-зырян в СССР. В *Финно-угорский сборник*. (стр. 191-206). Москва: Наука.

Этногенез и синтез наук (2015). Получено из http://генофонд.рф/?page_id=513

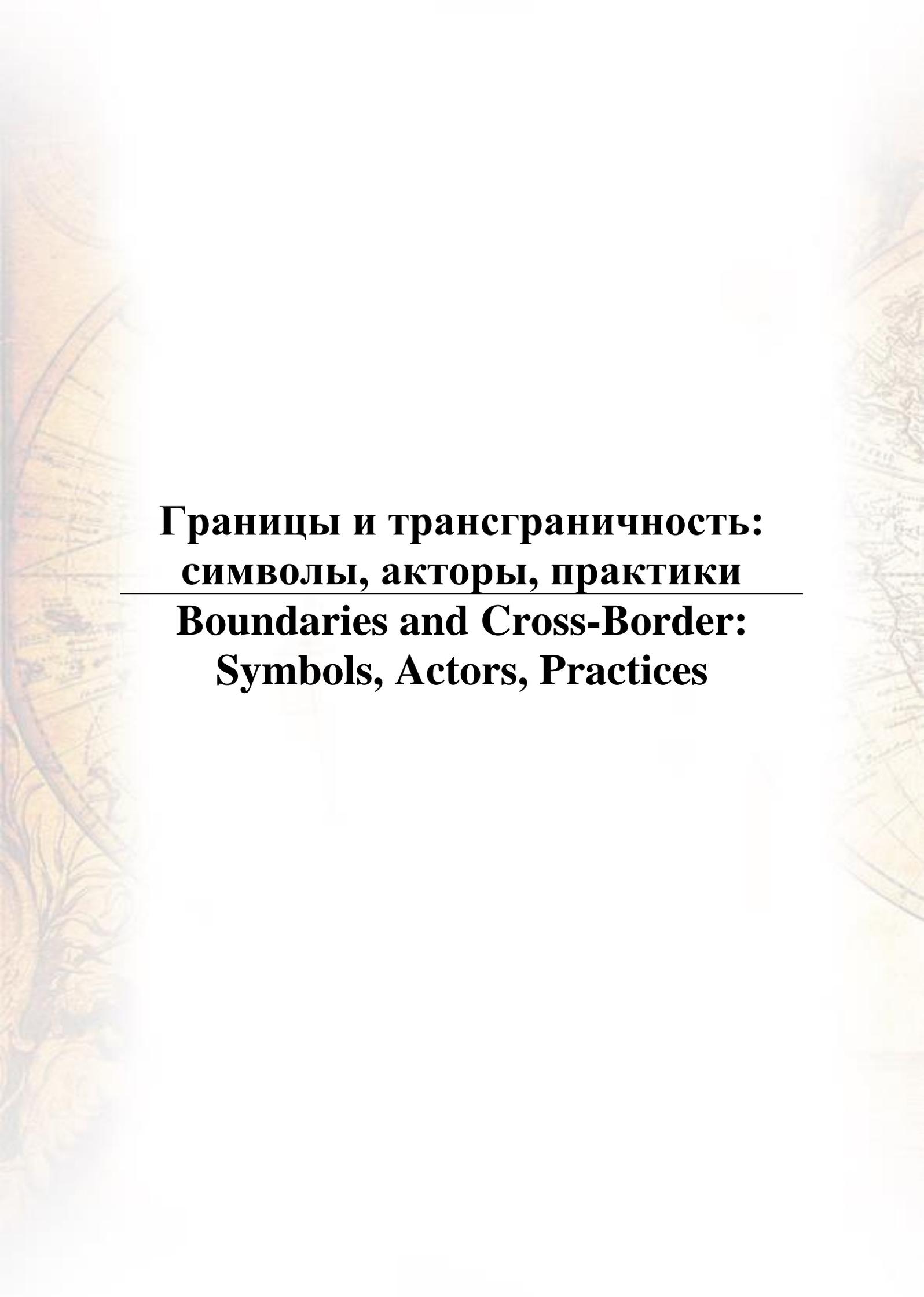
References

- Altukhov, Yu. P. (2000) Introduction. In Yu. G. Rychkov (Ed.) *Genofond and genogeography of the population. Vol 1. Genofond naseleniya Rossii i sopredel'nykh stran Genofond of the population of Russia and neighboring countries* (pp. 5-6). Saint-Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
- Baiburin, A. (2017). *Soviet passport: history-structure-practices*. Saint-Petersburg: The European University in Saint-Petersburg. (In Russian)
- Balanovskaya, E. V. & Rychkov, Yu. G. (1990). Ethnic genetics: ethnogeographical diversity of the genofond of the world's peoples. *Genetics*, 26(1), 114-121 (In Russian)
- Balanovskaya, E. V. (2009). Unity in diversity. *National idea and viability of the state. Problem statement. Materials of the scientific seminar. Issue 2*. (pp. 134-137). Moscow: Nauchny expert. (In Russian)
- Balanovskaya, E. V., & Balanovsky, O. P. (2007). *Russian gene pool on The Russian plain*. Moscow: ООО «Luch». (In Russian)
- Bermisheva, M. A., Ivanov, V. A. & Kin'yabaeva, G. A. etc. (Eds.) (2011). *Anthropology of the Bashkirs*. Saint-Petersburg: Aleteya. (In Russian)
- Cheboksarov, N. N. (1975). The human population. In *Great Soviet encyclopedia*, 20. Moscow. (In Russian)
- Denisova, G. A., Malyarchuk, B. A., Derenko, M. V. & Kravtsova, O. A. (2011). The population structure of Volga Tatars according to the mitochondrial DNA diversity. *Genetics*, 47(3), 387-393 (In Russian)
- Dubov, A. I. (1989). Anthropological characteristics of Northern and Central Udmurts. In *New researches on ethnogenesis of Udmurts, Scientific paper collection* (pp. 94-107). Izhevsk: Udmurtskij institut istorii, yazyka i literatury UrO AN SSSR. (In Russian)
- Dubrova, Yu. E., Korzeneva, I. B. & Styazhkina, T. V. (1997). The influence of exogamy on morbidity of children during the first three years of life. *Genetics*, 33(1), 116-122. (In Russian)
- El'chinova, G. I., Startsova, E. A., Moshkina, I. S. & Ginter, E. K. (1997). Marriage-migration structure of rural and urban population of the Republic of Mari El. *Genetics*, 33(10), 1414-1417. (In Russian)



- Erikson, A. & Frants, R. (1982). Study of blood groups in the Komi-Zyryans in the USSR. In *Finno-Ugric collection* (pp.191-206). Moscow: Nauka. (In Russian)
- Ethnogenesis and synthesis of Sciences (2015). Retrieved from http://генофонд.рф/?page_id=513 (in Russian)
- Golovnyov, A. V. (2015). *The Phenomenon of colonization*. Ekaterinburg: UrO RAN. (In Russian)
- Khusnutdinova, E. K., Viktorova, T. V., Khidiyatova, I. M., Fatlislamova, R. I. & Ivashchenko T.E. (1997). Allelic polymorphism of DNA loci MET and D7S23 linked with the gene of mucoviscidosis in the populations of the peoples of the Volga-Ural region. *Genetics*, 33(9), 1291-1296. (In Russian)
- Kochetova, O. V., Korytina, G. F., Akhmadiina, L. Z. & Viktorova, T. V. (2013) Polymorphism of DNA repair genes (XRCC1, XRCC3, XPD, XPA) in ethnic groups of the Republic of Bashkortostan. *Genetics*, 49(8), 1000-1007. (In Russian)
- Kurbatova, O. L., Pobedonostseva, E. Yu. & Svezhinskiy, E. A. (1997). Genetic and demographic processes in the Moscow population in the mid - 1990s years. Migration and emigration as factors in the genetic diversity of the population. *Genetics*, 33(12), 1688-1997. (In Russian)
- Kutuev, I. A. (2010). *Genetic structure and molecular phylogeography of Caucasian peoples*. Doctor Thesis. Ufa. (In Russian)
- Lobov, A. S. (2009). *Structure of the genofond of Bashkir subpopulations*. PhD Dissertation. Ufa. (In Russian)
- Malyarchuk, B. A. (1996). *Polymorphism of mitochondrial DNA in Eastern Slavs*. PhD thesis. (In Russian)
- Mironova, T. L. (2014). *Armor of genetic memory*. Moscow: Algoritm. (In Russian)
- Ovchinnikov, A. V. (2015). Blood and flesh of imagined communities: biologization of ethnicity in the discourses of national history. In *Conflictual potential of national history (collection of scientific articles)*. (pp. 177-198). Kazan: Universum (in Russian)
- Ovchinnikov, A. V. (2018a). Potobshina as a factor in «corporatist» country's modernization (institutional aspect) In *New institutions for a new economy: proceedings of the XII International scientific conference on institutional Economics, April 25-29* (pp. 272-280). Kazan, «Poznaniye», Kazan innovative University. (In Russian)
- Ovchinnikov, A. V. (2018b) Historical and ideological foundations of migrant phobia: the case of the biologization of ethnicity. In *State, society and Church: migration and intercultural diversity. Materials of*

- scientific and practical conference with international participation. Part 1* (pp. 296-300). Novosibirsk: Siberian Institute of management - branch of RANEPА. (In Russian)
- Rybakovsky, L. L. (2003). *Migration of the population (theory): monograph*. Moscow: ISPI RAN. (In Russian)
- Rychkov, Yu. G. & Yashchuk (Balanovskaya), E. V. (1983). Genetics and ethnogenesis. State and trends of the genetic process in connection with the problems of population in Europe (foreign). *Questions of anthropology*, (72), 3-17. (In Russian)
- Rychkov, Yu. G. & Yashchuk, E. V. (1980). Genetics and ethnogenesis. *Questions of anthropology*, (64), 23-39. (In Russian)
- Rychkov, Yu. G. (2000). From the editor. *Genofond and genogeography of the population Vol. 1, Genofond naseleniya Rossii i sopredel'nykh stran Genofond of the population of Russia and neighboring countries*. Saint-Petersburg: Nauka. (In Russian)
- Rychkov, Yu. G., Yashchuk, E. V. & Veselovskaya E. V. (1982). Genetics and ethnogenesis (on the genetic primordial memory of the indigenous populations of North Asia and America). *Questions of anthropology*, (69), 3-18. (In Russian)
- Shnirel'man, V. A. (2011). *«The Threshold of Tolerance»: Ideology and Practice of New Racism, vol. I*. Moscow: NLO. (In Russian)
- Soltaeva, A. M.-Kh. (2013). *Cytogenetic effects of petrochemical contamination in children of the Chechen population, depending on the polymorphism of genes of oxidative response, detoxification of xenobiotics and repair DNX*, PhD thesis. Moscow. (In Russian)
- Tishkov, V. A. (2003). Requiem on ethnos: research on social and cultural anthropology. Moscow: Nauka. (In Russian)
- Turakulov, R. I., Chistyakov, D. A., Odinkova, O. N. & Nosikov, V. V. (1997). Allele polymorphism of short tandem repeated sequences of loci HUMF13A01 and HUMCO4 in Russian populations of Moscow and Tomsk. *Genetics*, 33(7), 979-985. (In Russian)
- Vavilov, M. N., Burmistrova, A. L., Tselishchev, G. V. & Suslova, T. A. (2013). The frequencies of HLA-MICB genes in the population of Tatars in comparison with other populations living on the territory of the Chelyabinsk region. *The bulletin of the Chelyabinsk State University*, 7(298), Biology, (2), 34-35. (In Russian)
- Vert'yanov, S. Yu. & Altukhov, Yu. P. (Ed.) (2012). *General biology, Textbook for 10-11 classes*. Moscow: Svyato-Troickaya Sergieva Lavra. (In Russian)



**Границы и трансграничность:
символы, акторы, практики**

**Boundaries and Cross-Border:
Symbols, Actors, Practices**

«WINDOW TO EUROPE» IN CULTURAL MEMORY: METAMORPHOSES OF THE FRONTIER METAPHOR

Denis S. Artamonov (a)

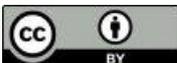
(a) Saratov State University. Saratov, Russia. E-mail: artamonovds[at]mail.ru

Abstract

The article discusses constructing ideas about the epoch of Peter I using the metaphor «window to Europe». From the moment of its appearance this metaphor meant overcoming the cultural borders between Russia and Europe. The reformatory activities of Peter I destroyed these boundaries. The metaphor reflected the mythological perception of the Russian Emperor's image and the process of Russia's rebirth. The stereotypical perception of Russia by Europeans after Peter's reforms contributed to the birth of the metaphor. It became famous from the work of F. Algarotti. A. S. Pushkin used this popular phrase in his poem «the Bronze horseman». The metaphor fixed myths about Peter's transformations in the collective memory of the Russians. The metaphor «window to Europe» was perceived as bridging the cultural frontier between civilization and barbarism. Transformations of the metaphor in different historical periods did not change its main characteristics. Variations of the metaphor further entrenched Peter's myths in cultural memory. Writers, poets, publicists, and historians have used the metaphor «window to Europe» in both positive and negative contexts to describe mutual influence of Russia and Europe. In the modern digital age it is still relevant - it retains its original meaning and has become an effective tool for constructing the past.

Keywords

Peter I; Peter's epoch; window to Europe; cultural memory; metaphor; frontier; images of the past; memory studies



This work is licensed under a [Creative Commons «Attribution» 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



«ОКНО В ЕВРОПУ» В КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ: МЕТАМОРФОЗЫ ФРОНТИРНОЙ МЕТАФОРЫ

Артамонов Денис Сергеевич (а)

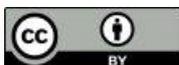
(а) ФГБОУ ВО «Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского». Саратов, Россия. E-mail: artamonovds[at]mail.ru

Аннотация

Статья посвящается проблеме конструирования представлений о петровской эпохе при помощи метафоры «окно в Европу». Данная метафора с момента своего появления означала преодоление культурных границ между Россией и Европой, разрушенных реформаторской деятельностью Петра I. Она отражала мифологическое восприятие образа российского императора, возродившего страну из небытия. Стереотипное восприятие России после петровских реформ в Западной Европе способствовало рождению рассматриваемой метафоры, ставшей известной из сочинения Ф. Альгаротти. Его фраза, ставшая популярной, была использована А. С. Пушкиным в стихотворении «Медный всадник», в котором в поэтической форме описывается мифологизированный образ Петра I. Пушкинская метафора закрепила в коллективной памяти мифологическое восприятие петровских преобразований, как преодоление культурного фронта между цивилизованной Европой и варварской Россией. Трансформации метафоры в различные исторические периоды не изменяли ее основных характеристик, наоборот, вариации только еще больше укореняли петровские мифы в культурной памяти. «Окно в Европу» как метафора использовалась и в положительном, и отрицательном контекстах, описывающих процесс российского и европейского взаимовлияния. В современную цифровую эпоху она продолжает оставаться актуальной. Сохранив незримую связь с образом Петра I, созданного поэтом, метафора стала эффективным инструментом конструирования прошлого.

Ключевые слова

Петр I; Петровская эпоха; окно в Европу; культурная память; метафора; фронт; образы прошлого; memory studies



Это произведение доступно по [лицензии Creative Commons «Attribution» \(«Атрибуция»\) 4.0 Всемирная](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

ВВЕДЕНИЕ

Традиционно под фронтиром понимают различные явления, объединенные значением границы: как территорию между двумя государствами, рубеж между заселенными и незаселенными пространствами и передовую часть чего-либо (Эволюция, 2020). Метафора «окно в Европу» является отражением всех трех значений фронта в дискурсе, в котором Россия рассматривается в оппозиции цивилизация/варварство. Она обозначает место, чаще всего город, через которое происходит пересечение границы между российским государством и европейскими странами, но в большей степени имеется в виду некое преодоление цивилизационных различий между отсталой Россией и передовой Европой. В последнем случае метафора «окна», открывающего пространство прогресса, олицетворяет авангард, стремящийся ввести российское общество в семью европейских народов. Тем самым следует полагать метафору «окно в Европу» фронтирной, т. е. имеющей отношение к преодолению культурных и ментальных границ на воображаемой карте европейского континента (Вульф, 2003).

МЕТАФОРА В КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ

Раскрытие данной метафоры, означающей взаимопроникновение и противоречивое сочетание различных культурно-цивилизационных практик, территорию встреч и контактов различных культур и цивилизаций (Андреева, 2014, стр. 12), возможно через обращение к изучению культурной памяти. Как отмечал Я. Ассман, культурная память направлена на фиксированные моменты в прошлом, которое не сохраняется в ней как таковое, а сворачивается в символические фигуры, прикрепленным к ним воспоминанием (Ассман, 2004, стр. 54). Фигуры воспоминания создают мифы, обосновывающие прошлое и объясняющие настоящее из его происхождения. Миф можно определить как «словесное выражение такого объяснения (апперцепции), при котором объясняющему образу, имеющему только субъективное значение, приписывается объективность, действительное бытие в объясняемом» (Потебня, 1989, стр. 259). «Естественным переводом» мифа «в привычные формы нашего сознания» является метафора (Лотман, 2010, стр. 535). При метафорической интерпретации реальности особое значение приобретает ассоциативно-образная символическая связь между двумя объектами, которая позволяет «выявить внутренние категориальные значения, субъективно-семантический контекст,



сопровожающий познание окружающей человека действительности» (Глазунова, 2000, стр. 77-78).

Метафору часто называют свернутым мифом, в концентрированном виде представляющем информацию о мире, она является «не только способом мышления, но и механизмом познания и трансляции национально-культурной специфики мировидения и мировосприятия» (Стоянова, 2008, стр. 34). Передаваемые из поколения в поколение культурные стереотипы позволяют при помощи метафоры соизмерять познаваемое новое с выработанными исторически определенными эталонами. В ходе этого процесса метафора порождает культурные смыслы, формой трансляции и актуализации которых становится культурная память. По мнению Ю. М. Лотмана «смыслы в памяти культуры не «хранятся», а растут» (Лотман, 2010, стр. 675). Тексты, составляющие коллективную память, не только служат средством дешифровки смыслов, циркулирующих в современно-синхронном срезе культуры, но и генерируют новые. Таким образом, метафора в разные исторические эпохи постоянно воспроизводится, трансформируясь под влиянием новых обстоятельств, в которых она оказывается востребована.

Трансформация метафоры не приводит к забвению ее первоначального смысла, так как она сохраняет свой культурный код, обеспеченный наличием некоторых константных текстов, их инвариантностью или непрерывностью и закономерным характером изменений. Смысловая устойчивость метафоры делает ее эффективным инструментом познания прошлого. Как полагал Ф. Р. Анкерсмит, исторические миры являются приоритетной сферой метафоры, а метафоричность является характерной чертой исторического сознания, так как ее сущностью является проникновение в истину. Метафора позволяет превращать незнакомую действительность в знакомую и всегда предоставляет возможность рассматривать менее известную систему в терминах более известной (Анкерсмит, 2003, стр. 85). Однако одновременно метафора упрощает и мифологизирует историческую реальность, адаптируя ее под социальные и политические цели общества.

РОЖДЕНИЕ МЕТАФОРЫ «ОКНО В ЕВРОПУ»

Пример метаморфоз метафоры «окно в Европу» позволяет проследить каким образом в культурной памяти трансформировались представления о преобразованиях петровской эпохи. Образ Петра I и его реформ в массовом сознании крайне мифологизирован. Он укладывается в набор стереотипов, одним из которых является восприятие императора как деятеля, целенаправленно разрушавшего культурные

и политические границы между Россией и европейскими странами. Реальность проводимой Петром I политики не отменяет ее стереотипного, мифологического и метафоричного восприятия, наоборот, миф и метафора позволяют включать историю петровских преобразований в актуальную культурную память.

Одним из архетипов, присущих европейским народам, было противопоставление «цивилизованного» европейского мира враждебному «варварскому» окружению. Еще со времен античности общим местом в мировоззренческой системе европейцев стало представление о «северных варварах», о периодически повторяющихся набегах с севера и востока, постоянной угрозе агрессивного «варварства», которое изначально связывалось со славянами, а затем перешло на Россию. Российское государство воспринималась в Европе как варварская страна, представляющая опасность. Петровские преобразования и его попытки «цивилизовать» свой народ не прошли незамеченными для европейцев, но это не изменило их общего отношения к «русской угрозе» (Мезин, 2010, стр. 148-157). Вместе с тем, с XVIII в. Россия начинает выпадать из прокрустова ложа бинарной оппозиции «цивилизация – варварство», ее образ обретает динамику, отражающую модернизаторские усилия государственной власти. В глазах европейцев цивилизаторские устремления Петра I, хотя и не затронули устои традиционного общества, принесли свои плоды (Гордон, 2013, стр. 77). Под влиянием Вольтера возникла концепция героя-творца создававшего цивилизованную страну из культурного небытия, подобно Прометею, оживившему своих соотечественников с помощью чудесного огня, обретенного в Европе (Мезин, 2003, стр. 97). По мнению западных мыслителей, Петр I создал для России возможность приобщения к европейской культуре, однако, этого не произошло в полной мере из-за пассивного сопротивления русского народа.

Представление об ограниченном влиянии на российское государство европейской культуры и поверхностной цивилизации русской нации нашло отражение в метафоре «окно в Европу». Впервые этот фразеологизм употребил Ф. Альгаротти в своих «Письмах о России», написанных во время путешествия 1739 г. в Санкт-Петербург и изданных в 1760-м г. Повествуя своему корреспонденту об этом городе, он написал о нем как об «огромном окне, недавно распахнувшемся на севере, – окне, через которое Россия смотрит на Европу?» (Альгаротти, 2014, стр. 49). Как полагают исследователи, эта метафора появилась в ходе постоянных бесед Альгаротти с лордом Балтимором, его спутником в путешествии (Неклюдова, Осповат, 1997, стр. 263). В письме Вольтеру прусский король Фридрих II, встречавшийся с лор-



дом в том же 1739 г., схожим образом передает его слова о российском государстве. Лорд Балтимор «говорил о русских, как о механических зверушках, и заявил, что Петербург — это глаз России, которым она смотрит на цивилизованные страны, и если этот глаз закрыть, она опять впадет в полное варварство, из которого едва вышла» (Альгаротти, 2014, стр. 7). В этих высказываниях семантически близкие по значению слова глаз и окно стали способом выражения и одновременно конструирования стереотипного восприятия России как варварской страны, в которой только малая ее часть, сосредоточенная в г. Санкт-Петербург, стремится к цивилизации и прогрессу. Выражение, популярное Ф. Альгаротти, использовалось в европейской публицистической мысли, в частности, оно стало эпиграфом к книге Виктора де Комераса «Общая панорама современной России...», откуда и была известна А. С. Пушкину.

В поэме «Медный всадник» выражение Ф. Альгаротти приобрело законченный вид метафоры. А. С. Пушкин дважды закрепил ее в этом тексте, в поэтических строках «размышлений» Петра I: «Природой здесь нам суждено / В Европу прорубить окно», и в комментарии к ним: «Альгаротти где-то сказал: «Петербург — окно, через которое Россия смотрит в Европу — перевод с фр.» (Пушкин, 1977, т. 4, стр. 378, 396). Воображение поэта рисует картину создания Петром I города на пустом месте, из ничего. Первобытное мрачное пространство природы преобразуется силой его замысла в громадный каменный город. Санкт-Петербург становится метафорой послепетровской России, которая долго «оставалась чуждою Европе» и только преобразования Петра I позволили европейскому просвещению «причалить к берегам завоеванной Невы» (Пушкин, 1977, т. 7, стр. 211). Здесь Пушкин следует уже сложившейся европейской модели восприятия России после петровских реформ: царь-демиург вытаскивает из небытия своих подданных, являя не их миру, а мир им. В сознании поэта он разрушает границу между варварством и цивилизацией, осваивая дикую природу и прокладывая путь сближения с европейской культурой. Тем самым «окно в Европу» становится метафорой разрушения границ, разделяющих культурные пространства двух цивилизаций. А. С. Пушкин был убежден, что «Россия никогда ничего не имела общего с остальной Европою» (Пушкин, 1977, т. 7, стр. 101), т. е. оставаясь частью европейского мира, она не воспринималась им как таковая. Он считал, что виной тому именно Европа, так как она «в отношении к России всегда была столь же невежественна, как и неблагодарна» (Пушкин, 1977, т. 7, стр. 211), поэтому Петру I пришлось «прорубить окно», пытаясь разрушить непреодолимые границы.

«ОКНО В ЕВРОПУ» В КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ: ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБРАЗА

Восприятие петровских преобразований как разрушения культурных границ между Россией и Европой, невежеством и просвещением было характерно не только для А. С. Пушкина, оно стало частью культурной памяти россиян уже к концу XVIII - началу XIX вв. Н. М. Карамзин в «Письмах русского путешественника» писал, что Петр Великий «должен был только разорвать завесу, которая скрывала от нас успехи разума человеческого, и сказать нам: «Смотрите; сравнитесь с ними и потом, если можете, превзойдите их!» (Карамзин, 1988, стр. 341). С. П. Шевырев, находясь в Риме 13 июля 1830 г., записал: «Теперь в России к Западу сто врат настезь растворено — и просвещение Европейское разных столетий, разных племен так и хлещет в нем морем Атлантическим. Петр Первый прорубил первые врата, широкие, огромные...» (Неклюдова, Осповат, 1997, стр. 264). В стихотворении «Петроград» 1829 г. С. П. Шевырев использует несколько другую вариацию для описания роли петровского города в приобщении к европейской цивилизации: «Станет град же, наречён / По строителе высокому; / Для моей России он / Просвещенья будет оком» (Шевырев, 1830, стр. 4).

Образ врат для изображения воскрешения России/Руси «из бездны тьмы» применил и поэт А. Н. Майков в стихотворении «Чудный век» 1839 г., приписывая это возрождение Петру I, «громовый топор» которого «сбил окопы / С широких врат в Европу; а в Неву / Приял гостей младенец - город новый...» (Майков, 1984, стр. 265-266). В. Г. Белинский прокомментировал это произведение, саркастически указав на то, что «тогда ворот (ни широких, ни узких) в Европу не было и что в том-то и состоит великий подвиг Петра, что он, по выражению Альгаротти, создал Петербург, являющийся окном, через которое Россия смотрит в Европу, а следовательно, первый сделал и ворота...» (Белинский, 1955, т. 6, стр. 25). В своей второй статье «Россия до Петра Великого», сравнивая российские города, публицист утверждал: «Всякое удобство, всякий шаг к цивилизации делается у нас через Петербург. Он окно и дверь в Европу» (Белинский, 1954, т. 5, стр. 146).

Глаз, око, занавес, врата, дверь, окно семантически близкие по значению образы, которые конструировали в культурной памяти миф о положительном влиянии европейского просвещения на Россию. Однако, емкая метафора «прорубленного окна» была использована и для отражения представлений об опасности, исходящей от недоброжелательных намерений европейских народов. Так П. А. Вяземский в «Старой записной книжке», передавал рассказ своего собеседника о



том, что в 1812 г. памятник Петра Великого предназначался к упаковке и отправлению в безопасное место, комментируя это следующим образом: «И подлинно, слишком было бы грустно старику видеть, как через прорубленное им окно влезли в дом его недобрые люди» (Вяземский, 1883, стр. 120). Кроме того, существовала вероятность, что «прорубленное окно», можно закрыть и тем самым прекратить доступ России к благам европейской цивилизации. Причем эта опасность могла исходить не извне, а от своих же российских «доброжелателей». Очень лапидарно, но чрезвычайно ёмко обозначил эту метафору М. П. Погодин, характеризуя С. Т. Аксакова «Петр прорубил окошко, а Аксаков его заколотит» (Барсуков, 1889, стр. 315).

Во второй половине XIX в. метафора «окно в Европу» становится культурным стереотипом восприятия петровских преобразований. Популярность поэзии А. С. Пушкина способствовала закреплению в культурной памяти именно этого образа, зафиксированного поэтом в «Медном всаднике», в значении разрушения барьеров на пути России к европейскому просвещению. Публицист К. Д. Кавелин в 1866 г., рассуждая о петровских реформах и их последствиях, в своем сочинении по русской истории использовал пушкинскую метафору, чтобы показать значение европейского влияния. Он рисует красочную метафорическую картину того, как «все образованное меньшинство русского общества бросилось в «прорубленное Петром Великим окно в Европу» и протеснялось туда наперерыв, неудержимо, с удивительной энергией» (Кавелин, 2020, стр. 189).

Метафора «прорубленного окна» ко второй половине девятнадцатого столетия стала отражать все основные мифы о петровской эпохе, сложившиеся в прочные конструкты культурной памяти. В этом отношении показательно стихотворение А. Н. Яхонтова «Окно в Европу» 1863 г., трехчастное построение которого воспроизводит три мифологических представления о Петре I и его преобразованиях. Зачин произведения: «Знать, было на Руси темно, / Коль сильным взмахом царь могучий / В Европу прорубил окно», воспроизводит миф о воскрешении России из небытия. Далее в стихотворении красочно, но не без иронии, повествуется о поверхностной европеизации, коснувшейся меньшей части образованного русского общества и принявшей внешнюю подражательную форму следования европейской моде. Здесь отражен миф о том, что просвещение России может последовать только из Европы, но русский народ к нему все еще не готов. Примечательно, что в своем произведении А. Яхонтов отмену крепостного права — «итог цивилизации» описывает через метафору «окна» и ворвавшегося свежего ветра: «И заповедное окно / Дыханьем

времени широко / Пред нами вдруг растворено!». Однако, результат открытия этого «окна» не удовлетворил поэта. По его мнению, он привел к еще большему забвению родной страны российской элитой, устремившейся в Европу за развлечениями, оставив заботы о своем хозяйстве. В конце Яхонтов закономерно ставит вопрос: «Не лучше ль силы побережь? / Не завалиться ли на печь, / Заколотив окно в Европу?» (Яхонтов, 1988, стр. 193-195). Представление о том, что от «прорубленного окна в Европу» больше вреда, чем пользы, можно назвать контрмифом, который отражает точку зрения о негативном последствии реформ Петра I, не так уж и редко встречающуюся в общественной мысли.

К началу XX в. «оконная» метафора перешла из публицистических сочинений и поэтических произведений в труды профессиональных историков, сохранив свою образность и мифологичность. Например, В. О. Ключевский описывал с помощью нее необходимость преодоления социально-экономического кризиса начала XVII в., т. е. «Смутного времени». Он утверждал, что если бы Россия «с честью вышла из этого кризиса, то не пришлось бы рубить окно ни в какую Европу, поскольку Московии был дан шанс самой стать Европой». По мнению историка, не только Петр I, но и его отец царь Алексей Михайлович понимали, что «необходимо стране вернуться в нормальную жизнь, то есть прорубить то самое окно в Европу» (Ключевский, 2010, стр. 192). Используя метафору для описания исторического процесса, В. О. Ключевский прочно связал ее с мифологическим восприятием сложных отношений России и Европы, согласно которому благоденствие страны зависит от успеха европейской интеграции. В XX в. метафора «окно в Европу» прочно вошла в культурную память в пушкинской интерпретации и стала отражением неразрешимой проблемы цивилизационных взаимоотношений двух культурных пространств. В. Ф. Ходасевич в своей речи «Колеблемый треножник» 1921 г. выразил ее так: «если вспомним, что именно пушкинский Петр смотрит на Петербург как на окно в Европу: тут вскроется нам кое-что из проклятейшего вопроса, имя которому – Европа и мы» (Ходасевич, 1991, стр. 201).

К концу XX российское историческое сознание изжило идею «европеизма» как петербургскую, продолжая решать вопрос о необходимости европеизации для страны. В поэтических образах «окна в Европу» появляются ноты разочарования в петровском прорыве. В песнях А. Городницкого: «На Невском реклама кино, / А в Зимнем по-прежнему Винчи. / Но пылью закрыто окно / В Европу, ненужную нынче» и Ю. Шевчука: «О где же, где же ты, Европа? / Смотрю за-



думчиво в окно, / Но заколочено оно» нашло отражение обесценивание «европейской идеи» и усиление амбивалентного восприятия Петербурга как ослепительно прекрасного и враждебно отчуждающего города (Исупов, 2015, стр. 176). М. Кураев в путевых заметках «Путешествие из Ленинграда в Санкт-Петербург» находит емкий образ для описания бессмысленности сохранения метафоры, указывающей на культурные границы: «Без малого триста лет просуществовавшее «окно в Европу» сегодня лишилось стен, оно повисло в воздухе» (Кураев, 1996).

В XXI в. массовость образа «окно в Европу» и прочность его закрепления в культурной памяти стали предельно очевидны. Метафора стала использоваться утилитарно и в коммерциализироваться, она была использована в качестве названия для фантастического романа (М. Ахманов. Окно в Европу, 2010) и детектива (В. Андреева. Окно в Европу, 2007), а также известного российского кинофестиваля. Российские журналисты используют эту фразу в контексте выхода российских компаний на общеевропейский рынок, а производители пластиковых окон и магазины применяют ее в своем нейминге.

После 2014 г., когда в массовом сознании актуализировался стереотип противостояния России западной цивилизации и ее ценностям, образ Петра I, прорубившего «окно в Европу» стал часто обыгрываться в интернет-мемах. В пример можно привести красноречивый мем с портретным изображением императора, созданным Полем Деларош в 1838 г., и подписью: «окно в Европу срочно заколотить! Нынче вид из него ужасный!». Различные вариации мемов на эту тему имеют прямо империалистический характер: «А Нарва то русский город!!! Пора ему возвращаться!!! Хватит болтаться по европомойкам» или прямо иронизируют над «несовершенством» российского народа: «Прорубил окно. Чувствую кривовато вышло!». Примечателен в этом отношении мем, сравнивающий Петра Великого и украинского президента Петра Порошенко: «Оба Петра хотели в Европу. Один для этого поднял страну, а другой ее разрушил». В основе этих мемов лежит визуализация стереотипного восприятия повестки дня и мифологизированной метафоры, актуализированной в культурной памяти.

ВЫВОДЫ

В современном цифровом мире пушкинская метафора, сохраняя незримую связь со своим создателем, приобрела самостоятельное значение. Она прочно прописалась в культурном и сетевом пространстве, имея собственную статью в свободной энциклопедии «Википедия», создаваемой интернет-пользователями. Закрепленная в мифах о пет-

ровской эпохе метафора пережила целый ряд метаморфоз, и в каждое свое перерождение отражала и одновременно конструировала набор стереотипов, которые создавали представление о прошлом. Эта метафора является ключевой в формировании взглядов на Россию, ее место в мире, соотнесение собственной идентичности с европейской. Различные вариации ее использования в целом воспроизводили общую концепцию преодоления отчужденности России от Европы и приобщение к ценностям европейского просвещения. Она означала и преодоление границ, и саму эту границу, простирающуюся между двумя культурными пространствами.

БЛАГОДАРНОСТИ

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-09-42063 «Петр I в исторической памяти современной России: репрезентация образа в медиасреде».

Список литературы

- Альгаротти, Ф. (2014). *Путешествие в Россию*. Санкт-Петербург: Наука
- Андреева, А. А. (2014). «Фронтир» как культурно-историческая категория. *Вестник Майкопского государственного технологического университета*, (3), 11-15.
- Анкерсмит, Ф. Р. (2003). *История и топология: взлет и падение метафоры*. Москва: Прогресс-Традиция
- Ассман, Я. (2004). *Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности*. Москва: Языки славянской культуры
- Барсуков, Н. П. (1889). *Жизнь и труды М. П. Погодина* (Кн. 2.). Санкт-Петербург: Типография М. М. Стасюлевича
- Белинский, В. Г. (1953-1959). *Полное собрание сочинений* (Т. 1-13). М.: Изд-во АН СССР
- Вульф, Л. (2003). *Изобретая Восточную Европу: Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения*. Москва: Новое лит. обозрение
- Вяземский, П. А. (1883). *Полное собрание сочинений* (Т. VIII) Санкт-Петербург: Типография М. М. Стасюлевича
- Глазунова, О. И. (2000). *Логика метафорических преобразований*. Санкт-Петербург: Фил. фак. СПбГУ
- Гордон, А. В. (2013). Россия в истории французской мысли (XVIII - XXI вв.). *Россия и современный мир: Проблемы. Мнения. Дискуссии. События*, 4(81), 76-102.

- Исупов, К.Г. (2015). Петербургский тезаурус. «Окно в Европу». *Общество. Среда. Развитие*, (1), 175-176.
- Кавелин, К. Д. (2020). *Мысли и заметки о русской истории. Избранные сочинения*. Москва: Издательство Юрайт
- Карамзин, Н. М. (1988). *Письма русского путешественника*. Москва: Правда
- Ключевский, В. О. (2010). *Полный курс русской истории: в одной книге*. Москва: ЛитРес
- Кураев, М. (1996). Путешествие из Ленинграда в Санкт-Петербург. *Новый мир*, (10). Получено из http://www.nm1925.ru/Archive/Journal6_1996_10/Content/Publication6_5341/Default.aspx
- Лотман, Ю. М. (2010). *Семиосфера*. Санкт-Петербург: Искусство-СПб
- Майков, А. Н. (1984). *Сочинения в двух томах. Том второй*. М.: Правда
- Мезин, С. А. (2002). Стереотипы России в европейской общественной мысли XVIII века. *Вопросы истории*, (10), 148 - 157.
- Мезин, С.А. (2003). *Взгляд из Европы: Французские авторы XVIII века о Петре I*. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та
- Неклюдова, М. С. & Осповат, А. Л. (1997). Окно в Европу: Историко-коведческий этюд к «Медному Всаднику». В *Лотмановский сборник*, 2, (стр. 255-272). Москва: «О.Г.И.» Издательство РГГУ.
- Потебня, А. А. (1989). *Слово и миф*. Москва: Правда
- Пушкин, А. С. (1977-1979). *Полное собрание сочинений* (Т. 1-10). Ленинград: Наука. Ленингр. отд-ние
- Стоянова, Е. (2008). От ритуала и мифа к метафоре. *Вестник РУДН, серия Русский и иностранный языки и методика их преподавания*, (4), 27-36.
- Ходасевич, В. Ф. (1991). *Колеблемый треножник: Избранное*. Москва: Сов. писатель
- Шевырев, С. П. (1830). Петроград. *Московский вестник*, 1(1), 3-6.
- Эволюция подходов к изучению фронта. Часть 2 (2020, февраль 9). *Журнал фронтирных исследований*. Получено из <https://jfs.today/index.php/jfs/announcement/view/70>
- Яхонтов, А. Н. (1988). Окно в Европу. В *Петербург в русской поэзии, XVIII – нач. XX в.: поэтическая антология*. (стр. 193-195). Ленинград: Изд-во ЛГУ

References

- Algarotti, F. (2014). *Journey to Russia*. Saint Petersburg: Nauka (in Russian)
- Andreeva, A. A. (2014). «Frontier» as a cultural and historical category. *Bulletin of the Maikop state technological University*, (3), 11-15. (in Russian)
- Ankersmit, F. R. (2003). *History and tropology: the rise and fall of metaphor*. Moscow: Progress-Tradition (in Russian)
- Assman, Ya. (2004). *Cultural memory: Writing, memory of the past, and political identity in high cultures of antiquity*. Moscow: languages of Slavic culture. (in Russian)
- Barsukov, H. P. (1889). *Life and works of M. P. Pogodin* (Book 2.). Saint Petersburg: Printing House of M. M. Stasyulevich (in Russian)
- Belinsky, V. G. (1953-1959). *Complete works* (Vol. 1-13). Moscow: Publishing house of the USSR Academy of Sciences (in Russian)
- Evolution of approaches to the study of the frontier. Part 2* (2020, February 9). Journal of frontier research. Received from <https://jfs.today/index.php/jfs/announcement/view/70> (in Russian)
- Glazunova, O. I. (2000). *The logic of metaphorical transformations*. Saint Petersburg: Phil. FAC. SPbSU (in Russian)
- Gordon, A.V. (2013). Russia in the history of French thought (XVIII-XXI centuries). *Russia and the modern world: Problems. Opinions. Discussions. Eventi*, 4(81), 76-102. (in Russian)
- Isupov, K. G. (2015). Petersburg thesaurus. «Window to Europe». *Society. Wednesday. Development*, (1), 175-176. (in Russian)
- Karamzin, N. M. (1988). *Letters of a Russian traveler*. Moscow: Truth (in Russian)
- Kavelin, K. D. (2020). *Thoughts and notes about Russian history. Selected essays*. Moscow: Yurayt Publishing House (in Russian)
- Khodasevich, V. F. (1991). *Oscillating tripod: favorites*. Moscow: Sov. writer (in Russian)
- Klyuchevsky, V. O. (2010). *The complete course of Russian history: in one book*. Moscow: Litres (in Russian)
- Kuraev, M. (1996). Travel from Leningrad to Saint Petersburg. *New world*, 10. Retrieved from http://www.nm1925.ru/Archive/Journal6_1996_10/Content/Publication6_5341/Default.aspx (in Russian)
- Lotman, Y. M. (2010). *Universe of the mind*. Saint Petersburg: Art-SPb (in Russian)
- Maikov, A. N. (1984). *Essays in two volumes. Volume two*. M.: Pravda (in Russian)



- Mezin, S. A. (2002). Stereotypes of Russia in the European social thought of the XVIII century. *Questions of history*, (10), 148-157. (in Russian)
- Mezin, S. A. (2003). *View from Europe: French authors of the XVIII century about Peter I*. Saratov: Sarat. Publishing house un-ta (in Russian)
- Neklyudova, M. S. & Ospovat, A. L. (1997). Window to Europe: a Source study of the Bronze Horseman. In *Lotman's collection* (2), (pp. 255-272). Moscow: «O. G. I.» RSUH Publishing house. (in Russian)
- Potebnya, A. A. (1989). *The word and the myth*. Moscow: Truth (in Russian)
- Pushkin, A. S. (1977-1979). *Complete works* (Vol. 1-10). Leningrad: Nauka. Leningr. otd-nie (in Russian)
- Shevryev, S. P. (1830). Petrograd. *Moskovsky Vestnik*, 1(1), 3-6. (in Russian)
- Stoyanova, E. (2008). From ritual and myth to metaphor. *Bulletin of the Russian Academy of Sciences, series Russian and foreign languages and methods of their teaching*, (4), 27-36. (in Russian)
- Vyazemsky, P. A. (1883). *Complete works* (Vol. VIII) Saint Petersburg: Printing House of M. M. Stasyulevich (in Russian)
- Wolf, L. (2003). *Inventing Eastern Europe: A map of civilization in the minds of the Enlightenment*. Moscow: A new lit. review (in Russian)
- Yakhontov, A. N. (1988). Window to Europe. In *Petersburg in Russian poetry, XVIII-beginning. XX century: poetry anthology* (p. 193-195). The Leningrad: Leningrad University Publ (in Russian)

RUSSIAN AMERICA: ACTORS, PLACES AND FORMS OF CULTURAL MEMORY

Elena V. Alekseeva (a)

(a) Institute of History and Archaeology, Russian Academy of Sciences, Ural Branch.
 Ekaterinburg, Russia. E-mail: alekseeva167[at]mail.ru

Abstract

The author poses the problem of the memory about the only overseas colonies of the Russian Empire. The article reveals the forms and specifics of the memory of Russian penetration of the North American continent, the development of the territories of the Aleutian Islands, Alaska and California in the XVIII century - 1867. Elements of the cultural circle that penetrated from Russia to the Pacific coast of America (firearms, new food products and methods for their preparation, craft technologies and products, ship-building and navigation, log buildings, tools, administration system, European clothing, quasi commodity-money system, Orthodoxy, writing, etc.) are reflected in various forms of cultural memory: Orthodox Christianity, works of fiction, monumental and visual art, architecture, philately, heraldry, theatrical productions, film adaptations, museum exhibitions, souvenirs. Places of memory of the Russian presence in the north of the Pacific region are reflected as toponyms, hydronyms, landmarks of historical parks, museums, cultural centers, memorable days, anniversary events and holidays. The article emphasizes the role of carriers and actors of memory - historians, museum workers, writers, directors, artists, sculptors, associations, societies, the Russian Orthodox Church, and the importance of live communication in the preservation and transmission of cultural memory. In the United States the Russian heritage is protected by the state. The author concludes that history, interpreted in world culture, is more visible than scientific works; it influences the images of historical phenomena in the memory of generations. Representation of historical facts in the mass consciousness is an important tool of cultural policy and ideology.

Keywords

Cultural memory; places of memory; forms of cultural memory; actors of memory; frontier; Russian America; Alaska; Aleutian Islands; Fort Ross; Sitka



This work is licensed under a [Creative Commons «Attribution» 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



РУССКАЯ АМЕРИКА: АКТОРЫ, МЕСТА И ФОРМЫ КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ

Алексеева Елена Вениаминовна (а)

(а) ФБГУН Институт истории и археологии УрО РАН. Екатеринбург, Россия.
E-mail: alekseeva167@mail.ru

Аннотация

Автором ставится проблема памяти о единственных заокеанских колониях Российской империи. Статья нацелена на выявление форм и специфики бытования памяти о русском проникновении на североамериканский континент, освоении территорий Алеутских островов, Аляски и Калифорнии в XVIII в. – 1867 г. Показано, что элементы культурного круга, проникавшего из России на тихоокеанское побережье Америки (огнестрельное оружие, новые продукты питания и методы их получения, ремесленные технологии и изделия, судостроение и мореходство, бревенчатые постройки, орудия труда, система администрирования, одежда европейского покроя, квази товарно-денежная система, православие, письменность) нашли отражение в различных формах культурной памяти: православном вероисповедании, произведениях художественной литературы, монументального и изобразительного искусства, архитектуры, филателии, геральдике, театральных постановках, экранизациях, музейных экспозициях, сувенирах. Места памяти о русском присутствии на севере тихоокеанского региона отражены как топонимы, гидронимы, достопримечательные объекты исторических парков, музеи, культурные центры. Память оживает в памятных днях, юбилейных мероприятиях и праздниках. Подчеркнута роль носителей и акторов памяти (историков, музейных работников, литераторов, режиссеров, художников, скульпторов, ассоциаций, обществ, Российской Православной церкви), значимость живых коммуникативных процессов в сохранении и передаче культурной памяти. Показано, что в США русское наследие охраняется государством. Отмечено, что интерпретированная в мировой культуре история нагляднее, чем научные труды влияет на создание образа исторического феномена в памяти поколений, а тема репрезентации исторических фактов в массовом сознании значима как инструмент культурной политики и идеологии.

Ключевые слова

культурная память; места памяти; формы культурной памяти; акторы памяти; фронтир; Русская Америка; Аляска; Алеутские острова; форт Росс; Ситка



Это произведение доступно по [лицензии Creative Commons «Attribution» \(«Атрибуция»\) 4.0 Всемирная](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

ВВЕДЕНИЕ

Мировая историография Русской Америки, накопленная за почти два с половиной столетия, обширна, многочисленны исследования посвящены как истории российских колоний в Северной Америке в целом, так и исследованию отдельных географических, геополитических, экономических, социокультурных, этнологических аспектов (Русская Америка. Аннотированный указатель литературы...). В условиях экспоненциального прироста информации приоритетом общественных запросов становится актуализация смыслов, постижение которых возможно в парадигмах «исторического опыта», «наследия», «культурной памяти». Тема «связи памяти с историей», концепция коллективной памяти, предложенная М. Хальбваксом, активно разрабатывается П. Нора, А. Ассманн, Я. Ассманн (Хаттон, 2004, стр. 22; Assmann, 2011, р. VII – VIII; Halbwachs, 1992; Нора, 1999).

Актуальность этого подхода связана с тем, что, являясь не только средством хранения информации, но и силой, формирующей культурную, национальную и социальную самобытность, память позволяет различным обществам эффективно реагировать на ежедневные запросы и глобальные вызовы. Обращение к истории открывает культурные глубины, формирует идентичность, маркером которой является осознание индивидуумом категории «мы», причастности к соединительной структуре общих знаний и характеристик через соблюдение одних принципов, ценностей, памятование об общем прошлом, что чрезвычайно важно для сохранения культурной преемственности поколений в зыбком мире доминирующей виртуальности. Культурная память живет в разных формах, эволюционирующих в соответствии с социальными представлениями и техническими возможностями, характерными для разных эпох, имеет специфические, в том числе, национальные отличия в зависимости от культурно-исторических особенностей и ментальных ориентиров разных обществ. Целью статьи является выявление форм и специфики поддержания в России и США памяти о русском проникновении на североамериканский континент и освоении территорий Алеутских островов, Аляски и Калифорнии в XVIII в. – 1867 г.

Память о самом восточном фронтире Российской империи (фронтальный подход к феномену Русской Америки применяется более трех десятилетий (Алексеева, 1989, стр. 21-24; 1998; 2012, стр. 47-61) колоритно и многосторонне отражена в разных категориях источников – как визуальных, так и вербальных. Часть из них создавалась непосредственно в период освоения американских территорий русскими во второй половине XVIII в. – 1867 г. Они представлены изображениями



(акварелями, рисунками), артефактами и многочисленными описаниями Русской Америки в донесениях, записках, морских журналах, дневниках, трудах мореплавателей и деятелей Российско-Американской компании (Г. Шелихова, В. Головина, Н. Резанова, К. Хлебникова, Ю. Лисянского, Д. Завалишина, И. Вениаминова, Л. Загоскина, П. Тихменева и многих других). Поскольку коммуникативная память поколения с уходом ее носителей слабеет и исчезает, на ее основе генерируется и передается новая память – результат осмысления феномена Русской Америки потомками: историками, музейными работниками, художниками, скульпторами, писателями, поэтами, режиссерами, другими творческими личностями уже после продажи российских колоний.

АКТОРЫ ПАМЯТИ И ПАМЯТНЫЕ ДАТЫ

Коллективная память об истории русских заокеанских колоний, людях, связавших свои жизни с продвижением и освоением этого отдаленного фронта формируется и поддерживается специалистами исторического профиля и сферы образования (рассмотрение их деятельности не входит в задачи данной статьи), государственными структурами, музейными комплексами, Русской Православной церковью, ассоциациями энтузиастов. Их регулярная деятельность периодически ярко освещается своего рода «вспышками» памяти, связанными с юбилейными и памятными датами, что имеет вполне прагматическое объяснение:

«в настоящее время нам приходится говорить скорее о полезности прошлого, чем о его влиянии на нас, и вспоминаем мы о нем часто только тогда, когда приходится подводить черту под делами текущего дня» (Хаттон, 2004, стр. 24).

В 2012 г., по поручению правительства Иркутской области и министерства культуры и архивов, Иркутский областной краеведческий музей принял участие в Днях Иркутской области, по случаю 75-летнего юбилея, с передвижной выставкой «Апостол Америки и Сибири. Жизнь и деяния святителя Иннокентия (Вениаминова), митрополита Московского и Коломенского», которая была представлена в Государственной Думе Федерального собрания Российской Федерации в октябре 2012 г., а после возвращения из Москвы, побывала в 12 музеях городов и поселков Иркутской области (Коренева, 2014, стр. 127).

Еще одна передвижная выставка, организованная Иркутским областным краеведческим музеем (включающая художественные работы и документальные материалы) «Свет истины несущий людям... Иркутские страницы земной жизни святителя Иннокентия» в 2014 – 2016 гг. побывала в местах апостольского служения святителя: в Якутске, Чите, Благовещенске, Иркутске. В 2017 г. мероприятия по случаю празднования 220-летия святителя Иннокентия проводились на территории Иркутска и Иркутской области, охватывали Иркутскую митрополию РПЦ, архитектурно-этнографический музей «Тальцы», Иркутский государственный университет (Коренева, 2014, стр. 128-129).

Неугасимая лампада памяти о выдающихся миссионерах поддерживается Русской Православной церковью. К 180-летнему юбилею со дня рождения, в 1977 г. Святитель Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский был причислен к лику Святых. 1997 г. на Аляске был объявлен Годом отца Иоанна Вениаминова (Сергучев & Шишигин, стр.16). К 200-летию со дня рождения святителя было приурочено издание его сочинений и писем в семи томах (Святитель Иннокентий, 2015). К юбилейным датам - 220-летию со дня его рождения и 40-летию канонизации, отмечавшихся в 2017 г., был запущен национальный проект «Путь Святителя Иннокентия (Вениаминова)», нацеленный на сохранение памяти о выдающемся миссионере. В нем участвовали девять субъектов Российской Федерации (Забайкальский, Хабаровский и Камчатский края, Якутия, Иркутская, Магаданская, Амурская, Сахалинская области, Чукотский автономный округ). (Забродская, 2014, стр. 9, 10). В результате реализации проекта, в г. Якутске открыт Духовно-просветительский центр им. Иннокентия (Вениаминова) и установлен памятник святителю, в его честь в г. Мирном построена православная гимназия, а добытому алмазу весом около 60,0 карат акционерной компанией «АЛРОСА» присвоено имя «Святитель Иннокентий» (Сергучев, Шишигин, 2015, стр. 19). Духовно-просветительский центр имени святителя Иннокентия (Вениаминова) был создан и на его родине, в селе Анга Качугского района Иркутской области (открылся также в 2017 г.). Музейный комплекс включает в себя дом, в котором он жил до поступления в Иркутскую духовную семинарию, выставочный и экспозиционный залы, представляющие миссионерскую деятельность РПЦ на северо-востоке Российской империи и труды самого святителя (Тихонов, 2014, стр. 139).

В 2017 г. 150-летие продажи русских колоний США стало значительным поводом для того, чтобы вспомнить о Русской Америке. Например, Русским географическим обществом был проведен юби-



лейный вечер «Русское наследие Америки», посвящённый 150-летию продажи Русской Америки. Освещение этой тематики в СМИ показало, что память об историческом феномене существенно искажена, многие события и оценки трактуются ошибочно (Гринев, 2018).

Музеи являются профильными организациями, нацеленными на сохранение культурной памяти, «духовное, нравственное воспитание молодежи на достойных примерах и богатых традициях россиян и сибиряков» (Городской музей Г.И. Шелехова..., Муниципальное казенное учреждение культуры...). Это могут быть специально созданные музеи (например, музей И.А. Кускова в Тотьме, музей Г.И. Шелехова в г. Шелехове), а также постоянные тематические экспозиции в многопрофильных музеях (например, экспозиция, посвященная Н.П. Резанову на пароходе Св. Николай в Красноярске).

В США музей «Russian Bishop's House» – дом епископа Камчатки, Курильских и Алеутских островов (до 1859 г. резиденция И.Вениаминова) входит в состав Национального исторического парка Ситка. Последний русский епископ покинул строение в 1969 г. Здание, которое «127 лет служило центром русской церковной власти в епархии, тянувшейся на много миль между Калифорнией и Сибирской Камчаткой», в 1962 г. было зарегистрировано как национальный исторический памятник, с 1966 г. входит в Национальный реестр исторических мест США (Барсукова, 2014, стр. 153).

Также национальным историческим памятником США, входящим в национальный реестр исторических мест США, является одно из самых старых русских зданий на Аляске – бывший магазин Российско-Американской компании (построен на рубеже XVIII-XIX вв. в Павловской гавани на Кадьяке), в котором ныне расположен музей А. Баранова.

Тот, кто разделяет коллективную память, демонстрирует свою принадлежность к группе, и поэтому память связана не только со временем и местом, но и с конкретной идентичностью, реальным и живым сообществом. Изначальный интерес к сохранению исторического места, где остались следы русского присутствия в Калифорнии – форт Росс, исходил от иерархов Русской Православной церкви из епархии Алеутских островов и Аляски (епископ Владимир, 1891, епископ Николай, 1897). Для этих служителей церкви, равно как для русских эмигрантов, число которых к середине 1920-х гг. в этих местах стало значительным, форт Росс был особым, символически близким, родным и даже священным местом. По мере роста интереса к истории Калифорнии в 1880-1890-е гг., жители штата включались в волонтерскую работу по сохранению исторических остатков колонии и реставрации

сохранившегося. Интерес к старому русскому поселению в Калифорнии сохранился даже в трудные годы депрессии и Второй мировой войны. В 1928 г. форт Росс стал историческим памятником в системе парков штата Калифорния. В 1936 г. небольшая группа из русской общины Сан-Франциско «Инициативная группа по сохранению памяти форта Росс» начала публикацию статей в русских газетах Сан-Франциско, Харбина и Шанхая об истории русских колоний в Калифорнии, а в 1937 г. они создали Русское историческое общество в Америке. В 1945 г. члены общества отыскивали утраченный церковный колокол из Росса и вновь поместили его в старой часовне форта. Интерес к истории этих мест усилился с новой, послевоенной волной эмиграции, приездом русских из Китая и стран Восточной Европы. Будучи членами Русской Православной церкви за рубежом, они совершали своего рода паломничества в форт Росс. Не имея доступа в советские архивы и контактов с советскими учеными и их публикациями, американцы воссоздавали историю форта по находившимся в их распоряжении материалам. Форт Росс приобрел статус исторического парка штата и национального достопримечательного места в 1962 г. (Fort Ross, 2001, p. 28). Объектом исторической ценности государственного значения, национальной достопримечательностью (national landmark building) в форте Росс является Дом Ротчева (Дом А.Г. Ротчева, 2010, стр. 36) как строение, связанное с русским освоением тихоокеанского побережья Северной Америки.

История русского присутствия в Америке стала известна многим американцам благодаря неустанной деятельности Р. Пирса, Н. Рокирянского, В. Петрова, других американцев – энтузиастов изучения и сохранения русского наследия в Калифорнии и на Аляске. Целями и задачами американской организации «The Fort Ross Interpretive Association» являются интерпретация, поддержка и развитие образовательных ресурсов исторического парка Форт Росс, развитие и содержание библиотеки, сохранение исторического материала, связанного с фортом Росс, всяческое содействие научному изучению истории и представление результатов исследований общественности, отражение новейших научных достижений в этой области (Fort Ross, 2001, p. 53).

Уже три десятилетия активно способствует сохранению и актуализации культурной памяти Московское историко-просветительское общество «Русская Америка» во главе с В.Г. Колычевым. Основанное по инициативе московской интеллигенции и потомков первопроходцев Русской Америки в 1989 г., общество работает над возвращением современникам забытых имен соотечественников, внесших вклад в



открытие и освоение Америки, развитием и укреплением международных культурных связей. В тесном сотрудничестве с МИД РФ, Центром Северо-американских исследований ИВИ РАН, Центральным Штабом ВМФ, Русской Православной Церковью, Российским фондом культуры, Домом русского зарубежья им. А. Солженицына, Государственным историческим музеем и другими общественными и государственными организациями, члены общества проводят исследования и участвуют в восстановлении памятных мест в России, исторически связанных с открытием и освоением заокеанских колоний, сотрудничают с коллегами из США, организуют международные экспедиции. Они регулярно проводят цикл вечеров «Встречи с Русской Америкой», ежегодные мероприятия, посвященные годовщинам плавания российских мореплавателей Витуса Беринга и Алексея Чирикова и открытия северо-западного побережья Америки, организуют художественные выставки, занимаются увековечиванием памяти православных миссионеров в Америке, выступают со множеством культурных инициатив (например, перезвон колоколов Тотьмы и Форта Росс, православных храмов других городов России и Северной Америки) (Колычев, 1999, стр. 21-22, Московское историко-просветительское..., Помнить первопроходцев...). «Общество Русская Америка» функционирует и в интернете - на Facebook зарегистрировано более 1000 подписчиков (Общество Русская Америка...).

Как результат многолетней работы по поддержанию памяти о Русской Америке профессиональных структур, общественных организаций, энтузиастов можно рассматривать предложение установить с 2020 г. новый памятный день 19 июля – День Русской Америки, с которым выступило Министерство обороны России. Обоснованием этой инициативы является отсутствие в настоящее время памятных дат, посвященных Русской Америке и стремление к развитию российско-американских отношений в сфере культурной дипломатии и гуманитарного сотрудничества (Калюков, 2019).

МЕСТА ПАМЯТИ

Место, как обосновывает в своих исследованиях П. Нора, играет главную роль в коллективной и культурной мнемотехнике - культуре памяти. Русские названия в северной части тихоокеанского региона являются своего рода «картой памяти» русского освоения этого края. История продвижения восточного фронта России запечатлена в большом количестве топонимов и гидронимов. Спустя полтора столетия после ухода русских из Америки, данные ими имена широко представлены на карте: Берингово море, острова Ратманова, Крузен-

штерна, Командорские, Прибылова, Шумагина, Креницина, Андреяновские, Баранова, Чичагова, Куприянова, Беринга, Врангеля, Этолина, Якоби, Кэтрин, Японский; Русская река, Берингов пролив, залив, река и бухта Шелихова, заливы Шишмарева, Румянцева, Головина, архипелаг Александра (Баранова), вулкан Вениаминова, гора и мыс Баранова, мыс Беринга, ледник Беринга и т.д.

Согласно исследованию, проведенному на Аляске Дж. Александер в 2000 г., из 350 местных названий на картах Ситки большинство (51%) имеет американское происхождение (Аляска входит в состав США более 150 лет), но доля русских названий при этом значительна – 23%, превышает количество как тлинкитских (19%), так и других по происхождению (7%). (Alexander, 2009, p. 239). Русскими именами и названиями обозначены 19% городских улиц Ситки (Kashevaroff, Chirikov, Davidoff, Gavan street, Verstovia avenue и др.). Для сравнения: американскими – 70%, тлинкитскими – 7%, финскими – 4%. (Alexander, 2009, p. 252). Таким образом, в сопоставлении с наименованиями, имеющими другую историческую коннотацию, русские достаточно многочисленны.

В материковой части России именами первопроходцев и деятелей Русской Америки названы: г. Шелехов в Иркутской области, набережная Кускова в Тотьме, переулок Святителя Иннокентия в Благовещенске, Берингов проезд и Новый Берингов проезд в Москве, переулок Беринга в Иркутске (Их именами..., 1983, стр. 94-96). Улицы Беринга есть в Санкт-Петербурге, Мурманске, Нижнем Новгороде, Томске, Якутске, Находке, Артёме, Астрахани, Петропавловске-Камчатском и других городах России, Украины, Казахстана. Имя Витуса Беринга носит Камчатский государственный университет, несколько растений, произрастающих на Дальнем Востоке (ясколка, мятлик, лапчатка). Именем К.Т. Хлебникова названа центральная библиотека в его родном уральском городе Кунгуре. Таким образом, имена российских мореплавателей, первопроходцев, деятелей Российско-Американской компании, их исследования и открытия в тихоокеанском регионе отражены в названиях многих географических объектов на карте мира, запечатлены в наименованиях городов, улиц, учреждений, растений и т.д., что не только отражает исторический факт русской колонизации новых территорий, но подтверждает самым ясным и определенным - номинативным образом его значение для мировой культуры. Может ли эта интерпретация быть однозначной?

Например, имя Беринга увековечено во многих географических названиях, однако в конкретно-историческом смысле он не был первооткрывателем ни пролива, ни западного побережья Северной Аме-



рики. Через пролив, впоследствии по предложению Дж. Кука названный именем Беринга, за 80 лет до командора, в 1648 г., из Чукотки на Аляску проникла экспедиция С. Дежнёва (хотя сведения об этом открытии долгое время оставались недоступны). В ходе Первой Камчатской экспедиции в 1728 г. корабль Беринга прошел лишь мимо Чукотского берега, не обнаружив североамериканское побережье. У берега «Большой земли» в районе мыса принца Уэльского в 1732 г. побывали геодезист М. Гвоздев и подштурман И. Федоров. В ходе Второй Камчатской экспедиции в 1741 г. к Аляске В. Беринг подошел вторым: корабль «Св. Павел» под командованием А. Чирикова на сутки опередил «Св. Петра». Тем не менее, благодаря экспедициям под командованием В. Беринга были очерчены северо-восточные рубежи российского государства, открыта перспектива его развития и расширения, поэтому исторически значимо, что память о Беринге живет в названии пролива, моря, острова, где он погиб, ряде других географических объектов.

Развивая мысль П. Нора, можно сказать, что культурная память «кристаллизуется и находит свое убежище» (Нора, 1999, стр. 17) в местах памяти (*lieux de mémoire*). «Места памяти — это останки. Крайняя форма, в которой существует коммеморативное сознание в истории» (1999, стр. 26). Прибегая к метафоре французского историка, «бастионом» (1999, стр. 27) памяти о Русской Америке можно назвать форт Росс в Калифорнии. И хотя русские находились там только тридцать лет (1812-1841), были немногочисленны (по подсчетам от И. Вениаминова в 1836 г. в поселении проживало 260 человек (154 мужчины и 106 женщин), из них 120 русских, 51 креол, 50 кадьякских алеутов и 39 крещеных индейцев) (*Fort Ross and the Sonoma coast*, p.27), они оставили разнообразное наследие. Это наследие включает не только материальные остатки в пределах укрепленного поселения (среди них первая в Северной Америке (за пределами Аляски) русская церковь, жилые и хозяйственные постройки), но и интеллектуальные достижения, такие как: первые детальные научные и этнографические описания этой местности, агрикультура, ремесленные знания (первые корабли и мельницы в Калифорнии были построены русскими) и др. (*Fort Ross and the Sonoma coast*, p. 28-30).

ФОРМЫ ПАМЯТИ

Наиболее распространенной из знаковых систем передачи памяти является письмо, посредством которого фиксируются сведения о событиях как непосредственно в период их протекания (источники), так и осмысленные потомками позже в совокупности с другими знаниями

(историография). Образы памяти кодируются также посредством изображений, создаваемых «по горячим следам» и впоследствии времени. В силу особенностей восприятия человеком окружающего мира (более 80% информации мы получаем благодаря зрению) визуальные образы (картины, рисунки, фотографии, предметы) являются яркой и, возможно, наиболее достоверной репрезентацией прошлого. В этой парадигме плодотворно работают творческие личности – художники, писатели, музыканты, режиссеры.

Воспоминание – это вопрос эмоциональных связей, формирования культуры и сознательного обращения к прошлому, которое преодолевает разрыв между жизнью и смертью (Assmann, 2011, p. 20). Памятники как форма монументального искусства и их разновидность – надгробия и кенотафы – являются наиболее распространенным, традиционным способом памятования. Сохранился и содержится в порядке надгробный памятник основателю первых поселений и школ на Аляске рыльскому купцу Г.И. Шелихову, установленный в ограде Знаменского женского монастыря в Иркутске в 1800 г. Примечательно, что украшенный содержательной символикой и образными словами Г. Державина и И. Дмитриева, памятник изготовлялся на Горнощитском мраморной ломки заводе (село Мраморское под Екатеринбургом) в 1797 - 1798 гг. Стоимость работ и материалов в Екатеринбурге обошлась заказчице, вдове иркутского именитого гражданина Шелихова, в 2 805 руб. (Гаращенко, 2011, стр. 228–238). Массивный кенотаф Н.П. Резанова стоит на одной из центральных площадей Красноярска. Мемориальным свидетельством о колониальной истории в Ситке остаются Русское (самое старое надгробие датировано 1869 г.) и примыкающее к нему Лютеранское (с надгробиями 1848-1897 гг.) кладбища (Alexander, 2009, p. 328-331).

История русского фронта в Америке отражена в живописных и графических изображениях, сделанных как в исторический период с натуры в разных техниках (акварели, карандашные рисунки И. Вознесенского, Ю. Лисянского, Ф. Уимпера и др.), так и профессиональными художниками в XX – XXI вв. (живописные полотна Г.А. Булгакова, В.Н. Латынцева, др.). Монументальное искусство представлено памятниками: В. Берингу в Петропавловске-Камчатском, А.А. Баранову в Ситке и в Каргополе, Г.И. Шелихову в Рыльске, И.А. Кускову в Тотье, Н.П. Резанову в Красноярске. Памятные знаки поставлены А.И. Чирикову на Камчатке, участникам Камчатской экспедиции в г. Оса. Большого количества памятников удостоился Иннокентий Вениаминов: два памятника святителю возведены в Благовещенске (бронзовый бюст на гранитном пьедестале поставлен в 1998 г., совместный



памятник основателям Благовещенска Н.Н. Муравьеву-Амурскому и Св. Иннокентию (Вениаминову) - возле Кафедрального собора Благовещения Пресвятой Богородицы в 2009 г.). Также памятники святителю Иннокентию установлены в г. Ленске (2001 г.), Якутске (2010 г.), Магадане (2015 г.), у собора Богоявления Господня в Иркутске (2017 г.). Шесть памятников свт. Иннокентию, созданные за без малого двадцать лет, свидетельствуют о заметном участии Русской Православной церкви в формировании городской культурной среды в современной России, широком географическом охвате увековечивания подвигов «апостола Аляски и Сибири».

Даже из беглого перечисления памятников следует, что в культурной памяти остаются прежде всего выдающиеся личности. Между тем, не меньшим героем исторической эпопеи колонизации новых земель является народ – тащивший по сибирскому бездорожью экспедиционные припасы, бороздивший на утлых суденышках океан, обживавший американские земли. Едва ли не единственный монумент такого рода – «Памятник российским землепроходцам и мореходам» – открыли в 2005 г. на главной площади г. Тотьма как признание заслуг тотемского купечества в развитии города в результате освоения новых пространств. Тотемскими купцами для добычи пушнины во второй половине XVIII в. было снаряжено порядка двадцати экспедиций к побережью Тихого океана, Аляске, Алеутским островам. Их занятия нашли отражение и в геральдике. Императрица Екатерина Великая в 1780 г. утвердила герб уездного города Тотьмы Вологодской губернии «с чёрной лисой на золотом поле – в знак того, что жители того города в ловле тех зверей упражняются», который с некоторыми модификациями существует и поныне (Винклер, 1900, стр. 154).

В городском пространстве культурная память обретает архитектурный облик. Наиболее примечательные архитектурно-культурные памятники в Ситке на Аляске - это действующий собор св. Михаила (1844 – 1848 гг.) (отстроен заново как копия старого собора) и расположенный неподалеку Архиерейский дом с Благовещенской часовней (самая старая православная часовня, действовавшая без перерыва в Западном полушарии до 1973 г.). Местное и федеральное правительства субсидируют реставрацию архитектурных памятников русского колониального периода – объектов национального наследия, входящих в Национальный исторический парк Ситка. В 1972 г. Конгресс признал необходимость увековечить и сохранить остатки русско-американского прошлого Аляски, Архиерейский дом был включен в состав Национального исторического парка Ситка. Bishop's house - единственная оригинальная русская постройка колониальных времен

на Аляске, восстановленная с исторической точностью. Относящаяся к нему часовня в настоящее время освящена и функционирует. (Alexander, 2009, p. 314-316). Именно собор Архангела Михаила, а также Барановский замок (Baranov's Castle, Castle Hill) чаще всего изображаются на сувенирах, акварелях, холстах, написанных маслом, которые можно встретить как в сувенирных лавочках, так и в местных музеях (Alexander, 2009, p. 354). «Рускость», воплощенная в старинных постройках – архитектурных доминантах местности, придает Ситке исторический шарм, культурную специфику и глубину.

Культурная память о русском периоде на Аляске представлена не только объектами, связанными с православием. Учитывая значительное количество лютеран (финнов и балтийских немцев) в колонии, Николай I санкционировал постройку лютеранской церкви в Ново-Архангельске в 1839 г. (освящена в 1843 г.). Главный правитель Российско-Американской компании А. Этолин, принимая решение о местоположении и архитектурном решении здания, исходил из того, что оно должно быть скромнее православного храма, не иметь отличительных черт, характерных для церкви, и быть выкрашенным в желтый цвет, а крыша – в красный, как и все русские здания того времени в Ситке (Black, 2004, p. 276). После пожара 1966 г. лютеранскую церковь отстроили в стиле, более соответствующим церковному зданию, в нем по-прежнему действует орган 1844 г. – первый инструмент такого рода, появившийся на западном побережье США (Alexander, 2009, p. 320).

В Национальном историческом парке Ситка очень популярными оказались передвижные выставки, посвященные Русской Америке, организованные хранителем из Музея истории и искусств в Анкоридже Барбарой Смит: «Наука под парусами: российские кругосветные плавания» («Science Under Sail: Russia's Great Voyages to America»); «Русская Америка: забытый фронт» («Russian America: The Forgotten Frontier»), которые отражают разнообразие, сложность межэтнического взаимодействия на фронтире (Strohmeyer, 2001, p.117).

Выставочный формат популярен и в России. При поддержке Московского историко-просветительского общества «Русская Америка» в Московском доме национальностей состоялась презентация персональной выставки И.П. Вьюева (2020 г.), где была представлена скульптурная галерея «Герои Русской Америки», в числе которых такие выдающиеся личности как Витус Беринг, Георг Стеллер, Алексей Чириков (Московское историко-просветительское общество, 2020).

Помимо живописи, скульптур, музейных и выставочных экспозиций, образ фронтира в коллективной памяти формируется в филате-



лии (Паруса на марках...), фильмах («Баллада о Беринге и его друзьях». Режиссёр Ю. Швырёв (1970 г.); документально-приключенческий цикл «Форт Росс – берег несбывшейся мечты», режиссер Ю. Мороз (2014); «Русская Америка. Прощание с континентом». Е. Колыванов, Д. Крылов (2017 г.) и др.) и театральных постановках («Юнона и Авось». Режиссер М.А. Захаров, 1981 г., Московский театр им. Ленинского комсомола; «Юконский ворон». Режиссёр В.И. Карпов, 2018 г., Пензенский театр юного зрителя).

Надежда на память будущих поколений, которые не только не забудут усилий первопроходцев, но и оценят их по достоинству, высказана еще в первом значимом поэтическом произведении, относящемся к Русской Америке – в неофициальном гимне российских колоний «Ум российский промыслы затеял...», сочиненном их Главным правителем А.А. Барановым в 1799 г.: «То, что сработали, как ни хлопотали, / Ум патриотов уважит потом» (Песня А.А. Баранова, 1799). Драматизм и романтизм колонизации русскими Аляски вдохновлял многих позднейших поэтов, создававших свои картины памяти (Вознесенский А.А. Авось!; Гарт Ф. Б. Консепсьон де Аргелью; Денисов Н. Гимн Российско-Американской компании; Леднев Ю. Судьба командора; Марков С.Н. Дон Сысой, или Русские в Калифорнии и др.). Яркий образ первопроходцев нарисовал С. Марков в стихотворении «Предки»:

«Шли на восход... И утренний туман / Им уступал неведомые страны. / Для них шумел Восточный океан, / Захлебывались лавою вулканы... / Хвала вам, покорители мечты, / Творцы отважной и суровой сказки! / В честь вас скрипят могучие кресты / На берегах оскаленных Аляски...».

В формирование культурной памяти существенную лепту вносят писатели. История освоения Аляски и Калифорнии настолько яркая, переплетенная с бурными событиями второй половины XVIII – первой половины XIX в. в Старом и Новом Свете, что является настоящей находкой для литератора. Авторы литературных произведений (созданных во второй половине XX в. – начале XXI в.) с помощью художественных образов воссоздают события русской колонизации Америки в жанрах исторического романа, романа-хроники, романтической были, исторической повести, исторической прозы («Под российским небесным флагом...», стр. 66-68; Русская Америка. Аннотированный указатель...).

История Русской Америки от Второй Камчатской экспедиции до продажи Аляски Соединенным Штатам в 1867 г. предстает широкой панорамой в цикле исторических романов «Земля российского владе-

ния» (2000-2013 гг.) екатеринбургского писателя А.Б. Кердана. Следуя за историческими источниками (писатель базируется на хранящемся в Государственном архиве Пермского края архивном фонде одного из директоров Российско-Американской компании, четырнадцать лет возглавлявшего главную контору компании в Ново-Архангельске К.Т. Хлебникова, документах других архивов, дореволюционных материалах, современных публикациях), писатель стремится к возможно более точному представлению канвы исторических событий, формируя у читателей яркий образ русского продвижения на севере тихоокеанского региона. Произведения А.Б. Кердана по-разному интерпретируются читателями и критиками, которые неодинаково отвечают на вопрос: однозначное ли благо для России - прирастить Сибирью и лежащими за нею восточными территориями (Разумов, 2017; Кузин, 2000; Быков, 2000; Станцев, 2000). Критика, тем не менее, сходится во мнении, что результаты трудов верных сынов Отечества, деяния которых служили интересам России, сведены «на нет» их потомками (Кравченко, 2000).

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПАМЯТИ

Прошлое в осмыслении потомков - это не естественное развитие, а культурное творение (Assmann, 2011, p. 33). С 1970 – х гг. интерпретация исторических достопримечательных мест, в том числе связанных с русским фронтиром в Америке, переосмысливается: из статического, цельного периода – они становятся «потокот истории». Так, в случае русского поселения в Калифорнии это означало расширение хронологических границ истории форта Росс. Основной по-прежнему остается русская эпоха, но ей предшествует доевропейский период индейцев кашайа, а последуют годы американских ранчо, существовавших на этой территории. Соответственно фокус реконструкции нацелен на русскую историю, но экспозиция, открытая в 1985 г. в новом, специально построенном здании туристического комплекса (часть строительства которого была покрыта пожертвованиями, собранными жителями Калифорнии в размере 800 000 долл.), отражает все три эпохи (Fort Ross, 2001, p. 28).

В попытке «ухватить ускользающее», культурная память фокусируется на фиксированных точках в прошлом, но все же не может сохранить прошлое таким, каким оно было. Поэтому она имеет тенденцию концентрироваться на наиболее заметных, символических фигурах, в рассматриваемом случае это основатель Северо-Восточной компании Г. Шелихов, Главный правитель российских колоний в Америке А. Баранов, основатель и правитель форта Росс И. Кусков.



Память обусловлена социальными рамками внимания и осмысления (Assmann, 2011, стр. 22). Эта теоретическая позиция подтверждается интерпретацией американскими коллегами крупных фигур в истории Русской Америки, в том числе последнего правителя канцелярии поселения Росс (1838-1842) А.Г. Ротчева. В брошюрах, подготовленных Пояснительной ассоциацией Форт Росс (Fort Ross Interpretive Association), делается акцент на участии будущей жены А.Г. Ротчева княжны Е. П. Гагариной «в либеральных акциях студентов», утверждается, что Александр Ротчев «всю жизнь поддерживал связи с либеральными писателями и общественными деятелями Санкт-Петербурга и всю жизнь сочувствовал их взглядам», после восстания декабристов, как и другие высокопоставленные чиновники компании, «действовал под влиянием», этого политического движения (The Rotchev house (n.d.), p. 2,8; Дом Ротчева, 2010, стр. 24). Акцентируя более гуманные в сравнении с испанцами, отношения русских и коренных жителей, американские авторы объясняют это мировоззрением служащих компании: «Российско-американская компания на северном побережье Калифорнии управлялась людьми, которые разделяли характерный для их времени подход к колонизации, однако многие из них находились под влиянием либеральных идей Европы, и эти идеи оказывали сильное влияние на отношения с коренным населением» (Дом Ротчева, стр. 14).

В определенной степени культурная память превращает фактическую в запоминающуюся историю, миф. То, что через память история становится мифом, не делает ее нереальной – напротив, она становится устойчивой, нормативной и формирующей силой (Assmann, 2011, p. 38), охватывая широкий диапазон ментальных конструкций – от фактографически-исторических до спекулятивно-мифических (миф о новгородцах, добравшихся во времена Ивана III до Аляски, миф о передаче Аляски в аренду США (базирующийся на нюансах смыслов, подмене слова «sale» (продажа) терминами «concession» (уступка), «transfer» (передача) (Гринев, 2018, стр.163).

КОММУНИКАТИВНЫЕ ПРОЦЕССЫ КАК МЕХАНИЗМЫ ПОДДЕРЖАНИЯ КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ

Память человека формируется в ходе его участия в коммуникативных процессах, она живет и выживает благодаря общению, и если оно обрывается, или соответствующие рамки передаваемой реальности исчезают или изменяются, то наступает забвение. Мы помним только то, что сообщаем и что можем найти в рамках коллективной памяти (Assmann, 2011, p. 23). В этой связи, история, оживающая в

мероприятиях, организуемых музейными структурами для большого количества посетителей, имеет огромное значение для поддержания культурной памяти поколений. Дом-музей Ивана Кускова, первый музей «Русской Америки» в России, открытый в Тотьме в 1990 г., ежегодно организует различные акции, самой крупной и значимой из которых является проводимый летом «День Русской Америки» (День города Тотьма...). Особую значимость такой культурной деятельности придает не только межпоколенческий, но и межэтничный формат - в Тотьму неоднократно приезжали потомки индейских племен кашайя помо и прибрежных мивок, предки которых в XIX в. жили у форта Росс под защитой И. Кускова. Памятование о прошлом, таким образом, принимает форму празднеств, которые, наряду с другими функциями, служат для поддержания в живом виде основных событий прошлого в настоящем, и эта связь с прошлым обеспечивает основу для идентичности. Коллективная идентичность нуждается в церемонии – нечто таком, что выбивается из обычного распорядка. Церемония как средство общения формирует память посредством текстов, танцев, изображений, ритуалов и т.д. (Assmann, 2011, p. 38). Повторение – это структурная необходимость поддержания культурной памяти, без этого традиция быстро разрушается (Assmann, 2011, p. 82).

Культурная память оживает при личном восприятии исторических объектов, визитах в места с богатым прошлым, выстраивании собственных коммуникативных связей. К числу наиболее известных и часто посещаемых достопримечательностей Ситки относятся уже упомянутый Русский архиерейский дом (The Russian Bishop's House) построенный в 1841-1843 гг. финскими рабочими Российско-Американской компании для от. И.Вениаминова и собор Архангела Михаила, являющийся кафедральным храмом епархии Ситки, Анкориджа и Аляски Православной церкви в Америке. Именно православный собор, расположенный в историческом центре – «сердце города», чаще всего фотографируемый туристами, (а круизные лайнеры привозят на Аляску ежегодно свыше 200 000 человек) остается в памяти всех посетивших Ситку (Sitka Economic Profile, 2019, p. 17).

В формате исторического парка поддерживается культурная память и на калифорнийской земле. Форт Росс в Калифорнии восстановлен и в настоящее время наполнен живой разнообразной деятельностью благодаря коллективным усилиям большого количества людей как с русскими корнями, так и других национальностей, волонтерским движениям, музейным организациям, спонсорской поддержке различных фондов и индивидуальных лиц. В наши дни этот исторический парк ежегодно посещают около 150 000 человек (Kalani, 2004, p. 8). 6



000 из них – дети, охотно принимающие участие в интерактивных занятиях и конкурсах, связанных с русской историей и образом жизни XIX столетия. Дом Ротчева в форте Росс, построенный в 1836 г. из шестидесятисантиметровых в обхвате бревен секвойи, 7,5 м длиной, несмотря на то, что впоследствии сменил ряд хозяев и был даже отелем (расположенное рядом служебное помещение – трактиром, а склад – танцевальным залом), связывается в памяти именно с историей русского присутствия на тихоокеанском побережье Северной Америки (Дом А.Г. Ротчева, 2010, стр. 36; Kalani, 2004, p. 53; Fort Ross, 2001, p. 37).

Подобно тому, как индивидуум формирует личную идентичность через память, сохраняя ее, несмотря на течение времени, так и групповая идентичность также зависит от воспроизведения общих воспоминаний. Разница в том, что групповая память не имеет неврологической основы - она заменяется культурой: комплексом формирующих идентичность аспектов знания, воплощенных в символических формах мифа, песни, танца, изречений, законов, священных текстов, изображений, орнаментов, картин, процессуальных маршрутов или даже целых пейзажей (Assmann, 2011, p. 72).

Ежегодно в День культурного наследия в последнюю субботу июля в форте Росс около 100 волонтеров и работников парка одеваются в костюмы прежней эпохи. Тысячи посетителей со всей Калифорнии приезжают на этот праздник и принимают участие в русских плясках, повседневных и ремесленных занятиях (Kalani, 2004, p. 118-119), что имеет принципиальное значение для сохранения культурной памяти, поскольку ее часть – миметическая память относится к действию – люди учатся различным формам поведения через имитацию, ведь действие никогда не может быть полностью кодифицировано и даже исчерпывающе описано.

Своего рода современными симулякрами былого являются ремесленные мастерские, воспроизводящие для туристического знакомства (впрочем, вынужденно поверхностного) технологии прошлого. Посетители форта Росс присоединяются к костюмированному фестивалю русского пения и танца, могут увидеть, как работали кузнецы, пряжи, швеи, пекари, повара, столяры и слесари. Частью культурной памяти здесь выступает и «память вещей» - частные предметы быта, обстановки, таких как кровати, стулья, посуда, одежда и инструменты, интерьеры дома, колодец, церковь и т.д. отражают существовавшие в исторический период представления о практичности, комфорте, красоте и, в определенной степени, русскую индивидуальность, претерпевавшую заметное воздействие окружающих условий жизни на рус-

ско-алеутском-индейском-американо-испанско-мексиканском фронтире.

Характерной чертой жизни на фронтире является, с одной стороны, заметность различий, коммуникация представителей разных культур, перемешивание и заимствование элементов культуры, а с другой - стремление воспроизвести на периферии этно-территориального пространства империи матрицу жизненного уклада, составляющую норму повседневности в метрополии. Так, в экспозиции дома последнего правителя форта Росс в кабинете А.Г. Ротчева представлены бумаги, из которых следует, что для продажи местным жителям предназначалось оконное стекло, кирпич, замки и дверные петли, стеклянная посуда, шелковые, хлопчатобумажные и льняные ткани, кожаные сапоги, мушкеты, повозки и церковные колокола. Это была «вторичная диффузия инноваций», изначально укоренившихся в самой метрополии и перенесенных на ее самую отдаленную периферию. Французский атташе в Мексике, натуралист и путешественник Эжен Дюфло де Мофра писал о своем посещении крепости Росс в 1841 г.:

«По-моему, едва ли можно подобрать слова, чтобы выразить благодарность за дружественный прием, неизменно оказываемый нашему отряду русскими чиновниками во время наших визитов... Всякий, кто вел безрадостную жизнь траппера... или был преследуем криками дикарей, в полной мере может оценить удовольствие от изысканной библиотеки, французских вин, фортепиано и партитуры Моцарта. Для меня большая честь воспользоваться возможностью публично выразить признательность русским офицерам за их королевское гостеприимство...» (Mofras, 2004, p. 10).

Русская администрация привнесла в Калифорнию стандарты быта, которые соответствовали тому, что было принято в те годы в Европе, включая застеклённые окна и деревянные полы – в домах испанских и мексиканских поселенцев ничего подобного не было (Дом А.Г. Ротчева, 2010, стр. 20).

Таким образом, из взаимодействия между понятиями и опытом возникают «фигуры памяти». Они характеризуются тремя особенностями: конкретным отношением ко времени и месту, конкретным отношением к группе и независимой способностью к реконструкции. Сущность воспоминаний связана со временем как через приверженность первичным или выдающимся событиям, так и через периодические ритмы (праздники, фестивали), к которым относятся эти воспоминания. Обитаемое пространство (ландшафт (земля, океан), постройки) и мир объектов, которые окружают человека в исторически



связанных с Русской Америкой местах, обеспечивает пространственные рамки для воспоминаний.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Русские географические открытия, совершенные в XVIII – первой половине XIX вв. в северной части тихоокеанского региона, результаты российской колонизации американского побережья, а также элементы культурного круга, проникавшего со второй половины XVIII в. из России на тихоокеанское побережье северо-западной Америки (огнестрельное оружие, новые продукты питания и техники их получения, ремесленные технологии и изделия, судостроение и мореходство, бревенчатые постройки, орудия труда, система администрирования, одежда европейского покроя, квази товарно-денежная система, православие, письменность) нашли отражение в таких формах культурной памяти как: топонимы, гидронимы, художественная литература, поэзия, монументальное, изобразительное и прикладное искусство, архитектура, филателия, нумизматика, геральдика, театральные постановки, документалистика и художественные экранизации, музейные экспозиции, сувениры. Традиционными формами культурной памяти о русском освоении Америки в XVIII – XIX были и остаются памятники, надгробия, эпитафии, в полном смысле слова «культурный мемориал» (Chaney, 2006). Через эти формы культурной памяти осуществляется ее главная функция – передача смысла, знания, образа и ценности исторического феномена. Музеи, тематические ассоциации, культурные центры, исторические парки являются структурами, эту функцию реализующими. Носителями культурной памяти выступают неравнодушные граждане, историки, музейные работники, писатели, поэты, драматурги, художники, сотрудники парков. Благодаря их усилиям, культурная память о фронтире в Русской Америке складывается из разных элементов (географического, социального, институционального, экономического, культурного, персонального), в идеале образуя мозаичную по форме представления картину, но целостный по своей сути образ.

Настоящим столпом культурной памяти на Аляске оказалось православие (Алексеева, 1998, стр. 205). Благодаря усилиям русских миссионеров, свт. Иннокентия, русская православная вера на Аляске укоренилась и продолжает жить в наши дни. По данным на 2000 г. 5% жителей Аляски исповедовали православие (столько же – протестантизм, 13% - католицизм, 65% не религиозны) (Alexander, 2009, p. 299). Здесь находится 91 приход Православной Церкви в Америке, объединяющий около 30 тысяч православных христиан. Около половины из

них – активные прихожане. Большая часть православных на Аляске – это коренное население Алеутской гряды, Кадьяка, Кусковима, Юкона и юго-восточной Аляски. В районе развивающегося Анкориджа в последнее время были открыты 10 новых православных храмов (Гортер, 2015, стр. 154-155). Сейчас на Аляске около 100 православных церквей и часовен (Гортер, 2015, стр. 168).

Представленные формы и элементы культурной памяти, места памяти составляют часть мирового наследия, в том числе, отражая историю Русской Америки в культуре народов России, Аляски, Калифорнии (алеутов, индейцев кашайа помо, прибрежных мивок и др.), Гавайев, в целом США, а также Испании и Мексики.

Интерпретированная в мировой культуре история сильнее, чем строго научные труды влияет на создание образа исторического феномена в памяти поколений. В этом контексте значимой представляется тема репрезентации исторических фактов в массовом сознании как инструмент культурной политики и идеологии. Историческая память существует при поддержке государства, Российской Православной церкви, музеев, благодаря равнодушным творческим личностям, по собственной инициативе организующим экспедиции, выставки, различные мероприятия, создающим и продвигающим художественные произведения в разных жанрах. В США русское наследие охраняется государством. Память о русском освоении Америки, которой мы сегодня располагаем, это «память-дистанция» (П. Нора), и несмотря на попытки ее оживить, пережить непосредственно в собственном опыте, она все же является непрямой, трансформированной, во многом «архивной» (Нора, 1999, стр. 28). Однако благодаря институциональным структурам и энтузиазму людей, культурная память о Русской Америке продолжает существовать, принимать новые формы, обогащать нашу жизнь глубиной осмысленного опыта предков.

БЛАГОДАРНОСТИ

Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 18-09-00427 «Фронтирная модернизация в России имперского периода: модели развития и закономерности трансформации».

Список литературы

«Под российским небесным флагом...»: Русская Америка, 1787–2012: рекомендательный библиографический указатель: к 200-летию основания крепости Росс (Fort Ross, 1812): к 270-летию открытия Русской Америки — Аляски (1741–1742). (2013). ГБУК г.



- Москвы «ЦУНБ им. Н. А. Некрасова». Москва: ЦУНБ им. Н. А. Некрасова.
- Alexander, J. M. (2009). *Exploring Spiritual Landscape in Sitka Alaska to Enhance Cross-Cultural Understanding*. A thesis submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. School of Environment University of Auckland.
- Assmann, J. (2011). *Cultural Memory and Early Civilization Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge university press.
- Black, L. (2004). *Russians in Alaska, 1732-1867*. Fairbanks: University of Alaska Press.
- Chaney, E. (2006). Egypt in England and America: The Cultural Memorials of Religion, Royalty and Revolution. In M. Ascari & A. Corrado (Eds.) *Sites of Exchange: European Crossroads and Faultlines* (pp. 39-75). Amsterdam: Rodopi.
- Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kalani, L. & Sweedler, S. (2004). *Fort Ross and the Sonoma coast*. San Francisco: Arcadia publishing.
- Kalani, L., Rudy, L. & Sperry, J. (Eds.) (2001) *Fort Ross*. Jenner: Fort Ross Interpretive Association.
- Mofras, E. D. de (2004). *Travels on the Pacific Coast – a Report from the California, Oregon, and Alaska*. M.E. Wilbur (trans.). The Narrative Press, Santa Barbara, CA.
- Sitka Economic Profile*, 2019. (2019) McDowell Group. 22 p. Retrieved from <https://www.sitka.net/>
- Strohmeier, J. (2001). *Historic Anchorage: An Illustrated History*. San Antonio: Anchorage Museum Association.
- The Rotchev house. Home of the last manager of Fort Ross*. Fort Ross Interpretive Association. (N.d.) N.p. Booklet.
- Алексеева, Е. В. (1989). Восточный фронтир. (Движение России на Восток и освоение Русской Америки во второй половине XVIII - первой половине XIX вв.). В *Проблемы выявления и сохранения памятников истории освоения Сахалина и Курильских островов. Тезисы докладов и сообщений научно-практической конференции, посвященной 350-летию выхода России к берегам Тихого океана. 17-18 октября* (стр. 21-24). Южно-Сахалинск. Б.и.
- Алексеева, Е. В. (1998). *Русская Америка. Американская Россия?* Екатеринбург: УрГИ.
- Алексеева, Е. В. (2012). Последний фронтир: Русская Америка в контексте теорий модернизации и диффузионизма. В *Модернизация*

в условиях освоения восточных регионов России в XVIII – XX вв. Сб. науч. ст. (стр. 47-61). Екатеринбург: Банк культурной информации.

- Барсукова, М.Е. (2014). Особенности интерпретации истории в музее «Russian Bishop's House». В С. Г. Ступин; С. В. Мельникова (ред.) *Святитель Иннокентий (Вениаминов) – миссионер, исследователь, просветитель: материалы науч.-практич. конф* (стр. 152-161). Иркутск: изд. Иркут. обл. гос. универс. науч. б-ки им. И. И. Молчанова-Сибирского.
- Быков, Л. (2000). «Там, за окоёмом...». *Литературная газета*, 38(5804), 20-26.
- Винклер, П. П. фон. (1900). *Гербы городов, губерний, областей и посадов, внесенные в Полное собрание законов Российской империи за 1649-1900 гг.* Спб.: Издание книгопродавца Ив. Ив. Иванова.
- Гаращенко, А. Н. (2011). Памятник Г.И. Шелихову: новые материалы. В *Иркутску 350 лет – история и современность: Материалы всероссийской научно-практической конференции "Сибиряковские чтения" 12–13 октября 2011 г.* (стр. 228-238) Иркутск: Оттиск.
- Городской музей Г.И. Шелехова. (n.d.). Получено из <https://www.culture.ru/institutes/27496/gorodskoi-muzei-g-i-shelekhova>
- Гортер, В. Т. (2015). До бога высоко, до царя далеко! Заметки по итогам путешествия на Аляску. В С. Г. Ступин, С. В. Мельникова (ред.) *Наследие святителя Иннокентия (Вениаминова) и православная миссионерская деятельность в Сибири, на Дальнем Востоке и сопредельных территориях: материалы II науч.-практ. конф. Иркутск, 15 мая 2015* (стр. 152-171). Иркутск: изд. Иркут. обл. гос. универс. науч. б-ки им. И. И. Молчанова-Сибирского..
- Гринев, А. В. (2018). 150-летний юбилей продажи Аляски США на сайтах интернета и страницах российской научной периодики. *Вестник СПГУТД*, (2), 162–173.
- День города Тотма и Праздник “День Русской Америки” (n.d.). Получено из <http://tourizm-totma.ru/den-goroda-totma-i-prazdnik-den-russkoj-ameriki>
- Дом А.Г. Ротчева – последнего правителя селения и крепости Росс / *The Rotchev House. Home of the Last Manager of Fort Ross.* (2010). Berkeley: Minutemen Press.
- Забродская, Л.И. (2014). О национальном проекте «Путь святителя Иннокентия (Вениаминова)». В С. Г. Ступин, С. В. Мельникова



- (ред.) *Святитель Иннокентий (Вениаминов) – миссионер, исследователь, просветитель: материалы науч.-практич. конф.* (стр. 9-12). Иркутск: изд. Иркут. обл. гос. универс. науч. б-ки им. И. И. Молчанова-Сибирского.
- Их именами названы улицы города Иркутска: рекомендательный библиограф. указатель.* (1983). Иркутск: Редакционно-издательский отдел Упрполиграфиздата.
- Калюков, Е. (2019, 14 октября) *Минобороны предложило отмечать День Русской Америки.* Получено из <https://www.rbc.ru/society/14/10/2019/5da48aa79a79475e61b75845>
- Колычев, В. (1999). 10 лет обществу «Русская Америка». *Русская Америка. Вологда, (9), 21-22.* Получено из https://www.booksite.ru/fulltext/russ_america/02_9.html
- Коренева, И.В. (2014). Из опыта Иркутского областного краеведческого музея по увековечиванию памяти святителя Иннокентия (Вениаминова). В С. Г. Ступин, С. В. Мельникова (ред.) *Святитель Иннокентий (Вениаминов) – миссионер, исследователь, просветитель: материалы науч.-практич. конф.* (стр. 125-130). Иркутск: изд. Иркут. обл. гос. универс. науч. б-ки им. И. И. Молчанова-Сибирского.
- Кравченко, М. (2000). «Берег полковника Кердана». *Уральские военные вести.* Получено из <https://web.archive.org/web/20080625051719/http://www.bazhov.ural.ru/prizes/winner2000/kerdan.html>
- Кузин, Н. (2000). «Приключения первопроходцев». *Уральский рабочий.*
- Московское историко-просветительское общество «Русская Америка»* (n.d.). Получено из <http://www.okipr.ru/rusam/view/1>
- Московское историко-просветительское общество «Русская Америка». Презентация персональной выставки Ильи Вьюева «Творческий путь. Сотворение образов. Скульптура, рельефы, резьба по кости».* (n.d.). Получено из <https://mdn.ru/report/moskovskoe-istoriko-prosvetitel'skoe-obshhestvo-russkaya-amerika-prezentatsiya-personalnoj-vystavki-ili-vyueva-tvorcheskij-put-sotvorenie-obrazov-skulptura-relefy-rezba-po-kosti>
- Муниципальное казенное учреждение культуры Шелеховского района "Музей Г.И. Шелехова"* (n.d.). Получено из http://shelmuzeum.moy.su/index/hist_sprav/0-7
- Нора, П. (1999). Проблематика мест памяти. В П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок (ред.), Д. Хапаева (пер.) *Франция-память* (стр. 17-50). СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та.

- Общество Русская Америка.* (n.d.). Получено из <https://www.facebook.com/russianamericasociety/>
- Паруса на марках. Русская Америка.* (n.d.). Получено из <http://sailingstamps.ru/2017/10/russian-america/>
- Песня А.А. Баранова, 1799 г.* Записана Л.А. Загоскиным в 1843 г. Впервые опубликована: *Москвитянин.* 1849. № 5 (март). Кн. I. Отд. VI. С. 1-4. Получено из http://dugward.ru/library/zagoskin_1_a/zagoskin_1_a_pesna_a_a_baranova.html
- Помнить первопроходцев Аляски! Обществу «Русская Америка» 30 лет* (2020). Получено из <http://www.rv.ru/content.php3?id=13291>
- Разумов, Н. (2017). «Предельно честен по отношению к эпохе. Интервью с писателем Александром Керданом», 16.03.2017. Получено из <http://www.togeo.ru/main/kerdan/about/interview.html>
- Русская Америка. Аннотированный указатель литературы.* (n.d.). Получено из https://www.booksite.ru/fulltext/russ_america/index.html
- Святитель Иннокентий Московский (2015). *Собрание сочинений и писем:* в 7 т. Т. 7. М.: Изд-во Моск. Патриархии Рус. Православ. Церкви.
- Сергучев, А.Е. & Шишигин, Е.С. (2015). Святитель Иннокентий (Вениаминов) и возрождение православных традиций в Якутском крае. В С. Г. Ступин?, С. В. Мельникова (ред.) *Наследие святителя Иннокентия (Вениаминова) и православная миссионерская деятельность в Сибири, на Дальнем Востоке и сопредельных территориях: материалы II науч.-практ. конф. Иркутск, 15 мая 2015.* (стр. 12-23). Иркутск: изд. Иркут. обл. гос. универс. науч. б-ки им. И. И. Молчанова-Сибирского.
- Станцев, В. (2000). «Под парусами Крузенштерна». *Областная газета,* (203), Получено из <https://web.archive.org/web/20080625051719/http://www.bazhov.ural.ru/prizes/winner2000/kerdan.html>
- Тихонов, В.В. (2014). Перспективы музейного комплекса святителя Иннокентия (Вениаминова) в селе Анга. В С. Г. Ступин, С. В. Мельникова (ред.) *Святитель Иннокентий (Вениаминов) – миссионер, исследователь, просветитель: материалы науч.-практ. конф.* (стр. 137-141). Иркутск: изд. Иркут. обл. гос. универс. науч. б-ки им. И. И. Молчанова-Сибирского.
- Хаттон П. Х. (2004). *История как искусство памяти.* СПб.: Владимир Даль.



References

- “*Under the Russian flag of heaven ...*”: *Russian America, 1787–2012: bibliographic guide: to the 200th anniversary of the founding of the Ross Fortress (Fort Ross, 1812): to the 270th anniversary of the discovery of Russian America - Alaska (1741-1742)*. (2013). GBUK of Moscow “TsUNB them. N. A. Nekrasov. ” Moscow: TsUNB them. N. A. Nekrasova. (in Russian)
- Alekseeva, E. V. (1989). Eastern frontier. (The movement of Russia to the East and the development of Russian America in the second half of the 18th - first half of the 19th centuries). In *Problems of identifying and preserving historical monuments of development of Sakhalin and the Kuril Islands. Abstracts of reports and reports of the scientific-practical conference dedicated to the 350th anniversary of Russia's access to the shores of the Pacific Ocean. October 17-18* (p. 21-24). Yuzhno-Sakhalinsk. B.I. (in Russian)
- Alekseeva, E. V. (1998). *Russian America. American Russia?* Yekaterinburg: UrGI. (in Russian)
- Alekseeva, E. V. (2012). Last frontier: Russian America in the context of theories of modernization and diffusionism. In *Modernization in the development of the eastern regions of Russia in the XVIII - XX centuries. Collection of scientific articles*. (p. 47-61). Yekaterinburg: Bank of cultural information. (in Russian)
- Alexander, J. M. (2009). *Exploring Spiritual Landscape in Sitka Alaska to Enhance Cross-Cultural Understanding*. A thesis submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. School of Environment University of Auckland.
- Assmann, J. (2011). *Cultural Memory and Early Civilization Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge university press.
- Barsukova, M. E. (2014). Features of the interpretation of history in the museum "Russian Bishop's House". In S. G. Stupin; S. V. Melnikova (Eds.) *St. Innocent (Veniaminov) - missionary, researcher, enlightener: materials of scientific and practical conf* (p. 152-161). Irkutsk: ed. Irkut reg. state univers. scientific library named after I.I. Molchanov-Siberian. (in Russian)
- Black, L. (2004). *Russians in Alaska, 1732-1867*. Fairbanks: University of Alaska Press.
- Bykov, L. (2000). "Overseas ...". *Literary newspaper*, 38 (5804), 20-26. (in Russian)
- Chaney, E. (2006). Egypt in England and America: The Cultural Memorials of Religion, Royalty and Revolution. In M. Ascari & A. Corrado

- (Eds.) *Sites of Exchange: European Crossroads and Faultlines* (pp. 39-75). Amsterdam: Rodopi.
- City Museum G.I. Shelekhov. (n.d.). Retrieved from <https://www.culture.ru/institutes/27496/gorodskoi-muzei-g-i-shelekhova> (in Russian)
- Cousin, N. (2000). "The Adventures of Pioneers". *Ural worker*. (in Russian)
- Garashchenko, A.N. (2011). Monument G.I. Shelikhov: new materials. In *350 years Irkutsk - history and modernity: Materials of the All-Russian scientific-practical conference "Siberian Readings" October 12–13, 2011* (p. 228-238) Irkutsk: Imprint. (in Russian)
- Gorter, V.T. (2015). God is high, far from the king! Notes on the results of a trip to Alaska. In S. G. Stupin, S. V. Melnikov (Eds.) *The legacy of St. Innocent (Veniaminov) and Orthodox missionary activity in Siberia, the Far East and adjacent territories: materials of II scientific-practical. conf. Irkutsk, May 15, 2015* (p. 152-171). Irkutsk: ed. Irkut reg. state univers. scientific b-ki them. I.I. Molchanov-Siberian. (in Russian)
- Grinev, A.V. (2018). 150th anniversary of the sale of Alaska by the United States on Internet sites and pages of Russian scientific periodicals. *Bulletin of SPSUTD*, (2), 162–173. (in Russian)
- Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hatton P.H. (2004). *History as an art of memory*. SPb .: Vladimir Dal. (in Russian)
- Kalani, L. & Sweedler, S. (2004). *Fort Ross and the Sonoma coast*. San Francisco: Arcadia publishing.
- Kalani, L., Rudy, L.& Sperry, J. (Eds.) (2001) *Fort Ross*. Jenner: Fort Ross Interpretive Association.
- Kalyukov, E. (October 14, 2019) *The Ministry of Defense proposed to celebrate Russian America Day*. Retrieved from <https://www.rbc.ru/society/14/10/2019/5da48aa79a79475e61b75845> (in Russian)
- Kolychev, V. (1999). 10 years to the society "Russian America". *Russian America. Vologda*, (9), 21-22. Retrieved from https://www.booksite.ru/fulltext/russ_america/02_9.html (in Russian)
- Koreneva, I.V. (2014). From the experience of the Irkutsk Regional Museum of Local Lore on perpetuating the memory of St. Innocent (Veniaminov). In S. G. Stupin, S. V. Melnikova (Eds.) *St. Innocent (Veniaminov) - missionary, researcher, enlightener: materials scientific*



- and practical. conf.* (p. 125-130). Irkutsk: ed. Irkut reg. state univers. scientific b-ki them. I.I. Molchanov-Siberian. (in Russian)
- Kravchenko, M. (2000). "Coast of Colonel Kerdan." *Ural military news*. Retrieved from <https://web.archive.org/web/20080625051719/http://www.bazhov.ural.ru/prizes/winner2000/kerdan.html> (in Russian)
- Mofras, E. D. de (2004). *Travels on the Pacific Coast – a Report from the California, Oregon, and Alaska*. M.E. Wilbur (trans.). The Narrative Press, Santa Barbara, CA.
- Moscow Historical and Educational Society "Russian America". *Presentation of the personal exhibition of Ilya Vyuev "Creative path. Creation of images. Sculpture, reliefs, bone carving"* (n.d.). Retrieved from <https://mdn.ru/report/moskovskoe-istoriko-prosvetitskoe-obshhestvo-russkaya-amerika-prezentatsiya-personalnoj-vystavki-ili-vyueva-tvorcheskij-put-sotvorenie-obrazov-skulptura-relefy-rezba-po-kosti> (in Russian)
- Moscow Historical Enlightenment Society "Russian America" (n.d.). Retrieved from <http://www.okipr.ru/rusam/view/1> (in Russian)
- Municipal state cultural institution of the Shelekhovsky district "Museum of G.I. Shelekhov" (n.d.). Retrieved from http://shelmuzeum.moy.su/index/hist_sprav/0-7 (in Russian)
- Nora, P. (1999). Problems of places of memory. In P. Nora, M. Ozuf, J. de Puymezh, M. Vinok (Eds.), D. Hapaev (trans.) *France-memory* (p. 17-50). SPb.: Publishing House of St. Petersburg. un-that. (in Russian)
- Razumov, N. (2017). "Extremely honest with respect to the era. Interview with writer Alexander Kerdan (March 16, 2017). Retrieved from <http://www.togeo.ru/main/kerdan/about/interview.html> (in Russian)
- Remember the pioneers of Alaska! *The Russian America Society is 30 years old* (2020) Retrieved from <http://www.rv.ru/content.php3?id=13291> (in Russian)
- Russian America Society. (n.d.). Retrieved from <https://www.facebook.com/russianamericasociety/> (in Russian)
- Russian America. *Annotated index of literature*. (n.d.). Retrieved from https://www.booksite.ru/fulltext/russ_america/index.html (in Russian)
- Sails on stamps. Russian America*. (n.d.). Retrieved from <http://sailngstamps.ru/2017/10/russian-america/> (in Russian)
- Saint Innocent of Moscow (2015). *Collected Works and Letters: in 7 vols. V. 7*. M.: Publishing House Mosk. Patriarchate Rus. Orthodox. Churches. (in Russian)

- Serguchev, A.E. & Shishigin, E.S. (2015). St. Innocent (Veniaminov) and the revival of Orthodox traditions in the Yakut region. In S. G. Stupin, S. V. Melnikov (Eds.) *The legacy of St. Innocent (Veniaminov) and Orthodox missionary activity in Siberia, the Far East and adjacent territories: materials of II scientific-practical. conf. Irkutsk, May 15, 2015.* (p. 12-23). Irkutsk: ed. Irkut reg. state univers. scientific b-ki them. I.I. Molchanov-Siberian. (in Russian)
- Sitka *Economic Profile*, 2019. (2019) McDowell Group. 22 p. Получено из <https://www.sitka.net/>
- Song of A.A. Baranov, 1799, L.A. Zagoskin in 1843. First published: *Moskvityanin*. 1849. No. 5 (March). Prince I. Sep. VI. S. 1-4. Retrieved from http://dugward.ru/library/zagoskin_1_a/zagoskin_1_a_pesna_a_baranova.html (in Russian)
- Stantsev, V. (2000). "Under the sails of Kruzenshtern". *Regional newspaper*, (203). Retrieved from <https://web.archive.org/web/20080625051719/http://www.bazhov.ural.ru/prizes/winner2000/kerdan.html> (in Russian)
- Strohmeyer, J. (2001). *Historic Anchorage: An Illustrated History*. San Antonio: Anchorage Museum Association.
- The Rotchev House*. (n.d.). *Home of the Last Manager of Fort Ross*. (2010). Berkeley: Minutemen Press.
- The Rotchev house. Home of the last manager of Fort Ross*. Fort Ross Interpretive Association. (n.d.) N.p. Booklet.
- The streets of the city of Irkutsk are named after them: recommendatory bibliographer. pointer.* (1983). Irkutsk: Publishing Department of Uprpoligrafizdat. (in Russian)
- Tikhonov, V.V. (2014). Prospects for the museum complex of St. Innocent (Veniaminov) in the village of Anga. In S. G. Stupin, S. V. Melnikova (Eds.) *St. Innocent (Veniaminov) - missionary, researcher, enlightener: materials scientific and practical. conf.* (p. 137-141). Irkutsk: ed. Irkut reg. state univers. scientific b-ki them. I.I. Molchanov-Siberian. (in Russian)
- Totma City Day and Holiday "Russian America Day"* (n.d.). Retrieved from <http://tourizm-totma.ru/den-goroda-totma-i-prazdnik-den-russkoj-ameriki>
- Winkler, P.P. von. (1900). *Coats of arms of cities, provinces, regions and towns, included in the Complete collection of laws of the Russian Empire for 1649-1900*. SPb .: Publishing bookseller Yves. Willow Ivanova. (in Russian)



Zabrodszkaya, L.I. (2014). About the national project “The Way of St. Innocent (Veniaminov)”. In S. G. Stupin, S. V. Melnikova (Eds.) *St. Innocent (Veniaminov) - missionary, researcher, enlightener: materials scientific and practical. conf.* (p. 9-12). Irkutsk: ed. Irkut reg. state univers. scientific b-ki them. I.I. Molchanov-Siberian. (in Russian)

«ARIAN MYTH» AS A FRONTIER CASE OF INVENTION OF TRADITIONS AND HISTORICAL IMAGINATION OF NON-WESTERN NATIONALISMS

Maksym W. Kyrchanoff (a)

(a) Voronezh State University. Voronezh, Russia. E-mail: maksymkyrchanoff[at]gmail.com

Abstract

The author analyses the features of the genesis and history of Aryan myth in Iranian, Indian and Tajik nationalist ideologies as frontier cases of the development of nationalism.

The author analyzes the development of the Aryan myth in frontier nationalistic imaginations. Indian nationalists had experience of use of the Aryan myth, but the Aryan idea was never central in the ideology of nationalism. Iranian political elites tried to modernize and westernize Iran and used the Aryan myth because in their efforts to replace the Muslim religious foundations of the Iranian identity with Aryan ones, which they imagined as more secular. Tajik nationalists were able to use the Aryan myth only after the de-Sovietization of the country and the collapse of the USSR as one of the instruments of political mobilization in their attempts to combat the radical Islamic project.

Keywords

Aryan myth; nationalism; frontier; West / East; frontier cases of the development of nationalism; intellectuals; colonialism; orientalism; Iran; India; Tajikistan; nationalization of the past; invention of traditions



This work is licensed under a [Creative Commons «Attribution» 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



«АРИЙСКИЙ МИФ» КАК ФРОНТИРНЫЙ СЛУЧАЙ ИЗОБРЕТЕНИЯ ТРАДИЦИЙ И ИСТОРИЧЕСКОГО ВООБРАЖЕНИЯ НЕЗАПАДНЫХ НАЦИОНАЛИЗМОВ

Кирчанов Максим Валерьевич (а)

(а) ФГБОУ ВО «Воронежский государственный университет». Воронеж, Россия.
E-mail: [maksymkyrchanoff\[at\]gmail.com](mailto:maksymkyrchanoff[at]gmail.com)

Аннотация

Автор анализирует особенности генезиса и истории арийского мифа в иранском, индийском и таджикском национализме как фронтирных случаях развития национализма.

Автор анализирует развитие арийского мифа во фронтирных националистических воображениях: во-первых, предполагается, что индийские националисты имели опыт использования арийского мифа, но арийская идея никогда не принадлежала к числу центральных в идеологии национализма; во-вторых, автор полагает, что иранские политические элиты, которые пытались модернизировать и вестернизировать Иран, использовали арийский миф, потому что пытались подменить мусульманские религиозные основания иранской идентичности арийскими, воображаемыми ими как более светские; в-третьих, таджикские националисты, как полагает автор статьи, смогли использовать арийский миф только после десоветизации страны и распада СССР как один из инструментов политической мобилизации для борьбы с радикальным исламским проектом.

Ключевые слова

Арийский миф; национализм; фронтир; Запад / Восток; фронтирные случаи развития национализма; интеллектуалы; колониализм; ориентализм; Иран; Индия; Таджикистан; национализация прошлого; изобретение традиций



Это произведение доступно по [лицензии Creative Commons «Attribution» \(«Атрибуция»\) 4.0 Всемирная](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Национализм, как доктрина, появившаяся на Западе достаточно поздно, на рубеже XVIII-XIX в., утратил свой исключительно европейский характер уже в 20 веке, став универсальной идеологией, используемой политиками всего мира: от границ Европейского Союза до Латинской Америки, а также в странах Азии и Востока. Если в XIX веке национализм был преимущественно частью европейской истории, то в XX веке уже многим странам Востока удалось осознать мощный мобилизационный потенциал национализма. В отличие от Европы, националистическая идея в странах Востока и Азии развивалась в качественно иных условиях. Если европейский национализм представлял собой фактор национальной, политической и экономической консолидации, то неевропейский восточный национализм, был, прежде всего, антиколониальным, а, следовательно, и антизападным и антиевропейским.

В тоже время правящие элиты Востока не могли игнорировать мобилизационный потенциал национализма, активно используя его для мобилизации масс ради решения своих собственных задач. История некоторых стран Востока в XX веке – это история попыток перенести ценности и принципы западного национализма в неевропейские культурные и социальные пространства, в качественно другие политические и экономические реалии. Восточные страны трансплантировали идеи и принципы национализма, по-разному ассимилировав или интегрировав их в местный культурный контекст, но результаты и историческое значение этих попыток, в целом, имеют много общего, хотя в зависимости от региона могут и варьироваться. Западный и незападный, восточный и азиатский национализм формально едины в том, что их теоретики и идеологи понимают мобилизационный потенциал идеи создания политической и этнической нации, позиционируя ее как «воображаемое сообщество». Кроме этого, политическая история свидетельствует о том, что не существует наций, которые могли бы эффективно функционировать без изобретенных традиций. Для некоторых незападных национализмов, включаемых иранский, таджикский и индийский, такой искусственно созданной, изобретенной, традицией стал «арийский миф» или «арийская идея».

ЦЕЛЬ СТАТЬИ

В связи с этим, анализ особенностей генезиса и инструментализации арийской составляющей в политических воображениях иранского, таджикского и индийского национализма как фронтальных слу-



чаев и форм развития националистического дискурса между Ориентом и Оксидентом является главной целью автора данной статьи.

ОБОСНОВАНИЕ ОБЪЕКТА ИССЛЕДОВАНИЯ

Почему автор анализирует именно эти национализмы? Во-первых, идеологи и теоретики иранского, таджикского и индийского национализма обладали уникальным опытом развития и политическое использование арийского мифа. Во-вторых, арийский миф сыграл важную роль в консолидации этих групп населения в нации, их трансформации из традиционных сообществ в современные нации и национальные государства. В-третьих, арийский миф в этих странах стал предметом политических манипуляций, национализации исторического воображения и создания новых изобретенных традиций. В-четвертых, несмотря на значительные формальные внешние особенности и различия, иранский, таджикский и индийский национализмы активно используют арийский миф, интегрируя его в политическое воображение и изобретаемые в его рамках идеологические доктрины.

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИОГРАФИИ

Российские и зарубежные историки в своих работах уже анализировали проблемы истории арийской идеи, ее генезиса, эволюции и трансформации в различных национализмах, но эта статья, как полагает автор, отличается от ранней историографии. Историографические предшественники автора предпочитали анализировать и описывать арийский миф в координатах и контекстах истории идей или интеллектуальной истории. В результате, арийский миф описывался как часть националистического мышления, политической или интеллектуальной изобретенной традиции.

Виктор Шнирельман (Shnirelman, 2001) признанный классик в историографии арийского мифа (Шнирельман, 2015), который проанализировал генезис и трансформацию арийской идеи в различных национализмах, включая русский, украинский, индийский, таджикский и осетинский, в целом пребывает в рамках парадигмы интеллектуальной истории. Иностранные и российские авторы также активно занимаются анализом существования арийского мифа в различных национализмах (Ballantyne, 2002; Fosse, 2005; Goodrick-Clarke, 1998; Kerrens, 2014; Laruelle, 2008; Mukharji, 2017). Тексты иранских, индийских и таджикских авторов, которые актуализировали ценности арийского мифа, в данной статье являются второстепенными – поэтому, основными объектами анализа стали политические практики и стратегии элит, поскольку нарративные формы и уровни арийской

идеологии изучаются настолько тщательно, что каждый новый автор, который попытается проанализировать исторические формы арийской идеи, неизбежно будет обречен на ретрансляцию идей, предположений и выводов своих историографических предшественников.

Что касается арийской идеи в истории иранского, индийского и таджикского национализма, число исследований по этой тематике в российской историографии невелико. Тексты, ориентированные на арийский миф (Battis, 2016; Shnirelman, 2009) в национальных идентичностях, немногочисленны. Поэтому автор этой статьи, признавая заслуги и вклад предшественников в анализ истории арийского мифа как части интеллектуальной истории национализма, попытается проанализировать различные подходы и стратегии его инструментализации и политически мотивированного использования. В представленной статье роль арийской идеи будет проанализирована как фактор консолидации масс и мобилизации избирателей в контекстах опыта иранского, индийского и таджикского национализма.

ПОНЯТИЕ «АРИЙСКИЙ МИФ»

Что такое арийский миф или арийский компонент в идеологии иранского, таджикского и индийского национализма? Единого определения арийского мифа не существует. Дэвид Мотадел, например, считает, что предложить единое определение этого феномена почти невозможно, так как основные векторы и траектории развития арийской идеи были определены «концептуализациями и реконцептуализациями» (Motadel, 2014) различных политических идеологий XX века. Поэтому, автор же полагает, что арийская идея в современном националистическом иранском, таджикском и индийском воображении имеет несколько форм и измерений.

Во-первых, развивающиеся вне рамок историографии неакадемические версии арийского мифа, способствуют размыванию его академической чистоты, превращая его в один из видов националистической доктрины. Во-вторых, арийский миф в его инструментальных формах может быть представлен в политической жизни данных стран, а националистические политики в таком случае будут активно использовать его для политической мобилизации масс. В-третьих, арийский миф существует и развивается в националистических представлениях и мифологиях, предназначенных для массового потребления, включая неакадемическую историческую литературу, кино и популярную культуру.



АРИЙСКИЙ МИФ И ВНЕШНИЕ ФАКТОРЫ: НАЦИОНАЛИСТИЧЕСКОЕ ВООБРАЖЕНИЕ КАК ОТКРЫТОЕ ПРОСТРАНСТВО ФРОНТИРА

Арийский миф как часть мира, воображаемого националистами, является одной из неустойчивых конструкций, которые зависят от политических и идеологических конъюнктур. Арийский миф в Иране, с одной стороны, был маргинализован, как форма этнического национализма или этнизированного политического мышления в силу того, что он не имел ничего общего с идеями и ценностями революционных исламистов. С другой стороны, после исламизации и превращения Ирана в Исламскую Республику, иранская академическая историография не смогла полностью отказаться от арийского мифа, и поэтому он периодически используется иранскими интеллектуалами. Арийский миф в Таджикистане смог стать политически видимым только после распада Советского Союза, хотя в историческом воображении он существовал и развивался задолго до этого. Попытки популяризировать его интеллектуалами, которые не были этническими таджиками, стали характерной чертой истории арийского мифа в этой стране. Арийский миф в Индии стал заложником политической ситуации, и различные слои элиты воспринимают его по-разному, инструментализируя и используя его в качестве аргумента в политической борьбе против идеологических противников или конфессиональных оппонентов.

АРИЙСКИЙ МИФ НА ФРОНТИРЕ МЕЖДУ ЗАПАДОМ И ВОСТОКОМ

Арийский миф стал продуктом национализма, но национализм как политическая идеология и доктрина имеет западные корни. Европейские интеллектуалы были первыми политическими мыслителями, которые пытались утвердить связь между нацией и государством, провоцируя дальнейшие исследования в этой области, а также рост и прогресс националистических движений. Иранские, индийские и таджикские националисты стали вынужденными реципиентами некоторых националистических идей, предложенных европейскими интеллектуалами. Арийский миф стал изобретением европейских интеллектуалов, но был не менее активно используется незападными националистами. Генезис арийского мифа стал в этой ситуации одним из побочных эффектов развития сравнительной лингвистики и историографии индоевропейских языков.

Европейские интеллектуалы, заинтересованные поиском предков современных наций Европы, понимая родство между разными языка-

ми, предположили, что в прошлом предки европейцев, с одной стороны, жили за пределами Европы, а с другой, существовали как единое сообщество. Этим людям ученые Запада в XIX столетии предпочли назвать «ариями», полагая, что нации, к которым они сами принадлежали, стали прямыми потомками древних ариев. Анализируя эти проблемы, европейские интеллектуалы начали изучать процессы исторического и языкового развития географически неевропейских групп, в том числе иранцев и индийцев, которые представлялись этническими и лингвистическими родственниками европейцев. Формально академические лингвистические исследования имели политические и идеологические последствия, поскольку они предоставляли националистам необходимые идеи и аргументы. Поэтому роль европейских интеллектуалов и писателей в развитии арийского мифа очевидна, поскольку идеи некоторых деятелей западной интеллектуальной истории 19 века фактически стали идеологической опорой иранских, индийских, а затем и таджикских националистов.

ЕВРОПЕЙСКИЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ НА ФРОНТИРЕ КАК ИЗОБРЕТАТЕЛИ ОРИЕНТА И ВДОХНОВИТЕЛИ АРИЙСКОГО МИФА

Авраам Гиацинт Анкетиль-Дюперрон (1731–1805), французский востоковед, был одним из первых европейских интеллектуалов, начавших сравнительное изучение иранского и индийского языков (Anquetil-Duperron, 1997). В результате ему удалось обнаружить близкие по этническому и языковому происхождению группы за пределами Европы. Его идеи привели к новым академическим проблемам, в том числе и необходимости определения роли общих исторических предков и пути их миграции, которые позволили им переселиться из Европы в Индию. Франц Бопп (1791–1867) стал одним из основателей сравнительной лингвистики. Изучая древние индоевропейские языки, он предполагал, что у европейских народов были общие предки, а их языковые родственники жили в Иране и Индии (Ворр, 1885).

Фридрих Макс Мюллер (1823–1900), английский интеллектуал немецкого происхождения, пытался объяснить исторические особенности развития Индии в лингвистическом, этническом и расовом контекстах (Müller, 1844; Müller, 1859; Müller, 1883). Герберт Хоуп Рисли (1851–1911) был одним из британских интеллектуалов, которые стимулировали интерес европейцев и индийцев к арийской проблеме, хотя он делал это не в академическом стиле и многие из его выводов и идей противоречат нормам академической этики, так как они слишком близки к биологическому расизму. Несмотря на это, Герберт Хо-



уп Рисли (Hope Risley, 2015) один из первых английских колониальных чиновников и интеллектуалов, которые идеализировали арийцев, пытаясь объяснить происхождение и историю кастовой системы этническими и языковыми причинами.

Несколько европейских интеллектуалов, которые вдохновили персофилию в европейской культуре, могут быть признаны вдохновителями арийских идей в Иране. Иоганн Вольфганг фон Гёте (1749–1832), несмотря на свою славу поэта, стал одним из первых немецких интеллектуалов, которые интересовались Персией и активно идеализировали ее исторический опыт в «Западно-Восточном Диване» (Goethe, 1819). Фридрих Вильгельм Ницше (1844–1900) внес вклад в западноевропейскую персофилию, став автором книги «Так говорил Заратустра» (Nietzsche, 1888). Несмотря на то, что этот текст практически не имеет ничего общего с историей Ирана и исторического Заратустры, использование этого слова в названии книги немецкого философа стимулировало интерес европейских интеллектуалов к Ирану. Фридрих Мартин фон Боденштедт (1819–1892), немецкий востоковед, стал одним из популяризаторов средневековой персидской поэзии, переведенной им на немецкий язык, чем повлиял на генезис представлений о родстве немцев и иранцев (Hammer-Purgstall, Bodenstedt, 1860).

Английские интеллектуалы были не менее активны в изучении арийских проблем в персидской истории, способствуя возникновению и дальнейшему развитию арийского политического мифа. Форстер Фицджералд Арбатнот (1833–1901) стал популяризатором индийской и персидской поэзии, переведенной им на английский язык (Arbuthnot, 1881; 1887). Иранские и индийские националисты не отрицают этого европейского интеллектуального влияния на своих исторических предшественников, которые фактически восприняли в западный арийский миф и пытались подстроить его под свои националистические особенности.

СОВЕТСКИЕ КУЛЬТУРНЫЕ НАСТАВНИКИ В СРЕДНЕЙ АЗИИ: АРИЙСКИЙ МИФ СОВЕТСКОГО ФРОНТИРА

Таджикистан до начала советизации, активизировавшей механизмы радикальной модернизации (Nourzhanov, Bleuer, 2013), существовал как традиционное и архаичное общество, в котором центральным и системным фактором социализации (Atkin, 1993), наряду с факторами языка, этнической принадлежности, нации и государства (категории, которые не могли пониматься населением также как на Западе), был ислам. Именно поэтому арийский компонент в таджик-

ской идентичности – по большей части советский конструкт. Изначально «арийская ориентация не имела большого значения для традиционного ирано-исламского сознания», но русские и советские интеллектуалы вообразили и превратили его в «один из наиболее эффективных элементов идентичности современных таджиков и иранцев» (Шукуров, 2003. С. 241).

Если советские востоковеды (Струве, 1945; Андреев, 1945; Battis, 2015; Cronin, 2015), игнорируя факторы этнического национализма, стремились интегрировать арийский миф в каноны академической историографии, то Морис Симашко (1924–2000), русский писатель еврейского происхождения, был независим в своем виденье арийского прошлого и фактически стал одним из вдохновителей арийской идеи в советском Таджикистане.

Многочисленные арийские нарративы и мотивы, включающие «царей арийцев, поклоняющихся Мазде», «арийских жрецов», «арийскую память», «чистого арийского духа», «арийской смелости», «арийского величия», «арийской хитрости», «непримиримости арийцев» или «арийской верности» и «арийского мышления», «старых арийских царек», «арийских игр», «арийской мудрости», «древних арийских книг», «арийских легенд» и даже «арийского сыра» присутствуют в «Маздаке» – романа Мориса Симашко. Иран, «Эран», «Ариана», «Страна Ариев», фигурировал в историческом воображении Мориса Симашко как «арийская земля» и «арийское государство» с «арийскими сословиями», происходящими из «арийской родины на реке Датья» (Симашко, 1979).

Василий Ян (1875–1954) также может считаться еще одним русским и советским интеллектуалом, который повлиял на развитие арийских мотивов в таджикской идентичности. В отличие от Мориса Симашко, в его текстах чрезвычайно сложно отследить и проанализировать конкретные формы идеологического влияния на таджикскую интеллигенцию. Василий Ян (Ян, 1989а; Ян, 1989b; Ян, 1989с; Ян, 1989d), как и Морис Симашко, идеализировал арийские племена и группы, способствуя формированию и развитию позитивного мифологизированного образа тех средневековых иранских государств Центральной Азии, которые исчезли в результате монгольского нашествия. Василий Ян в этом интеллектуальном контексте, вероятно, способствовал разногласиям и спорам, возникающим между таджикскими и узбекскими интеллектуалами. Если узбекские националисты представляли тюрков своими славными и великими предками, то таджикские историки не упускали возможности упомянуть и отрицательную роль тюркского мира в истории арийского иранского мира,



представляя тюрок как разрушителей отдельных городов в частности и государственных в целом.

Восприятие российского культурного влияния в советизированном Таджикистане было различным, а его последствия – противоречивы. Некоторые историки предполагают, что «если таджикский интеллигент в 50-х годах видел представлял каждого русского как апостола марксизма и носителя совершенного знания, то изучении своего прошлого сильно разочаровывало и дезориентировало его. Он невольно сравнивал нынешнее состояние своей истории, литературы, своего образования и духовности со средневековьем, и это сравнение не было в пользу современности и русского культурного влияния» (Шукуров, 2003, стр. 231). Несмотря на душевные разочарования таджикских националистов и интеллигенции, влияние русского культурного фактора на генезис и популяризацию арийского мифа было очень значительным. Таджикские интеллигалы, в том числе Садриддин Айни (Аслонова, 2010) и Бободжон Гафуров (Гафуров, 1972), находясь под русским историографическим влиянием, использовали позитивистские методы написания истории, которые позволили им сконструировать «большие нарративы» об истории Таджикистана как национальной истории. Таким образом, Институт истории им. А. Дониша стал центром таджикского культурного национализма, Бободжон Гафуров фактически стал вдохновителем и отцом-основателем арийского мифа в таджикской историографии.

Анализируя проблемы этногенеза таджиков, Бободжон Гафуров объяснил их происхождение в категориях генезиса, развития и дальнейшей фрагментации индоарийского языкового сообщества, подчеркивая древность и уникальность таджикского языка, его связь с другими иранскими языками. Бободжон Гафуров настаивал на том, что языки таджиков и иранцев (дари и фарси) имеют больше общих древних арийских элементов (Гафуров, 1972, стр. 28–29), чем отличаются от других индоевропейских языков. Бободжон Гафуров культивировал идею арийского единства таджиков и персов, содействовал историческому восхвалению групп, говорящих на иранских языках, подчеркивая, что «в древние времена ареал распространения иранских языков и племен был намного шире. Он простирался от Юго-Восточной Европы до Восточного Туркестана, а также от Урала и Южной Сибири на юг Ирана» (Гафуров, 1972, стр. 36–67). Бободжон Гафуров включил Таджикистан в исторический и лингвистический контекст Ирана, представив его в качестве одного из центров полумифической страны Арьян-Ваеджа (арийский простор), региона, насе-

ленного иранскими (или арийскими в целом) племенами (Гафуров, 1972, стр. 37).

Интегрируя историю таджиков в арийский контекст, Бободжон Гафуров выдвигал теорию, что пророк Заратуштра мог жить на территории будущего Таджикистана (Гафуров, 1972, стр. 50). Поэтому таджики, как считали интеллектуалы советской эпохи, занимают достойное место среди арийских (индоевропейских) народов древности. Фактически, таджикские интеллектуалы, также как и таджикские националисты, предложили общую версию истории, изобретенную и написанную в национальных координатах. Российские интеллектуальные влияния усилили механизмы национального исторического воображения среди таджикских историков, которые предпочитали писать историю Таджикистана (Джалилов, 1961) как таджикскую национальную и арийскую культурно-цивилизационную историю, но в силу того, что дефиниции «цивилизация» и «арии» в СССР оставались под неформальным идеологическим запретом, попытки ариизации истории становились скрытыми и более изощренными. Арийские мотивы в таджикской советизированной историографии постепенно мигрировали из контекста политической и государственной истории в этнографические исследования (Мурудов, 1979; Мухидинов, 1989; Негмати, 1989).

Советизация предусматривала устранение диспропорций в развитии республик и стимулировала развитие образования, в том числе исторического и филологического. Вероятно, российские интеллектуалы, которые в советский период стали частью интеллигенции Таджикистана, не ожидали, что их участие в развитии системы образования станет вкладом в таджикский национализм в целом и таджикскую национальную версию арийского мифа, в частности.

АРИЙСКИЙ МИФ И ИНДИЙСКИЕ НАЦИОНАЛИСТЫ

Идеи европейских интеллектуалов и их попытки представить арийцев как идеальных и политически удобных предков были частью истории идей, но восточные националисты были не менее восприимчивы, чем западные читатели. Бал Гангадхар Тилак (Tilak, 1903) был одним из индийских националистов, которые положительно восприняли исследования западных интеллектуалов, так как они давали возможность политизации арийской проблемы. В результате Бал Гангадхар Тилак написал книгу «Арктическая прародина в Ведах», книгу, которая не имеет ничего общего с академической историографией, но текст которой стал одной из наиболее успешных и эффективных по-



пыткок политизировать и идеологизировать арийский миф и превратил его в один из инструментов политической мобилизации.

Несмотря на интеллектуальную деятельность европейских авторов в Индии и их влияние на индийских националистов (Raheja, 1996; Inden, 2001; Trautmann, 1997; Rajaram, 1996), арийская идея в программе индийского национализма была не так популярна, как другие политические лозунги, включавшие независимость, конфронтацию с мусульманами и возрождение подлинного индуизма. Последний апеллировал непосредственно к древнему арийскому прошлому, но сторонники индуизма предпочитают не использовать арийские нарративы, полагая, что другие националистические принципы более привлекательны для масс и эффективны для националистической мобилизации.

Религиозные основы этнического национализма и этнические формы националистического воображения были более адаптивны и фактически определяли основные траектории и векторы развития индийского национализма. Во второй половине 20 века правящие элиты Индии предпочитали строить политическую нацию, игнорируя этническую, кастовую и религиозную компоненту. Вероятно, именно поэтому, этот политический эксперимент оказался неудачным, что вынудило элиты осознать мобилизационный потенциал истории, включая арийский миф.

Политические элиты Индии осознали мобилизационный потенциал арийской идеи позже, чем это сделали иранские и таджикские националисты. Их попытки инструментализировать арийскую идею в Индии отличались от интеллектуальных практик и политических стратегий иранских и таджикских элит. Если иранские и таджикские националисты пытались институализировать и инструментализировать арийский миф в 1930 – 1970-е и 1990 – 2010-е годы, то индийские националисты решили использовать арийскую идеологию в редуцированных формах только в 2010-х годах, игнорируя ее мобилизационный потенциал в предыдущие десятилетия.

Наренда Дамодардас Модии (Mahurkar, 2017; Marino, 2014), хотя и стремится этнически политизировать интеллектуальный дискурс в Индии, но предпочитает избегать немедленной реализации арийского мифа. Арийская идея в Индии деградировала в частный случай хиндутвы и превратилась в визуализированные формы культуры массового потребления. Современные националисты в Индии пытаются превратить этнический национализм в официальную и государственную идеологию, но они крайне осторожны в этих попытках, предпочитая спорить с мусульманами, культивировать и популяризировать инду-

изм, избегая актуализации этнической принадлежности в ее арийских формах. Игнорирование арийской идеи стало следствием того факта, что националисты, которые консолидируются вокруг Нарендры Дамодардаса Моды, предпочитают культивировать политический индуизм, который более понятен потенциальным избирателям, чем арийская идея, являющаяся изобретением Запада.

Именно поэтому современные индийские националисты, с одной стороны, более активны в исламофобии, чем в попытках интегрировать арийскую идею в свою идеологию. Они активно пытаются запретить убийство коров несмотря на то, что гипотетическое использование арийского мифа может увеличить число сторонников намного эффективнее, чем такие экзотические, с западной точки зрения, политические предпочтения, в том числе религиозно легитимизированный экологизм и защита прав коров как жертвенных животных. Современные сторонники индуизма стремятся бороться за возрождение индуизма и его очищение, игнорируя потенциал арийского мифа, хотя боги индуистского пантеона могут быть богами древних ариев или их потомков, которые мигрировали со своей исторической родины в Индию. Поэтому политически мотивированное использование арийского мифа в Индии носит ситуативный характер, поскольку на данном этапе он не может успешно и эффективно конкурировать со светскими политическими идеологиями, включающими коммунизм и национализм, это не означает, что арийская идея утратила свое влияние.

2000 и 2010 годы стали периодом возрождения арийской идеи в Индии, но этот ренессанс не был интеллектуальным, а фактически стал частью массового культурного дискурса. Такие фильмы как «Девон Ке Дев ... Махадев» (2011–2014), «Махабхарата» (2013–2015), «Сия Ке Рам» (2015–2016), «Пармаватар Шри Кришна» (2017), «Махакали» (2017), «Гаутамипутра Сатакарни» (2017) были попытками индийской киноиндустрии визуализировать арийское прошлое, сделать его более доступным и интегрируемым в культуру массового потребления. Хотя культурные элиты уже пытались актуализировать арийские ценности и мотивы несколькими десятилетиями ранее, в том числе в таких кинолентах, как «Сампурна Рамаяна» (1961) и «Махабхарата» (1965), но создатели этих фильмов предпочли свести арийский миф к его полурелигиозным формам.

Эволюция и печальная судьба арийского мифа в Индии стали индикатором, который иллюстрирует развитие этнического национализма в незападных обществах с устойчивой религиозной основой. Арийский миф не может заменить традиционные формы религии, хотя некоторые из них вдохновляют актуализацию арийского исторического



наследия. Несмотря на то, что индийские националисты позаимствовали арийский миф у английских колонизаторов, национализировали его, адаптировали к своим политическим целям и потребностям, арийская идея так и не смогла стать важным и влиятельным элементом индийского националистического воображения, так как формы религиозной легитимации были более адаптивными и, как следствие, более успешными.

АРИЙСКИЙ МИФ В ИРАНСКОМ НАЦИОНАЛИЗМЕ: ВООБРАЖАЕМАЯ ЭТНИЧНОСТЬ ПРОТИВ УНИВЕРСАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ УММЫ

Иранские интеллектуалы, подобно индийским националистам, осознали потенциал и значение арийского мифа, который существенно повлиял на основные векторы и траектории развития арийской идеи в иранском национализме, определяя место и роль арийских нарративов в иранской идентичности. История современного иранского национализма демонстрирует возможности использования «несвязанных аспектов “персидской гегемонии”, которая преобладала в средние века, а позднее использовалась для построения современной национальной культуры и самобытности» (Ashraf, 1998).

Спектр представлений об арийской идее в интеллектуальной истории Ирана в 20 веке был различным и варьировался от восхищения арийскими предками до неприятия этнического фактора. Дэвид Мотадел предполагает, что арийские идеи в идеологии иранского национализма возникли довольно поздно: «современные идеи и понятия об “арийском” были впервые перенесены в эпоху поздних Каджаров. Фактически они сыграли значительную роль в национализации Ирана» (Motadel, 2014). Иранский историк Реза Зия-Эбрахими определяет подобное восприятие арийской идеи как “арийский синдром” (Zia-Ebrahimi, 2010; Zia-Ebrahimi, 2011). Иранские националисты (Kashani-Sabet, 2002; Marashi, 2008), подобно индийским националистам, не были отцами-основателями и пионерами арийской доктрины. Связано это с тем, что европейские интеллектуалы, участвующие в исторических и лингвистических исследованиях Ирана, воображали и изобретали иранцев как арийцев или индоевропейцев. Иранский национализм в большей степени базируется на религиозных основах, что определяет важность ценностей шиизма в истории страны. Арийская же идея представляется как частный случай развития этнического национализма.

Исторические и социальные условия для реализации арийского мифа в иранском национальном проекте возникли поздно и, с одной

стороны, стали следствием радикальной политики модернизации (Banani, 1961), вдохновленной Реза Шахом Пехлеви и продолженной Мухаммедом Реза Пехлеви. С другой стороны, политические элиты Ирана, реализуя арийский миф, как считает Алекс Шамс (Shams, 2012), стремились решать внутренние и внешние задачи, консолидируя нацию в контексте арабских и тюркских угроз и опасностей. Переименование Персии в 1935 году в Иран (MacKenzie, 1998), что переводится как “земля арийцев”, стало первой попыткой государства претворить в жизнь и использовать арийскую идею, так как новое официальное название государства актуализировало его преемственность с древними ариями, а сам концепт «арья» в политическом воображении активно развивающегося иранского национализма ассоциировался с этничностью и языком.

Генетические и исторические истоки названия страны связаны с Сасанидскими среднеперсидскими «ēṛān» и «ēṛānšahr», а новейшие переименования стали попыткой иранских националистов актуализировать этническую, языковую и частично территориальную преемственность с гипотетической арийской родиной (Witzel, 2000). Несмотря на то, что эти термины были известны и ранее, Реза Шах Пехлеви узаконил их идеологически и политически мотивированное использование. Династия Пехлеви была вынуждена использовать арийский миф, потому что у нее не было других эффективных инструментов для борьбы с угрозами панарабизма и пантюркизма. Идеологи и теоретики иранского этнического национализма, в том числе Мохсен Пезешкпур и Дариуш Форухар, лидеры *Hezb-e Pān Irānis* (Engheta, 2001), были вынуждены стать временными и ситуативными союзниками режима.

Династия Пехлеви инициировала несколько проектов, которые пытались претворить в жизнь арийскую идею, сделать арийский миф более заметным, заменить им исламскую альтернативу в силу того, что секулярные элиты представляли ислам как угрозу и воспринимали его как оппозицию режиму. Тегеранский университет с факультетом литературы и гуманитарных наук, был основан в 1934 году, став одним из центров арийских исторических и лингвистических исследований и фактически оплотом арийской идеи в ее умеренной академической версии. Национальный музей Ирана, основанный в 1937 году, также стал инструментом развития арийской идеи в Иране. Музей древнего Ирана, являющийся частью этого музея, специализирующегося на изучении истории и археологии древнего Ирана, сделал арийскую идею более заметной в культурном и общественном пространстве Ирана в 1940-1970-х годах.



Политика исторической памяти Ирана в период между первой и мировой войной была частично основана на популяризации арийской идентичности. Празднование Тысячелетия Фирдоуси, организованное в 1934 году, актуализировало роль поэта в развитии и сохранении языковой, культурной и этнической самобытности иранского мира, а также предложило идеи исторической преемственности между современными иранцами и их арийскими предками. Политические элиты Ирана в данный период занимались активными попытками модернизации страны и использовали потенциал арийской идеи для проведения социальных реформ.

Иранские элиты стремились укрепить идентичность, стимулируя ее арийское происхождение и этнические основы воображаемой иранской нации. Например, Академия персидского языка и литературы, созданная в 1935 году, стала основным институтом лингвистического арийства, стимулирующим академическое изучение языка и истории. Государство использовало различные методы для актуализации арийской идентичности своих граждан, привлекая иностранных интеллектуалов для популяризации арийской идеи. Например, иранские власти в 1930 году разрешили Эрнсту Херцфельду (1879–1948), Фридриху Крефтеру (1898–1995) и Эриху Шмидту (1897–1964), немецким историкам и археологам (Krefter, 1971; Krefter, 1977; Herzfeld, 1968; Herzfeld, 1929; Schmidt, 1953; Schmidt, 1957; Schmidt, 1970; Schmidt, 1939), организовать археологические раскопки в Персеполисе (Wilber, 1989), столице древней Персии. Эрнст Херцфельд начал популяризировать арийский Иран еще до археологических раскопок межвоенного периода (Herzfeld, 1947; Herzfeld, 1908). Его первые публикации по иранской археологии появились в начале 20 века. Западные археологи были теми интеллектуалами, которые открыли древнее арийское наследие для иранцев, интегрируя результаты археологических раскопок в синтетические версии национальной истории и исторические гранд-нарративы формирующейся иранской национальной историографии (Stronach, 2005; Jenkins, 2012).

Ввод иранской валюты, риала, в 1925 году можно классифицировать как еще одну попытку реализации и монетизации арийской идеи, так как различные банкноты визуализировали арийское историческое, культурное и археологическое наследие, включая классические образы исторического прошлого Ирана, которое ассоциировалось с арийским наследием. Второй правитель Ирана из династии Пехлеви не уступал своему отцу в попытках модернизации страны. Он использовал арийскую идею в качестве метода консолидации иранской политической нации. Мухаммед Реза Пехлеви активно пропагандировал

арийскую идею в своем противостоянии с исламистской политической оппозиции, стремясь заменить религиозные формы идентичности более светскими, апеллирующими именно к иранским ценностям. Это стало причиной того, что концепции *mellat-e Mosalmān* (мусульманская религиозная община) и *mellat-e Mosalmān-e Irān* (мусульманская религиозная община Ирана) были вытеснены светскими категориями, включающими *mellat-e Irān* (иранскую нацию). Попытки маргинализации религиозных уровней идентичности стимулировали развитие светских концепций иранского национализма. Именно в результате данных реформ в иранском политическом языке возникли идеи *melliyyat* (национальности), *waḥdat-e melli* (национальной целостности), *melli* (нация), *melli-gerā'i* (национализма), *howiyat-e melli* (национальная идентичность), которые представляли собой попытки актуализировать арийские компоненты в этнической принадлежности.

Иранские националисты активно внедряли ценности и принципы светского и этнического национализма в культурный контекст. Например, Хосайн Канемзаде Ираншахр (1884–1962), один из популяризаторов концепта арийской расы, активно продвигал политический лозунг необходимости и важности «*ruḥ-e irāniyat*» или «быть иранцем» (Behnam, 1998). Поэтому некоторые иранские националисты воспринимали категории «иранский» и «арийский» как синонимы. Мухаммед Реза Пехлеви в 1967 году принял титул Шахиншах, что стало попыткой подчеркнуть преемственность иранской государственной традиции древним и средневековым арийским порядкам. Празднование 2500-летия Персидской империи в 1971 году было кульминацией попыток Мухаммеда Рези Пехлеви актуализировать арийскую идентичность в Иране. По случаю государственного юбилея политические элиты организовали «Парад персидской истории», в котором участвовали солдаты Вооруженных сил Ирана, одетые в исторические военные костюмы всех династий, когда-либо управляющих Персидской Империей. Мухаммед Реза Пехлеви, осознавая растущую роль телевидения и массовой культуры, на время праздника разрешил работу западных кинокомпаний. Их сотрудничество с иранским режимом, стремящимся к вестернизации, было отражено в откровенно пропагандистском фильме «Пламя Персии», а назначение Орсона Уэллса режиссёром картины предопределило ее успех. К концу 1970-х годов арийский миф был включен в число коммеморативных практик и политических ритуалов, активно используемых иранскими элитами для легитимизации режима и мобилизации масс.

Исламская революция, упразднившая монархию и установившая исламскую республику, резко изменила политический курс элиты.



Исламисты были менее заинтересованы в арийском мифе, чем их политические предшественники (Kia, 1998). Базовые принципы и ценности политического ислама стали представлять больший интерес, чем арийский миф, что стало следствием сознательной и политически направляемой маргинализации этнического национализма. Кроме этого, активное использование арийских нарративов в академических и языковых трудах прекратилось или стало менее заметным.

Революция изменила основные векторы развития историографии и исторического воображения. После 1979 года иранские интеллектуалы были вынуждены представлять историю Ирана как историю мусульманской страны, что шло вразрез со взглядами их предшественников, предпочитающих национальную историческую парадигму. Как результат, ценности уммы победили ценности политизированной и инструментализированной иранской этничности в форме арийского мифа. Несмотря на это, исламизация иранского общества не отменяла историческую и языковую принадлежность иранцев к арийскому миру. Новым политическим элитам пришлось включить арийский миф в политический канон и идеологический контекст исламской республики, в которой идеологические основы религиозного свойства стали доминировать над ценностями этнического национализма.

В этой ситуации попытки некоторых иранских интеллектуалов ариизировать ислам (Bausani, 1975), превратить его в несветскую религию иранского национализма и интегрировать его в иранский культурный контекст и национальную самобытность не увенчались успехом. Историческое воображение и историография (Amanat, 1989) оказались в большей степени восприимчивы к влиянию ислама (Abdi, 2001) и хотя национализм продолжает оставаться одним из факторов, влияющих на исторический анализ арийских моментов в истории Ирана, исламская революция существенно скорректировала векторы его развития (Tavakoli-Targhi, 2001; Vaziri, 1993) в целом и иранской идентичности в частности (Karimi-Ḥakkāk, 1993), включая арийскую идею. Исламизация общества стимулировала рост кризисных тенденций в арийском мифе (Ashraf, 1993), способствуя его миграции в академическую историографию иранской этнической и языковой истории, вытесняя арийский миф из политических реалий, где его место занял ислам.

КУЛЬТИВИРОВАННАЯ АРИЙСКАЯ ИДЕЯ: ИНСТРУМЕНТАЛИЗАЦИЯ АРИЙСКОГО МИФА В ТАДЖИКИСТАНЕ

Таджикские интеллектуалы, в отличие от своих индийских и иранских коллег, несмотря на их языковое родство с иранцами, испытали ряд трудностей в связи с внедрением арийской идеи. Они были лишены возможности культивировать и развивать основные положения арийского мифа в советский период, так как арийская идея противоречила советской коммунистической идеологии. Стоит отметить, что несмотря на цензуру и политические ограничения, арийская идея становилась видимой при анализе вопросов этногенеза и места таджикского языка среди родственных языков.

Постсоветский Таджикистан, с одной стороны, развивался в условиях диаметрально различных угроз, включающих политический ислам, который превратился в радикализм и экстремизм, и таджикский национализм, который не имел значительных мобилизационных ресурсов (Bergne, 2007). Националисты, кроме этого, выглядели маргиналами в тени бывших партийных чиновников и исламистов. С другой стороны, советизация радикально изменила социальные и культурные пространства и отношения в Таджикистане. В таджикской идентичности появились новые ценности, в том числе фактически западные изобретенные традиции, включая идеи экономического детерминизма, классовой борьбы, идеалы равенства собственности, национализм, трансплантированные в таджикские культурные контексты без учета местных реалий и особенностей. Несмотря на то, что в результате советизации и формирования новой светской интеллигенции эти понятия были «чуждыми мусульманско-иранскому менталитету» (Шукуров, 2003, стр. 228–229), формальные попытки их применения все же имели место. Осознавая чуждость западных ценностей, политические элиты попытались использовать арийский миф в целях собственного упрочнения.

Так по приказу президента Таджикистана Эмомали Рахмонова в 1999 году состоялось празднование 1100-летия государства Саманидов, что стало одной из первых попыток претворить в жизнь идеи преемственности с арийскими предками. В то же время политическими элитами была начата реконструкция в центре Душанбе и установка памятников (Hughes, 2017), которые десоветизировали урбанистические пространства и одновременно актуализировали и визуализировали арийский миф. К празднованию был приурочен и военный парад, напомилавший военный парад 1971 года в Тегеране. В 2000-х годах политические элиты Таджикистана пытались укротить академические



изыскания в сфере арийской истории, инструментализировать арийский миф, интегрировав его в политический механизм государства. Эмомали Рахмонов в 2006 году, комментируя важность Года арийской цивилизации, подчеркнул, что таджики являются историческими наследниками ариев, подчеркивая, что современный Таджикистан является не чем иным как государством ариев.

В своих комментариях относительно арийской истории, Эмомали Рахмонов подчеркивал, что таджики и иранцы составляют одну из ветвей арийских народов. Элиты республики объявили 2006 год Годом арийской цивилизации, хотя Президент Республики несколькими годами ранее (Rahmonov, 1999; Рахмонов, 2012) отметил свои попытки актуализировать идеи этнического и политического континуитета и непрерывности между таджиками и их арийскими предками. В 2006 году Национальный банк Таджикистана инициировал выпуск юбилейной монеты, посвященной Году арийской цивилизации. В том же году специально для встречи с главой государства на уровне регионов Администрацией Президента отбирались таджики с наиболее арийской, на ее взгляд, внешностью. В этой ситуации элиты (Rahmonov, 1999; Рахмонов, 2012) оказались среди главных пропагандистов арийской идеи.

Президент Таджикистана, например, утверждал, что «мы, таджики, наряду с другими народами, являемся прямыми наследниками мудрых и благородных ариев, и мы гордимся своим прошлым, мы изучаем его и воспитываем нынешнее и будущие поколения как истинных наследников наших предков, которые могут принести ценные жемчужины в сокровищницу мировой цивилизации и будут способствовать обогащению и улучшению жизни» (Рахмонов, 2010). Политические элиты Таджикистана имели ряд причин использовать арийские идеи. Во-первых, активизация арийского мифа стала одним из инструментов процесса десоветизации и поиска новых идеологических основ таджикского общества и государственного национального проекта (Якубов, 2016; Мирбабаев, Рашимов, 2016; Раджадов, 2013; Султон, 2016; Турсон, 2016; Негматов, 2016а; Негматов, 2016b). Во-вторых, элиты стремились использовать арийский миф в качестве альтернативы политическому исламу, так как они помнили религиозный гражданский конфликт 1990-х годов и знали о последствиях исламизации по опыту соседнего этнически родственного Ирана. В-третьих, арийский проект стал частью противостояния с соседними тюркскими государствами, которые позиционировались в качестве вечных историческими соперников арийских таджиков, претендующих на свои

исконные арийские земли, которые к концу 20 века оказались в составе тюркских государств.

Популяризируя арийский миф, политические элиты Таджикистана отвергают обвинения своих противников-исламистов в том, что они пытаются заменить мусульманские ценности арийскими идеями. Эмомали Рахмон, комментируя эти страхи, заявляет, что «мы воспринимаем арийскую цивилизацию как чисто культурный феномен, и призываем нынешнее и будущие поколения изучать ее, чтобы лучше узнать исторические истоки нашей нации. Она не подрывает основы религии ислама... Ислам стал основой и неотъемлемой частью нашей нации» (Рахмонов, 2006). С 2000-х годов политические элиты страны активизировали свои попытки взять под контроль арийскую идею, применяя меры, направленные на актуализацию арийских элементов таджикской идентичности. Инструментализация арийской идеи стала частью коллективного желания политических элит консолидировать нацию после гражданской войны.

С этой целью Таджикистан был провозглашен наследником государства Саманидов, а таджики в историческом воображении превратились в потомков ариев. Например, 30 октября 2000 года рубль, таджикская валюта, был заменен на сомони, ставший новой национальной валютой Таджикистана (Бологов, 2014). В 2007 году начался отказ от русифицированных таджикских фамилий, и местные чиновники начали удалять буквы «ов» и «ев» из окончаний фамилий, которые заменялись иранскими флексиями. Так Эмомали Рахмонов стал Эмомали Рахмон. Вслед за ним чиновники и интеллектуалы предпочли сделать то же самое с их собственными фамилиями. Власти предложили отказаться от русских окончаний в фамилиях, заменив их таджикскими: «зод», «зода», «й», «пур»... Джалолиддин Рахимов, заместитель руководителя департамента регистрации актов гражданского состояния Министерства юстиции Таджикистана, комментируя отказ от русифицированных фамилий, подчеркивал, что «мы объясняем, что целью является таджикизация фамилий. Люди понимают, что если ситуация не изменится, то через 10 лет наши дети будут разделены на две группы, одна будет гордиться своими таджикскими именами, другая будет иметь иностранные фамилии. Мы должны гордиться своими национальными и патриотическими чувствами» (Бологов, 2014). В Интернете начал функционировать специализированный таджикизатор фамилий.

Президент Таджикистана Эмомали Рахмон также заявил, что «необходимо вернуться к нашим культурным корням и использовать национальную топонимику» (Бологов, 2014; Тищенко, 2016). Инстру-



ментализация арийства и политически мотивированное использование арийской идеи были бы невозможны без академического обоснования. Поэтому историки и лингвисты в независимом Таджикистане стали вынужденными или добровольными пропагандистами арийского мифа, анализируя и актуализируя место «арийских предков» таджиков и таджикского языка среди других ирано-арийских наций и языков, продвигая и популяризируя идею уникальности арийской таджикско-иранской цивилизации. Эти попытки спровоцировали откровенно маргинальные неакадемические теории, основанные на восприятии арийцев как биологической расы, и подтолкнули некоторых интеллектуалов к утверждениям, что этногенез таджиков начался в эпоху палеолита (Негматов, 2016с; Негматов, 2016d).

Нуман Негматов (Негматов, 2005) является одним из самых фанатичных пропагандистов и популяризаторов арийской идеи в историографии независимого Таджикистана, постепенно переходя от академической истории к псевдоакадемическим концепциям в стиле фольк-истории. Актуализация арийской идеи в Таджикистане совпала с попытками начать реформирование таджикского языка: «пришло время, когда мы, как и другие развитые и цивилизованные страны, должны позаботиться о чистоте нашего государственного языка, упорядочить включение любых новых элементов в язык, базирующийся на литературных нормах и положить конец всяким искажениям речи и орфографии» (Тищенко, 2016).

В связи с этим в 2009 году таджикский язык был объявлен единственным государственным языком. Парламент Таджикистана с 2010 году решил продолжить опубликование законов только на таджикском языке, что фактически исключало русский язык из государственного управления (Тищенко, 2016). Власти также инициировали переименование городов и регионов, стремясь актуализировать арийское происхождение нации – поэтому Ура-Тюбе стал Истаравшаном, Чкаловск был переименован в Бустон, Ленинабадская область сменила название на Вилюяти-Сугд, Гармский район – Нохияй Рашт. Политические элиты Таджикистана в своем коллективном стремлении узаконить эти изменения в 2012 году поддержали публикацию Энциклопедии памятников арийской культуры «Центральная Азия: Таджикистан» (Энциклопедия..., 2012), в которой территория Таджикистана была обозначена на карте как арийское государство, а сама страна и ее жители были представлены как неотъемлемый элемент арийской цивилизации.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ВЫВОДЫ

Подводя итоги статьи, автор полагает, что при анализе арийского мифа в изучаемых национализмах необходимо учитывать несколько факторов. Арийская идея, как и производная от нее арийская мифология возникли в иранском, индийском и таджикском национализме под влиянием европейских культур. Английские колонизаторы вдохновили индийских националистов использовать мобилизационный потенциал арийской идеи. Факторы, которые заставили иранских и таджикских националистов использовать арийский миф, были неоднородными и разнообразными. С одной стороны, историческое происхождение, продолжительное западное, арабское и тюркское господство в культуре и языке подтолкнуло иранскую интеллигенцию к возрождению и использованию потенциала этнической принадлежности в своих арийских версиях.

Внешние факторы, стимулировавшие таджикских националистов использовать потенциал арийского мифа включают советизацию и насильственную модернизацию, радикально изменивших культурный и социальный образ таджиков как сообщества и превративших их из традиционной архаичной группы в современную нацию. Если английские интеллектуалы, которые начали изучать археологию и языки Индии, обнаруживая ее арийские корни и происхождение, стимулировали индийских националистов использовать арийский миф, русские и советские интеллектуалы в тех же обстоятельствах конструировали историю Таджикистана как национальную, вынуждая своих таджикских последователей писать ее в арийской системе координат. Несмотря на мобилизационный потенциал этнического национализма, арийский миф в Иране, Таджикистане и Индии столкнулся с серьезной конкуренцией, которая подорвала влияние и значительно ослабила позицию арийского компонента в националистической идеологии. Советизация и модернизация в Таджикистане, формирование современной таджикской нации, формальное доминирование коммунистической доктрины в советский период значительно ослабили роль арийской идеи. В то же время распад СССР стимулировал рост национализма и способствовал возрождению арийской идеи в этой стране.

Индийский национализм некоторых интеллектуалов существенно ослабил роль арийской идеи, которая в 20 веке начала конкурировать с другими идеологическими течениями, такими как коммунизм и либерализм, которые вместе с национализмом, были заимствованы у Запада как политические идеологии. Если арийский миф в Таджикистане и Индии конкурировал со светскими политическими идеями национализма и коммунизма, исламизм стал главным противником



арийской идеи в Иране, где исламская революция значительно ослабила арийские позиции в академической историографии, превратив ее в менее светскую в сравнении с историческими исследованиями.

Тактики и стратегии, используемые политическими элитами этих государств, исторически схожи и близки. Несмотря на существенные особенности политической ситуации, национальные элиты Ирана, Таджикистана и Индии активно использовали арийский миф как политический институт, способствуя его инструментализации. Парады военной истории и попытки воплотить в жизнь идеи преемственности исторического процесса в Иране, организация Года арийской цивилизации и культуры в Таджикистане, желание использовать арийский миф для решения политических проблем в Индии – лишь некоторые из примеров политической инструментализации арийской идеи. Перспективы развития арийской составляющей в идеологии иранского, таджикского и индийского национализма неясны, но нельзя исключать возможность радикализации националистических идеологий, которые впоследствии начнут активное использование принципов и ценностей этнической принадлежности, основанной в том числе и на арийском мифе, который успел стать важной и значимой изобретенной традицией.

Список литературы

- Abdi, K. (2001). Nationalism, Politics, and the Development of Archaeology in Iran. *American Journal of Archaeology*, 105(1), 51-76.
- Amanat, A. (1989). The study of history in post-revolutionary Iran: Nostalgia, Illusion, or Historical Awareness?. *Iranian Studies*, 23(1), 3-18.
- Anquetil-Duperron, M. (1997). *Voyage en Inde, 1754-1762: relation de voyage en préliminaire à la traduction du Zend-Avesta*. Paris: Ecole française d'Extrême-Orient
- Arbuthnot, F. (1881). *Early ideas. A group of Hindoo stories*. L.: Allen and Co.
- Arbuthnot, F. (1887). *Persian portraits. A sketch of Persian history, literature and politics*. L.: Bernard Quaritch.
- Ashraf, A. (1993). The Crisis of National and Ethnic Identities in Contemporary Iran. *Iranian Studies*, 26(1-2), 159-164.
- Ashraf, A. (1998). Iranian identity. Perspectives on Iranian identity. In *Encyclopædia Iranica. Vol. XIII*. (pp. 501-504). NY.: Columbia University, Encyclopædia Iranica Foundation.
- Atkin, M. (1993). Tajik National Identity. *Iranian Studies*, 26(1-2), 151-158.

- Ballantyne, T. (2002). The Emergence of Aryanism: Company Orientalism, Colonial Governance and Imperial Ethnology. In T. Ballantyne (ed.) *Orientalism and Race. Aryanism in the British Empire* (pp. 18-55). L.: Palgrave Macmillan.
- Banani, A. (1961). *The Modernization of Iran, 1921 – 1941*. Stanford: Stanford University Press.
- Battis, M. (2015). Soviet Orientalism and Nationalism in Central Asia: Aleksandr Semenov's Vision of Tajik National Identity. *Iranian Studies*, 48(5), 729-745.
- Battis, M. (2016). The Aryan Myth and Tajikistan: From a Myth of Empire to One National Identity. *Ab Imperio*, (4), 155–183.
- Bausani, A. (1975). Muhammad or Darius? The elements and basis of Iranian culture. In S. Jr. Vryonis (ed.) *Islam and Cultural Changes in the Middle Ages* (43-57). Harrassowitz.
- Behnam, J. (1998). Irānšahr, Ḥosayn Kāzemzāda. In *Encyclopædia Iranica. Vol. XIII*. (pp. 537-539). NY.: Columbia University, Encyclopædia Iranica Foundation.
- Bergne, P. (2007). *The Birth of Tajikistan: National Identity and the Origins of the Republic*. L. – NY: I. B. Tauris.
- Bopp, Fr. (1885). *A comparative grammar of the Sanskrit, Zend, Greek, Latin, Lithuanian, Gothic, German, and Slavonic languages*. L.: Williams and Norgate.
- Cronin, S. (2015). Edward Said, Russian Orientalism and Soviet Iranology. *Iranian Studies*, 48(5), 647-662.
- Engheta, N. (2002). *50 years history with the Pan-Iranists*. Los Angeles, CA: Ketab Corp.
- Fosse, L.M. (2005). Aryan past and post-colonial present: the polemics and politics of indigenous Aryanism. In E. F. Bryant, L. L. Patton (Eds.) *The Indo-Aryan Controversy. Evidence and inference in Indian history* (pp. 434-467). L. – NY: Routledge.
- Goethe, J.W. (1819). *West-Östlicher Divan*. Stuttgart: Cottaischen Buchhandlung.
- Goodrick-Clarke, N. (1998). *Hitler's Priestess. Savitri Devi, the Hindu-Aryan Myth, and Neo-Nazism*. NY: New York University Press.
- Hammer-Purgstall, J., Bodenstedt, F.M. von, (1860). *Duftkörner aus persischen Dichtern gesammelt*. Stuttgart: Adolf Benedict.
- Herzfeld, E. (1908). Pasargadae. Untersuchungen zur persischen Archäologie. *Klio*, (VIII), 1-68.
- Herzfeld, E. (1929). Bericht über die Ausgrabungen von Pasargadae 1928. *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, (1). 4-16.



- Herzfeld, E. (1947). *Zoroaster And His World*. Princeton: Princeton University Press.
- Herzfeld, E. (1968). *The Persian Empire. Studies in Geography and Ethnography of the Ancient Near East*. Wiesbaden: Steiner.
- Hope Risley, H. (2015). *The People of India*. L.: Andesite Press.
- Hughes, K. (2017). From the Achaemenids to Somoni: national identity and iconicity in the landscape of Dushanbe's capitol complex. *Central Asian Survey*, 36(4), 511-533.
- Inden, R. (2001). *Imagining India*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jenkins, J. (2012). Excavating Zarathustra: Ernst Herzfeld's Archaeological History of Iran. *Iranian Studies*, 45(1), 1-27.
- Karimi-Ḥakkāk, A. (1993). Nežād, maḏhab, zabān: Ta'ammoli dar se engāra-ye qawmiyat dar Irān. *Iran Nameh*, 11(4), 599-620.
- Kashani-Sabet, F. (2002). Cultures of Iranian-ness: the evolving polemic of Iranian nationalism. In N. Keddie, R. Matthee (Eds.) *Iran and the Surrounding World 1501–2001: Interactions in Culture and Cultural Politics* (pp. 162-181). Seattle.
- Keppens, M. & De Roover, J. (2014). Orientalism and the Puzzle of the Aryan Invasion Theory. *Pragmata: Journal of Human Sciences*, 2(2), 51-76.
- Kia, M. (1998). Persian nationalism and the campaign for language purification. *Middle Eastern Studies*, 34(1), 9-36.
- Krefter, Fr. (1971). *Persepolis-Rekonstruktionen: der Wiederaufbau des Frauenpalastes; Rekonstruktionen der Paläste; Modell von Persepolis*. Berlin: Gebr. Mann.
- Krefter, Fr. (1977). Mit Ernst Herzfeld in Pasargadae und Persepolis 1928 und 1931 – 1932. *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, (XII), 13–25.
- Laruelle, M. (2008). Alternative identity, alternative religion? Neopaganism and the Aryan myth in contemporary Russia. *Nations and Nationalism*, 14(2). 283-301.
- MacKenzie, D.N. (1998). Ērān, Ērānšahr. In *Encyclopædia Iranica. Vol. VIII*. (pp. 534). NY.: Columbia University, Encyclopædia Iranica Foundation.
- Mahurkar, U. (2017). *Marching with a Billion: Analysing Narendra Modi's Government at Midterm*. L.; Penguin books.
- Marashi, A. (2008). *Nationalizing Iran: Culture, Power, and the State, 1870 – 1940*. Washington.
- Marino, A. (2014). *Narendra Modi: A Political Biography*. Delhi Harper Collins Publishers India.

- Motadel, D. (2014). Iran and the Aryan myth. In A. Ansari *Perceptions of Iran: history, myths and nationalism from medieval Persia to the Islamic Republic* (pp. 119-145). L.: I.B.Tauris.
- Mukharji, P. (2017). The Bengali Pharaoh: Upper-Caste Aryanism, Pan-Egyptianism, and the Contested History of Biometric Nationalism in Twentieth-Century Bengal. *Comparative Studies in Society and History*, 59(2), 446-476.
- Müller, Fr. (1844). *Hitopadesa: eine alte indische Fabelsammlung*. Berlin: Brockhaus.
- Müller, Fr. (1859). *A History of Ancient Sanskrit Literature So Far as it Illustrates the Primitive Religion of the Brahmans*. L.: Williams and Norgate.
- Müller, Fr. (1883). *India: what Can it Teach Us? A Course of Lectures Delivered Before the University of Cambridge*. L.: Longmans and Green.
- Nietzsche, Fr. (1888). *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*. Chemnitz: Verlag von Ernst Schmeitsner.
- Nourzhanov, K., Bleuer, Ch. (2013). *Tajikistan: A Political and Social History*. Sidney: ANU.
- Raheja, G. (1996). Caste, Colonialism, and the Speech of the Colonized: Entextualization and Disciplinary Control in India. *American Ethnologist*, 23(3), 494–513.
- Rajaram, N.S. (1996). *The Politics of History: Aryan Invasion Theory and the Subversion of Scholarship*. L.: South Asia Books.
- Schmidt, E. (1939). *The Treasury of Persepolis and Other Discoveries in the Homeland of the Achaemenians*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schmidt, E. (1953). *Persepolis I: Structures, Reliefs, Inscriptions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schmidt, E. (1957). *Persepolis II: Contents of the Treasury and Other Discoveries*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schmidt, E. (1970). *Persepolis III: The Royal Tombs and Other Monuments*. Chicago: University of Chicago Press.
- Shams, A. (May 182012). A “Persian” Iran?: Challenging the Aryan Myth and Persian Ethnocentrism. *Ajam*.
- Shnirelman, V. (2001). *The Value of the Past. Myths, Identity and Politics in Transcaucasia*. Osaka: National Museum of Ethnology.
- Shnirelman, V. (2009). Aryans or Proto-Turks? Contested Ancestors in Contemporary Central Asia. *Nationalities Papers*, 37(5), 557-587.



- Stronach, D. (2005). Ernst Herzfeld and Pasargadae In A.C. Gunter, St. R. Hauser *Ernst Herzfeld and the development of Near Eastern Studies, 1900 – 1950* (pp. 103-136). Leiden: Brill,.
- Tavakoli-Targhi, M. (2001). *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography*. NY: Palgrave Macmillan.
- Tilak, B.G. (1903). *The Arctic Home in the Vedas*. Pune: Gaikwar Wada.
- Trautmann, Th. (1997). *Aryans and British India*. McBride, BC: Vistaa.
- Vaziri, M. (1993). *Iran as Imagined Nation, The Construction of National Identity*. NY: Gorgias Pr Llc..
- Wilber, D. (1989). *Persepolis: The Archaeology of Parsa, Seat of the Persian Kings*. Darwin Press.
- Witzel, M. (2000). The Home of the Aryans. In A. Hinze, E. Tichy (Eds.), *Anusantaty: Festschrift fuer Johanna Narten zum 70. Geburtstag* (pp. 283-338). Dettelbach: J. H. Roell.
- Zia-Ebrahimi, R. (2011). Self-Orientalization and Dislocation: The Uses and Abuses of the “Aryan” Discourse in Iran. *Iranian Studies*, 44(4), 445-472.
- Zia-Ebrahimi, R. (August 6 2010). Iranian Identity, the ‘Aryan Race’, and Jake Gyllenhaal. *Frontline*.
- Андреев, М.С. (1945). О таджикском языке настоящего времени. В *Материалы по истории таджиков и Таджикистана* (стр. 56–70). Сталинабад,.
- Аслонова, Н. (2010). *Садриддин Айнӣ бузурге аз дунёи форсизабон*. Душанбе: Шучоиён.
- Бологов, П. (2014). Истинные арийцы. *Strana.Lenta.ru*. 20 января
- Гафуров, Б.Г. (1972). *Таджики: древнейшая, древняя и средневековая история*. Москва: Наука.
- Джалилов, А. (1961). *Согд накануне арабского нашествия и борьба согдийцев против арабских завоевателей в первой половине VIII в.* Сталинабад.
- Мирбабаев, А. & Рахимов, Н. (2016). Сакское наследие архаического (к этнической истории таджиков). В А. Раджабов (ред.) *Актуальные проблемы культурогенеза таджикского народа* (стр. 121-130). Душанбе: Дониш.
- Мурудов, О. (1979). *Древние области мифологии у таджиков долины Зеравшана (этнографические исследования к истории религии и атеизма)*. Душанбе: Дониш.
- Мухидинов, И. (1989). *Реликты доисламских обычаев и обрядов у земледельцев Западного Памира (XIX – начало XX века)*. Душанбе: Дониш.

- Негмати, А. (1989). *Земледельческие календарные праздники древних таджиков и их предков*. Душанбе: Дониш.
- Негматов, Н. (1999). *Таджикский феномен: теория и история*. Душанбе: “Оли Сомон”..
- Негматов, Н. (2005). *Прародина ариев*. Душанбе: Ма.
- Негматов, Н. (2016a). Истоки этногенеза и культурогенеза ариев Арианы. В А. Раджабов (ред.) *Актуальные проблемы культурогенеза таджикского народа* (стр. 115-120). Душанбе: Дониш.
- Негматов, Н. (2016b). Прародина ариев. В А. Раджабов (ред.) *Актуальные проблемы культурогенеза таджикского народа* (стр. 79-114). Душанбе: Дониш.
- Негматов, Н. (2016c). Шесть веков таджикского исторического феномена (X – XV вв.). В А. Раджабов (ред.) *Актуальные проблемы культурогенеза таджикского народа* (стр. 502-544). Душанбе: Дониш.
- Негматов, Н. (2016d). Этногенез таджикского народа. В А. Раджабов (ред.) *Актуальные проблемы культурогенеза таджикского народа* (стр. 337-428). Душанбе: Дониш.
- Раджадов, А. (2013). *Борбад и Рудаки: преемственность и общность традиций*. Душанбе: Дониш.
- Рахмонов, Э. (2012). *Таджики в зеркале истории: от арийцев до Саманидов*. Душанбе.
- Рахмонов, Э. (28 августа 2006). Арийские ценности в мировой цивилизации (размышления на пороге чествования Арийской цивилизации). *Азия плюс*.
- Рахмонов, Э. (6 июня 2010). Арии и познание арийской цивилизации (размышления накануне празднования Года арийской цивилизации), *Славянская культура*.
- Рахмонов, Э. (1999). *Тоҷикон дар оинаи таърих. Аз Ориён то Сомониён. Китоби якум*. London: Flint river editions Great Britain.
- Симашко, М.Д. (1979). *Маздак. Повести красных и черных песков*. Москва: Известия.
- Струве, В.В. (1945). Родина зороастризма. В *Материалы по истории таджиков и Таджикистана* (3-55). Сталинабад.
- Султон, М. (2016). Язык как фактор формирования и консолидации нации. В А. Раджабов (ред.) *Актуальные проблемы культурогенеза таджикского народа* (стр. 475-487). Душанбе: Дониш.
- Таджикистан отказывается имен на “русский манер» (29 апреля 2016). *Настоящее Время*.
- Тищенко, М. (4 мая 2016). Повелитель арийцев. Чем обернулся культ личности в Таджикистане. *Republic*.



- Турсон, А. (2016). Таджикигония: к эволюции и инволюции культурогенеза. В А. Раджабов (ред.) *Актуальные проблемы культурогенеза таджикского народа* (стр. 31-78). Душанбе: Дониш.
- Шнирельман, В. (2015). *Арийский миф в современном мире*. М.: Новое литературное обозрение.
- Шукуров, М.Ф. (2003). Таджикистан: муки воспоминания. В К. Аймермахер, Г. Бордюгов (ред.) *Национальные истории в советском и постсоветском пространстве*. М.: Фонд Фридриха Наумана – АИРО-XX, 228–254.
- Энциклопедия памятников арийской культуры Центральной Азии. Таджикистан* (2012). Душанбе: Контраст.
- Якубов, Л. (2016). Из истории происхождения этнонима «таджик» (история, теория и миф). В А. Раджабов (ред.) *Актуальные проблемы культурогенеза таджикского народа* (стр. 151-219). Душанбе: Дониш.
- Ян, В. (1989а). Голубая сойка Заратустры. В В. Ян *Собрание сочинений. Т.1. Финикийский корабль. Огни на курганах. Спартак. Рассказы* (стр. 481-488). Москва: Издательство “Правда”.
- Ян, В. (1989б). *На крыльях мужества: повести, рассказы*. Челябинск: Южно-Уральское издательство.
- Ян, В. (1989с). Огни на курганах. В В. Ян *Собрание сочинений. Т.1. Финикийский корабль. Огни на курганах. Спартак. Рассказы* (стр. 151-420). Москва: Издательство “Правда”.
- Ян, В. (1989д). Письмо из скифского стана. В В. Ян *Собрание сочинений. Т.1. Финикийский корабль. Огни на курганах. Спартак. Рассказы* (стр. 489-502). Москва: Издательство “Правда”.

References

- Abdi, K. (2001). Nationalism, Politics, and the Development of Archaeology in Iran. *American Journal of Archaeology*, 105(1), 51-76.
- Amanat, A. (1989). The study of history in post-revolutionary Iran: Nostalgia, Illusion, or Historical Awareness?. *Iranian Studies*, 23(1), 3-18.
- Andreev, M.S. (1945). About the Tajik language of the present. In *Materials on the history of Tajiks and Tajikistan* (pp. 56–70). Stalinabad. (in Russian)
- Anquetil-Duperron, M. (1997). *Voyage en Inde, 1754-1762: relation de voyage en préliminaire à la traduction du Zend-Avesta*. Paris: Ecole française d'Extrême-Orient
- Arbuthnot, F. (1881). *Early ideas. A group of Hindoo stories*. L.: Allen and Co.

- Arbuthnot, F. (1887). *Persian portraits. A sketch of Persian history, literature and politics*. L.: Bernard Quaritch.
- Ashraf, A. (1993). The Crisis of National and Ethnic Identities in Contemporary Iran. *Iranian Studies*, 26(1-2), 159-164.
- Ashraf, A. (1998). Iranian identity. Perspectives on Iranian identity. In *Encyclopædia Iranica. Vol. XIII*. (pp. 501-504). NY.: Columbia University, Encyclopædia Iranica Foundation.
- Aslonova, N. (2010). *Sadriddin Ayni is great from the Persian world*. Dushanbe: Brave. (in Tajik)
- Atkin, M. (1993). Tajik National Identity. *Iranian Studies*, 26(1-2), 151-158.
- Ballantyne, T. (2002). The Emergence of Aryanism: Company Orientalism, Colonial Governance and Imperial Ethnology. In T. Ballantyne (ed.) *Orientalism and Race. Aryanism in the British Empire* (pp. 18-55). L.: Palgrave Macmillan.
- Banani, A. (1961). *The Modernization of Iran, 1921 – 1941*. Stanford: Stanford University Press.
- Battis, M. (2015). Soviet Orientalism and Nationalism in Central Asia: Aleksandr Semenov's Vision of Tajik National Identity. *Iranian Studies*, 48(5), 729-745.
- Battis, M. (2016). The Aryan Myth and Tajikistan: From a Myth of Empire to One National Identity. *Ab Imperio*, (4), 155–183.
- Bausani, A. (1975). Muhammad or Darius? The elements and basis of Iranian culture. In S. Jr. Vryonis (ed.) *Islam and Cultural Changes in the Middle Ages* (43-57). Harrassowitz.
- Behnam, J. (1998). Irānšahr, Ḥosayn Kāzemzāda. In *Encyclopædia Iranica. Vol. XIII*. (pp. 537-539). NY.: Columbia University, Encyclopædia Iranica Foundation.
- Bergne, P. (2007). *The Birth of Tajikistan: National Identity and the Origins of the Republic*. L. – NY: I. B. Tauris.
- Bologov, P. (2014). True Aryans. *Strana.Lenta.ru*. (in Russian)
- Bopp, Fr. (1885). *A comparative grammar of the Sanskrit, Zend, Greek, Latin, Lithuanian, Gothic, German, and Slavonic languages*. L.: Williams and Norgate.
- Cronin, S. (2015). Edward Said, Russian Orientalism and Soviet Iranology. *Iranian Studies*, 48(5), 647-662.
- Encyclopedia of monuments of Aryan culture of Central Asia. Tajikistan* (2012). Dushanbe: Contrast. (in Russian)
- Engheta, N. (2002). *50 years history with the Pan-Iranists*. Los Angeles, CA: Ketab Corp.



- Fosse, L.M. (2005). Aryan past and post-colonial present: the polemics and politics of indigenous Aryanism. In E. F. Bryant, L. L. Patton (Eds.) *The Indo-Aryan Controversy. Evidence and inference in Indian history* (pp. 434-467). L. – NY: Routledge.
- Gafurov, B.G. (1972). *Tajiks: ancient, ancient and medieval history*. Moscow: Science. (in Russian)
- Goethe, J.W. (1819). *West-Östlicher Divan*. Stuttgart: Cottaischen Buchhandlung.
- Goodrick-Clarke, N. (1998). *Hitler's Priestess. Savitri Devi, the Hindu-Aryan Myth, and Neo-Nazism*. NY: New York University Press.
- Hammer-Purgstall, J., Bodenstedt, F.M. von, (1860). *Duftkörner aus persischen Dichtern gesammelt*. Stuttgart: Adolf Benedict.
- Herzfeld, E. (1908). Pasargadae. Untersuchungen zur persischen Archäologie. *Klio*, (VIII), 1-68.
- Herzfeld, E. (1929). Bericht über die Ausgrabungen von Pasargadae 1928. *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, (1). 4-16.
- Herzfeld, E. (1947). *Zoroaster And His World*. Princeton: Princeton University Press.
- Herzfeld, E. (1968). *The Persian Empire. Studies in Geography and Ethnography of the Ancient Near East*. Wiesbaden: Steiner.
- Hope Risley, H. (2015). *The People of India*. L.: Andesite Press.
- Hughes, K. (2017). From the Achaemenids to Somoni: national identity and iconicity in the landscape of Dushanbe's capitol complex. *Central Asian Survey*, 36(4), 511-533.
- Inden, R. (2001). *Imagining India*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jalilov, A. (1961). *Sogd on the eve of the Arab invasion and the struggle of the Sogdians against the Arab invaders in the first half of the 8th century*. Stalinabad. (in Russian)
- Jan, W. (1989a). Blue Jay of Zarathustra. In V. Jan *Collected Works. V.1. Phoenician ship. Lights on the barrows. Spartacus. Stories* (pp. 481-488). Moscow: Pravda Publishing House. (in Russian)
- Jan, W. (1989b). *On the wings of courage: novels, stories*. Chelyabinsk: South Ural Publishing House. (in Russian)
- Jan, W. (1989c). Lights on the barrows. In V. Jan *Collected Works. T.1. Phoenician ship. Lights on the barrows. Spartacus. Stories* (p. 151-420). Moscow: Pravda Publishing House. (in Russian)
- Jan, W. (1989d). A letter from the Scythian camp. In V. Jan *Collected Works. T.1. Phoenician ship. Lights on the barrows. Spartacus. Stories* (pp. 489-502). Moscow: Pravda Publishing House. (in Russian)
- Jenkins, J. (2012). Excavating Zarathustra: Ernst Herzfeld's Archaeological History of Iran. *Iranian Studies*, 45(1), 1-27.

- Karimi-Hakkāk, A. (1993). Nežād, maḏhab, zabān: Ta'ammoli dar se engāra-ye qawmiyat dar Irān. *Iran Nameh*, 11(4), 599-620.
- Kashani-Sabet, F. (2002). Cultures of Iranianness: the evolving polemic of Iranian nationalism. In N. Keddie, R. Mathee (Eds.) *Iran and the Surrounding World 1501–2001: Interactions in Culture and Cultural Politics* (pp. 162-181). Seattle.
- Keppens, M. & De Roover, J. (2014). Orientalism and the Puzzle of the Aryan Invasion Theory. *Pragmata: Journal of Human Sciences*, 2(2), 51-76.
- Kia, M. (1998). Persian nationalism and the campaign for language purification. *Middle Eastern Studies*, 34(1), 9-36.
- Krefter, Fr. (1971). *Persepolis-Rekonstruktionen: der Wiederaufbau des Frauenpalastes; Rekonstruktionen der Paläste; Modell von Persepolis*. Berlin: Gebr. Mann.
- Krefter, Fr. (1977). Mit Ernst Herzfeld in Pasargadae und Persepolis 1928 und 1931 – 1932. *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, (XII), 13–25.
- Laruelle, M. (2008). Alternative identity, alternative religion? Neopaganism and the Aryan myth in contemporary Russia. *Nations and Nationalism*, 14(2). 283-301.
- MacKenzie, D.N. (1998). Ērān, Ērānšahr. In *Encyclopædia Iranica. Vol. VIII*. (pp. 534). NY.: Columbia University, Encyclopædia Iranica Foundation.
- Mahurkar, U. (2017). *Marching with a Billion: Analysing Narendra Modi's Government at Midterm*. L.; Penguin books.
- Marashi, A. (2008). *Nationalizing Iran: Culture, Power, and the State, 1870 – 1940*. Washington.
- Marino, A. (2014). *Narendra Modi: A Political Biography*. Delhi Harper Collins Publishers India.
- Mirbabaev, A. & Rakhimov, N. (2016). Saki heritage of the archaic (to the ethnic history of Tajiks). In A. Rajabov (Eds.) *Actual problems of the cultural genesis of the Tajik people* (p. 121-130). Dushanbe: Donish. (in Russian)
- Motadel, D. (2014). Iran and the Aryan myth. In A. Ansari *Perceptions of Iran: history, myths and nationalism from medieval Persia to the Islamic Republic* (pp. 119-145). L.: I.B.Tauris.
- Mukharji, P. (2017). The Bengali Pharaoh: Upper-Caste Aryanism, Pan-Egyptianism, and the Contested History of Biometric Nationalism in Twentieth-Century Bengal. *Comparative Studies in Society and History*, 59(2), 446-476.

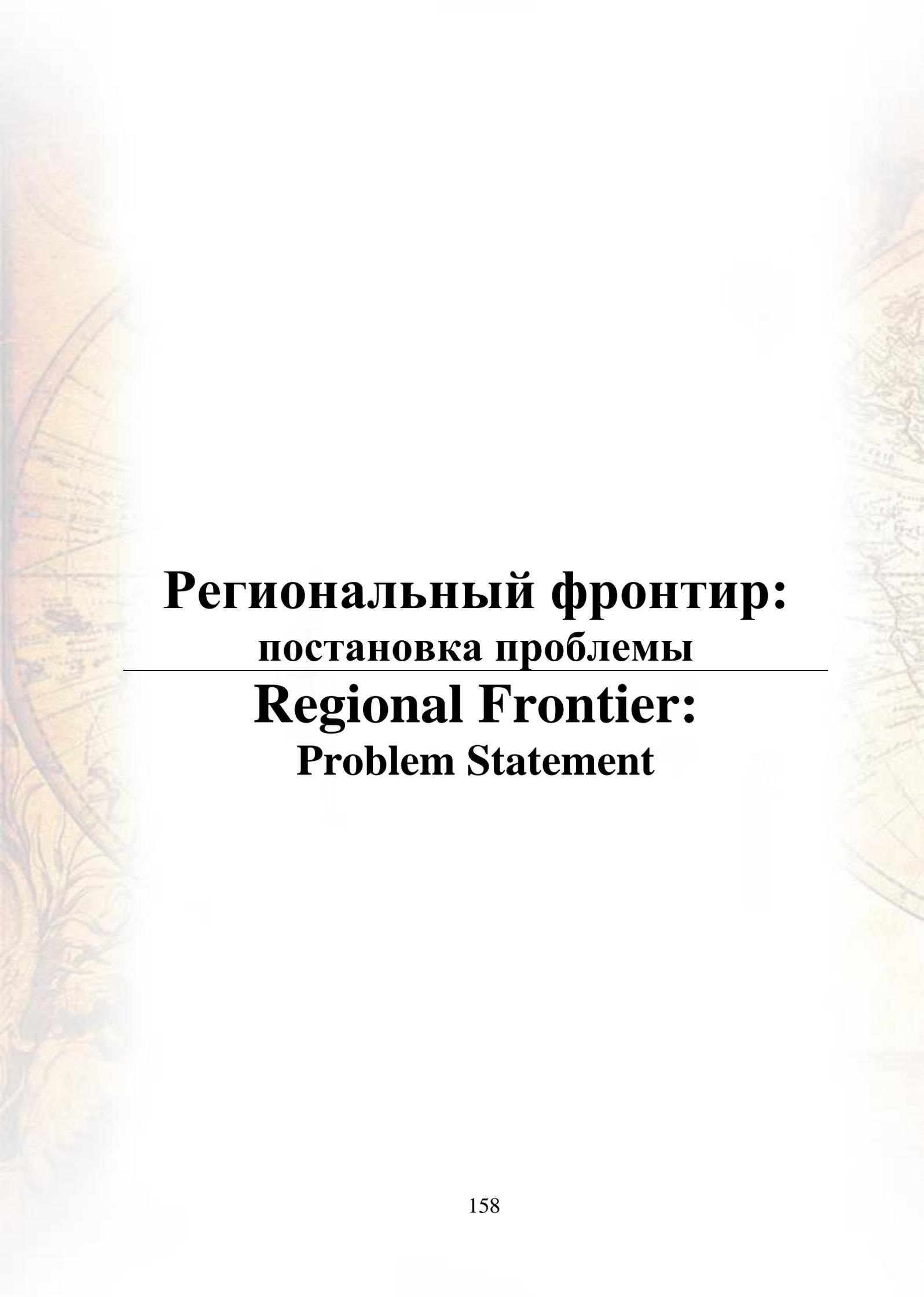


- Mukhidinov, I. (1989). *Relics of pre-Islamic customs and rites among farmers in the Western Pamirs (XIX - early XX centuries)*. Dushanbe: Donish. (in Russian)
- Müller, Fr. (1844). *Hitopadesa: eine alte indische Fabelsammlung*. Berlin: Brockhaus.
- Müller, Fr. (1859). *A History of Ancient Sanskrit Literature So Far as it Illustrates the Primitive Religion of the Brahmans*. L.: Williams and Norgate.
- Müller, Fr. (1883). *India: what Can it Teach Us? A Course of Lectures Delivered Before the University of Cambridge*. L.: Longmans and Green.
- Murudov, O. (1979). *Ancient areas of mythology among Tajiks of the Zeravshan valley (ethnographic studies on the history of religion and atheism)*. Dushanbe: Donish. (in Russian)
- Negmati, A. (1989). *Agricultural calendar holidays of ancient Tajiks and their ancestors*. Dushanbe: Donish. (in Russian)
- Negmatov, N. (1999). *Tajik phenomenon: theory and history*. Dushanbe: "Oli Somon." (in Russian)
- Negmatov, N. (2005). *The ancestral home of the Aryans*. Dushanbe: Ma. (in Russian)
- Negmatov, N. (2016a). The origins of ethnogenesis and cultural genesis of the Arians of the Arians. In A. Rajabov (Eds.) *Actual problems of the cultural genesis of the Tajik people* (p. 115-120). Dushanbe: Donish. (in Russian)
- Negmatov, N. (2016b). The ancestral home of the Aryans. In A. Rajabov (Eds.) *Actual problems of the cultural genesis of the Tajik people* (pp. 79-114). Dushanbe: Donish. (in Russian)
- Negmatov, N. (2016c). Six centuries of Tajik historical phenomenon (X - XV centuries). In A. Rajabov (Eds.) *Actual problems of the cultural genesis of the Tajik people* (p. 502-544). Dushanbe: Donish. (in Russian)
- Negmatov, N. (2016d). Ethnogenesis of the Tajik people. In A. Rajabov (Eds.) *Actual problems of the cultural genesis of the Tajik people* (p. 337-428). Dushanbe: Donish. (in Russian)
- Nietzsche, Fr. (1888). *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*. Chemnitz: Verlag von Ernst Schmeitsner.
- Nourzhanov, K., Bleuer, Ch. (2013). *Tajikistan: A Political and Social History*. Sidney: ANU.
- Raheja, G. (1996). Caste, Colonialism, and the Speech of the Colonized: Entextualization and Disciplinary Control in India. *American Ethnologist*, 23(3), 494–513.

- Rahmonov, E. (1999). *Tajiks in the mirror of history. From the Aryans to the Samanids. The first book*. London: Flint river editions Great Britian. (in Tajik)
- Rajadov, A. (2013). *Borbad and Rudaki: continuity and commonality of traditions*. Dushanbe: Donish. (in Russian)
- Rajaram, N.S. (1996). *The Politics of History: Aryan Invasion Theory and the Subversion of Scholarship*. L.: South Asia Books.
- Rakhmonov, E. (2012). *Tajiks in the mirror of history: from the Aryans to the Samanids*. Dushanbe. (in Russian)
- Rakhmonov, E. (August 28, 2006). Aryan values in world civilization (reflections on the threshold of honoring Aryan civilization). *Asia plus*. (in Russian)
- Rakhmonov, E. (June 6, 2010). Arias and knowledge of Aryan civilization (thoughts on the eve of the celebration of the Year of Aryan civilization). *Slavic culture*. (in Russian)
- Schmidt, E. (1939). *The Treasury of Persepolis and Other Discoveries in the Homeland of the Achaemenians*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schmidt, E. (1953). *Persepolis I: Structures, Reliefs, Inscriptions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schmidt, E. (1957). *Persepolis II: Contents of the Treasury and Other Discoveries*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schmidt, E. (1970). *Persepolis III: The Royal Tombs and Other Monuments*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schnirelman, V. (2015). *Aryan myth in the modern world*. M.: New literary review. (in Russian)
- Shams, A. (May 18, 2012). A “Persian” Iran?: Challenging the Aryan Myth and Persian Ethnocentrism. *Ajam*.
- Shnirelman, V. (2001). *The Value of the Past. Myths, Identity and Politics in Transcaucasia*. Osaka: National Museum of Ethnology.
- Shnirelman, V. (2009). Aryans or Proto-Turks? Contested Ancestors in Contemporary Central Asia. *Nationalities Papers*, 37(5), 557-587.
- Shukurov, M.F. (2003). Tajikistan: agony of remembrance. In K. Aimemacher, G. Bordyugov (Eds.) *National stories in the Soviet and post-Soviet space*. M.: Friedrich Naumann Foundation - AIRO-XX, 228–254. (in Russian)
- Simashko, M.D. (1979). *Mazdak. Tales of red and black sands*. Moscow: Izvestia. (in Russian)
- Stronach, D. (2005). Ernst Herzfeld and Pasargadae In A.C. Gunter, St. R. Hauser *Ernst Herzfeld and the development of Near Eastern Studies, 1900 – 1950* (pp. 103-136). Leiden: Brill,.



- Struve, V.V. (1945). Homeland of Zoroastrianism. In *Materials on the history of Tajiks and Tajikistan* (3-55). Stalinabad. (in Russian)
- Sulton, M. (2016). Language as a factor in the formation and consolidation of a nation. In A. Rajabov (Eds.) *Actual problems of the cultural genesis of the Tajik people* (pp. 475-487). Dushanbe: Donish. (in Russian)
- Tajikistan refuses names in the “Russian manner” (April 29, 2016). *Present tense*. (in Russian)
- Tavakoli-Targhi, M. (2001). *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography*. NY: Palgrave Macmillan.
- Tilak, B.G. (1903). *The Arctic Home in the Vedas*. Pune: Gaikwar Wada.
- Tishchenko, M. (May 4, 2016). Lord of the Aryans. What turned the personality cult in Tajikistan. *Republic*. (in Russian)
- Trautmann, Th. (1997). *Aryans and British India*. McBride, BC: Vistaa.
- Turson, A. (2016). Tajikogony: to the evolution and involution of cultural genesis. In A. Rajabov (Eds.) *Actual problems of the cultural genesis of the Tajik people* (p. 31-78). Dushanbe: Donish. (in Russian)
- Vaziri, M. (1993). *Iran as Imagined Nation, The Construction of National Identity*. NY: Gorgias Pr Llc..
- Wilber, D. (1989). *Persepolis: The Archaeology of Parsa, Seat of the Persian Kings*. Darwin Press.
- Witzel, M. (2000). The Home of the Aryans. In A. Hinze, E. Tichy (Eds.), *Anusantaty: Festschrift fuer Johanna Narten zum 70. Geburtstag* (pp. 283-338). Dettelbach: J. H. Roell.
- Yakubov, L. (2016). From the history of the origin of the ethnonym "Tajik" (history, theory and myth). In A. Rajabov (Eds.) *Actual problems of the cultural genesis of the Tajik people* (p. 151-219). Dushanbe: Donish. (in Russian)
- Zia-Ebrahimi, R. (2011). Self-Orientalization and Dislocation: The Uses and Abuses of the “Aryan” Discourse in Iran. *Iranian Studies*, 44(4), 445-472.
- Zia-Ebrahimi, R. (August 6 2010). Iranian Identity, the ‘Aryan Race’, and Jake Gyllenhaal. *Frontline*.



Региональный фронтир:

постановка проблемы

Regional Frontier:

Problem Statement



SOCIAL MEMORY AND PROBLEMS OF INTEGRATION OF PARTICIPANTS IN THE PROGRAM OF RESETTLEMENT OF COMPATRIOTS

Oksana V. Golovashina (a)

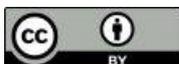
(a) Tambov State University / Financial University under the Government of the Russian Federation.
Tambov, Russia. E-mail: [ovgolovashina\[at\]mail.ru](mailto:ovgolovashina@mail.ru)

Abstract

The theoretical problem that is raised in this article is related to the need to clarify, first, the mechanisms of changing images of social memory, and secondly, the influence of social memory on the ways and methods of integration of migrants. The purpose of the article: to highlight the results of the study of integration models of participants in the resettlement Program of compatriots living in the Tambov region for 4-5 years, to study the impact of social memory on the identified models. The methodological Foundation was the ideas of K. Wulf, T. Schatzki, D. Olik, M. de Certeau, and others. 18 in-depth interviews with migrants from Uzbekistan, Kazakhstan, Kyrgyzstan and Ukraine, 28 pages of respondents in social networks, and the results of an Association experiment using visual intermediaries were processed. The analysis of sources showed that migrants are characterized by a conscious cultivation of a "new" identity and a desire for assimilation, but it is impossible to talk about full integration, since images of social memory, despite their dynamism, are quite stable and lead to the actualization of previous practices and models of actions. Additional difficulties are associated with the integration of migrants who moved in their Teens. The interaction of the social memory of migrants and the host community is associated with certain identity risks not only for migrants, but also for the host country

Keywords

social memory; integration of migrants; resettlement Program of compatriots; migrants; social ritual; performativity; process-relational theory; identity; practical turn; competing historical narratives



This work is licensed under a [Creative Commons «Attribution» 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

СОЦИАЛЬНАЯ ПАМЯТЬ И ПРОБЛЕМЫ ИНТЕГРАЦИИ УЧАСТНИКОВ ПРОГРАММЫ ПЕРЕСЕЛЕНИЯ СООТЕЧЕСТВЕННИКОВ

Головашина Оксана Владимировна (а)

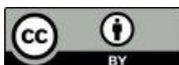
(а) ФГБОУ ВО «Тамбовский государственный университет имени Г.Р. Державина» / Финансовый университет при Правительстве РФ. Тамбов, Россия. E-mail: [ovgolovashina\[at\]mail.ru](mailto:ovgolovashina@mail.ru)

Аннотация

Теоретическая проблема, которая поднимается в данной статье, связана с необходимостью прояснения, во-первых, механизмов изменения образов социальной памяти, во-вторых, влияния социальной памяти на способы и методы интеграции мигрантов. Цель статьи: освещение результатов исследования моделей интеграции участников Программы переселения соотечественников, проживающих в Тамбовской области на протяжении 4-5 лет, изучение влияния социальной памяти на выявленные модели. Методологическим фундаментом стали идеи К. Вульфа, Т. Шацки, Д. Олика, М. де Серто и др. Были обработаны 18 глубинных интервью с переселенцами из Узбекистана, Казахстана, Киргизии и Украины, 28 страниц респондентов в социальных сетях, результаты ассоциативного эксперимента с использованием визуальных посредников. Анализ источников показал, что для переселенцев характерно сознательное культивирование «новой» идентичности и стремление к ассимиляции, однако невозможно говорить о полной интеграции, так как образы социальной памяти, несмотря на их динамичность, оказываются довольно стабильными и приводят к актуализации прежних практик и моделей действий. Дополнительные трудности связаны с интеграцией переселенцев, переехавших в подростковом возрасте. Взаимодействие социальной памяти мигрантов и принимающего сообщества связано с определенными рисками идентичности не только для переселенцев, но и для принимающей стороны.

Ключевые слова

социальная память; интеграция мигрантов; Программа переселения соотечественников; мигранты; социальный ритуал; перформативность; процессо-реляционная теория; идентичность; практический поворот; конкурирующие исторические нарративы



Это произведение доступно по [лицензии Creative Commons «Attribution» \(«Атрибуция»\) 4.0 Всемирная](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



ВВЕДЕНИЕ

Увеличение интенсивности миграционных процессов создает условия для трансформации социального пространства, акцентируя такие его атрибуты как трансферы и мобильности. Мир меняется быстрее, чем поколения, и впервые жалобы старших на то, что раньше все было по-другому, стали иметь смысл. Это означает, что «мы переходим из эры заранее заданных реферативных групп в эпоху универсального сравнения, в которой цель усилий человека по строительству своей жизни безнадежна неопределенна, не задана заранее и может подвергнуться многочисленным и глубоким изменениям прежде, чем эти усилия достигнут своего подлинного завершения: то есть завершения жизни человека» (Бауман, 2008, стр. 13). В этих условиях идентичность возможна только как проект (из «дано» превращается в «найти», как писал З. Бауман) (стр. 14), а идентификация оказывается перманентной. Личность не просто скрывается за разными масками, иногда сливаясь с ними (о чем говорил, например, Дж. Мид) (Mead, 1982), а становится похожей на древнегреческого героя Протея, не имеющего своего лица (Lifton, 1993).

Особенно рискам идентичности подвержены мигранты, для которых описываемая Бауманом «победа кочевого образа жизни» (Бауман, 2008) – не только метафора нового социального пространства, но и переживаемый ими опыт, а интеграция оказывается жизненной необходимостью, а не одним из этапов проекта.

Цель предлагаемой статьи – исследование стратегий интеграции, выбранных участниками Программы переселения соотечественников, анализ возможных рисков идентичности, связанных с этими стратегиями и место социальной памяти в этих рисках.

Исследование проводилась на материалах Тамбовской области, которая была включена в состав еще первых двенадцати пилотных регионов, где Государственная программа по оказанию содействия добровольному переселению в Российскую Федерацию соотечественников, проживающих за рубежом, действует с 2007 года. За время действия программы в регион прибыло более 17,5 тыс. соотечественников (Более двух тысяч соотечественников... 2019), в основном, из ближнего Зарубежья. Среди приезжих – инженеры (более 500 человек), врачи и медицинские работники (около 200 человек), педагоги (более 100), квалифицированные рабочие и др.

МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

В качестве общего методологического фундамента был выбран практический поворот в современных социальных исследованиях, в основе которого лежит понимание практики и практик как той среды, в которой воспроизводится, конструируется и сохраняется социальное. Базовой идеей, на которой строилось исследование, выступила подтвержденная еще Д. Локком связь идентичности и памяти (Локк, 1960, стр. 128). «Наиболее убедительным все еще остается утверждение, что наша идентичность находится в прошлом» (Анкерсмит, 2007, стр. 436), а «Прошлое – это не то, что с нами было, а то, что мы сделали с тем, что с нами было», – писал У. Джеймс, показывая таким образом активную роль субъекта в конструировании своего прошлого и себя через это конструирование. Работы Э. Эриксона (Эриксон, 1996) и Дж. Мида (Mead, 1982) показали влияние на процесс идентификации социализации и социального, однако индивид стремится контролировать мнение о себе, возникающее у окружающих («политика идентичности», И. Гофман). Поэтому в данной работе внимание будет обращаться, прежде всего, на место автобиографической и социальной памяти в самоконструировании идентичности в новых для индивида условиях, вызванных миграцией.

Проведенное исследование опиралось на идеи К. Вульфа, Т. Шацки, М. де Серто и др. (Schatzki, 2010; 2012; Вульф, 2009; де Серто, 2013). Их использование связано с пониманием социальной памяти как коммуникативного и смыслового поля, которое может быть важным пространством преодоления конфликтов конкурирующих версий памяти, и конструированием через этот процесс идентичности. В данном случае, речь идет о понимании тактик сопротивления и/или интеграции памяти переселенцев официальным нарративам и практикам социальной памяти принимающего сообщества. Большое значение для решения задач, поставленных в работе, имеют идеи Дж. Олика, который делает акцент на динамизме и вариативности коммеморативных практик, определяющих идентичность и определяемых, в свою очередь, идентичностью (Олик, 2012). Как показал Дж. Олик, память представляет собой социальную деятельность (2012, стр. 42), из чего мы можем сделать вывод, что социальные практики формируют память и влияют на нее. Он критикует представление о памяти как состоящей из предзаданных сущностей или субстанций, идею о том, что социальная память представляет собой «вещь или набор вещей, которые можно отделить от исследуемых процессов» (2012, стр. 45), а также настаивает на том, что исследование памяти не может сводиться к изучению представлений отдельного индивида или образа. Его



процессо-реляционная теория акцентирует внимание на изучение фигураций памяти – «то есть, меняющихся отношений между прошлым и настоящим, в которых сплетаются, хоть и не всегда гармонично, образы, контексты, традиции и интересы» (2012, стр. 46). Опираясь на методологию Олика, мы утверждаем, что образы социальной памяти меняются в разных контекстах, под действием интересов, действий участников.

Идеи других теоретиков позволили рассмотреть условия, которые влияют на изменения образов прошлого. Концепция Т. Шацки позволит рассматривать данную проблему на уровне различных контекстов практик индивидуальной жизни, в том числе, телесных практик (особенно, как части повседневных ритуалов) как той среды, в которой конструируется идентичность (Schatzki, 2010; 2012). Перформативная теория К. Вульфа позволяет определить потребность сообществ и индивидов в миметичности и перформативности социальных практик, которые выполняют двойственные функции. С одной стороны, эти практики ориентированы на воспроизводство стандартизированных исторических образцов, а с другой – вписываются в существующий ансамбль социальных отношений и культурных предпочтений (Вульф, 2009, Вульф, 2010). Теоретические выводы М. де Серто говорят о том, как повседневные практики позволяют осваивать новое социальное пространство, подстраивая под себя существующие нормы (Де Серто, 2013).

Необходимо заметить, что данная методология не способна охватить все особенности изучения сложного взаимодействия памяти и идентичности, однако она наилучшим образом позволяет реализовать поставленные задачи.

Источниками для работы послужили результаты 18 глубинных интервью с переселенцами, проживающих на территории Тамбовской области (г. Тамбов, г. Жердевка, поселок городского типа Сосновка) в течение 4-5 лет и уже получивших российское гражданство. Данный срок позволил проанализировать некоторые, выбранные переселенцами модели интеграции. В качестве источников использовались результаты анализа френдзоны страниц в социальных сетях («Одноклассники», «ВКонтакте», «Фейсбук» – всего 28 страниц) и результаты ассоциативного эксперимента с использованием визуальных посредников (Головашина, 2015). В качестве посредников использовались карты популярной игры на ассоциации «Диксит». Условия эксперимента частично повторяли правила игры. Участники (4-6 человек) получали по 6 карт из набора, а ведущий загадывал какую-либо ассоциацию, например, «Россия». (Затем ведущим становился следующий из

участников). Остальные игроки должны были выбрать из имеющихся у них карт ту, которая, на их взгляд, наилучшим образом соответствует высказанной ассоциации. Затем карты, которые предлагали игроки, перемешивались и раскрывались. Если в первоначальном варианте игры необходимо было угадать карту, поставленную загадывающим, то в проводимом эксперименте участники голосовали за ту картинку, которая больше соответствует ассоциации – так как цель была не в том, чтобы лучше узнать друг друга (как правило, участники были члены одной семьи или близкими знакомыми), а вербализировать имеющийся ассоциативный ряд. С этой же целью участники обязаны были рассказать, почему они выбрали именно эту картинку и почему положили свою. Высказанные суждения, а также сами изображения стали материалом для дальнейшего анализа. Также, в качестве дополнительных источников, использовались данные тематических форумов. В отдельных случаях мы будем использовать цитаты сообщений форумчан для иллюстрации наших выводов, снабжая их соответствующей ссылкой.

РЕЗУЛЬТАТЫ

Анализ данных источников, с опорой на выбранную методологию, позволил прийти к следующим выводам.

Желание быстрой интеграции приводит к культивированию «новой» идентичности, «изобретению традиций», сознательным практикам забвения. Мигранты интересуются местными новостями, активно включаются в локальные досуговые практики («а что у нас на ”майские” будет» (Ж., 54), «мы решили, что теперь на Крещение купаться в проруби начнем» (Ж., 32), «каждый год на Дне города гуляем» (М., 27)), то есть, в разнообразные социальные ритуалы, которые, как отметил К. Вульф, оказываются «формой производства социальной сцепки, благодаря своему этическому и эстетическому содержанию они должны гарантировать безопасность в эпоху нестабильности» (Вульф, 2010, стр. 25). Дж. Олик отметил, что от средств передачи прошлого зависит, какие воспоминания будут меняться и конструироваться (Олик, 2012, стр. 54). Представления о прошлом в учебниках истории, по телевидению, на массовых праздниках в принимающей стране будут разным; посещение различных мероприятий, связанных с национальными праздниками, помогает познакомиться с вариантами версии истории. В интервью с переселенцами часто встречаются такие фразы: «я не хочу иметь ничего общего с той страной» (Ж., 32), «друзья в отпуск зовут к ним приехать, но я не хочу» (М., 44), «нельзя смотреть назад» (Ж., 57)) и т.д. Это не связано с тем, что прежний



опыт носил травматический характер, скорее, забвение диктуется перформативностью. Память в этих условиях, как высказался во время ассоциативного эксперимента один из переселенцев, становится похожей на большой и неудобный чемодан, который проще оставить на вокзале. Важным оказывается представить себя как местного жителя, показать в таком качестве себя окружающим. Одна из переселенок после получения российского гражданства порвала свой прежний паспорт на глазах у коллег, некоторые выходцы из Средней Азии принимают христианство. Эти действия выступают вариантом ритуалов перехода (van Genner, 1981), то есть, ритуалом, который конструирует новую идентичность. Причем новый крестик, новый паспорт нужно всем продемонстрировать, потому что построение другой идентичности обязательно связано с социальным аспектом, а включение телесных практик обеспечивает «большой социальный вес, чем чистая дискурсивность» (Вульф, 2010). Конечно, мы не утверждаем, что эти практики делаются для «других», скорее, самоконструирование новой части себя нуждается в одобрении или хотя бы констатации этого факта сообществом, то есть, сама эта перформативность направлена на то, чтобы индивид, её проявляющий, стал частью новых сообществ в среде местных жителей.

С одной стороны, мы согласны с Вульфом в том, что сообщества производятся ритуалами, социальное конструируется через постоянные практики взаимодействия (Вульф, 2009), но с другой – однозначный вывод о том, что переселенцы через участие в различных социальных ритуалах успешно интегрируются в местное сообщество, стал бы упрощением. Перформативное культивирование новой идентичности не приводит к тому, что переселенцы действительно чувствуют себя «своими» на новой территории. Оставить на вокзале всю память о прошлом не представляется возможным. Результаты анализа круга общения в социальных сетях показывает гораздо меньшую степень интеграции, чем констатируется респондентами. В среднем, «земляки» занимают около 30-40% в списке друзей, причем именно с ними ведётся активная переписка, обмен комментариями, оценками. Это касается и страниц, которые появились уже после переезда в Россию, потому что четверо из имеющих анкеты в социальных сетях респондентов после переселения удалили свою страницу. В качестве примера на рис. 1. представлен список друзей в социальной сети Facebook соотечественницы из Узбекистана, татарки по этническому происхождению, которая приняла в Тамбове православие и просит на работе называть ее Сергеевна, а не Серверовна, (настоящее отчество выяснилось только при работе с ее документами).



Рисунок № 1. Список друзей в социальной сети Facebook соотечественницы из Узбекистана

Несмотря на то, что соотечественница зарегистрировалась в «Фейсбук» через два года после переселения в Тамбов, процент «земляков» выше, чем тамбовчан. Причем местные представлены, в основном, коллегами и знакомыми по работе, рекламными страницами и профилями иностранцев, проживающих в Тамбове. В «Моем мире» (страница существовала до переселения) процент «земляков» более 60 %.

Таким образом, при исследовании переселенцев важно иметь в виду, что уровень интеграции может не соответствовать заявленному ими в интервью. Однако, мы соглашаемся с тем, что практики доминируют в повседневном мире; таким образом, они противопоставляются рефлексии, эмоциям респондентов. Сохранение связи со страной исхода естественно, даже если переселенцы ее не признают, однако культивирование новой идентичности, в соответствии с идеями теоретиков практик, в первые годы после переселения приводят к появлению новых практик, которые более способствует интеграции, чем их отсутствие. Например, посещение общественных мероприятий повышает вероятность появления знакомств и установления связей с местными жителями, демонстрация норм, принятых в сообществе, улучшает взаимодействия переселенцев с принимающим сообществом. Включаясь в социальные ритуалы, переселенцы становятся частью нового для себя сообщества. Практический поворот позволяет не про-



водить строгого различия внутреннего и внешнего социального действия, но обращать внимание только на акты, осуществляемые респондентами.

Определенные трудности связаны с интеграцией несовершеннолетних переселенцев, переехавших в подростковом возрасте, которые активно демонстрировали идентичность, связанную с прежним местом жительства, и агрессивно относились к попыткам интеграции. Это касалось всех мальчиков-подростков (6 чел.) и проявлялось в стремлении говорить на родном языке друг с другом, агрессивно относиться к соседям по классу и площадке (младший брат был рад переезду в России, но старший – 11 лет на момент переезда – заставлял его общаться во дворе на узбекском, говорил, что русских надо бить, потому что они слабые, а нормальный мужик должен воровать, а не просить), замечания учителей связывать с дискриминацией, а не своим поведением. На момент проведения исследования уровень агрессии снизился. Но, например, во время ассоциативного эксперимента юноша, глядя на выбранную картинку, начинает критиковать новое место жительства, а папа упрекает его в том, что нельзя так относиться к своему новому дому. В другой семье выходцев из Средней Азии мама связала одну из картинок с Россией, потому что «она всех готова приютить и обнять», на что ее 16-летний сын заметил, что кормит она только одного, «который на нее похож». Переезд обратно юноши не планируют, хотя «скучают по друзьям», не видят будущего в Тамбове (впрочем, это касается не только молодёжи из семьи переселенцев), отрицательно высказываются насчет перспективы создания семьи с русской девушкой. Возможно, существует корреляция между почти эйфорией взрослых по поводу переезда и противоположной реакцией детей (в семьях, где культивирование новой идентичности было выражено слабее, реакция подростков также была не такой агрессивной), но это предположение требует дополнительных данных.

Основной конфликтотенный потенциал связан с индивидуальной автобиографической памятью и связанной с ней социальной памятью переселенцев. К. Вульф отметил, что любое социальное действие связано с речью и воображением (Wulf, 2005). В исследуемых случаях переселение было, хотя и относительно спланировано, но все-таки выступало как новый элемент в жизненном нарративе. Этнические русские в качестве главной причины переселения называли необходимость дать детям образование в России («чтобы нашу историю нормально знали, язык не забыли» (М., 38), представители других этнических групп хотели повысить качество жизни. В целом, респонденты говорили, что довольны своим решением, но на протяжении периода

жизни в России представления переселенцев о стране начинают меняться. Дж. Олик убедительно показал, что память – это не вещь, а процесс; через несколько лет после переезда многие отрицательные элементы прежнего места жительства забываются, а в новом можно увидеть не только положительное. В интервью соотечественники с восхищением описывают родной город (Самарканд), переселенцы подчеркивают, что Харьков красивый и большой, не то, что Тамбов, об изображенных на сохранившихся фотографиях друзьях, знакомых рассказывают с большим воодушевлением («люди у нас там добрые» (Ж., 57)) и интересом, чем о работе или досуге здесь. То есть, мигранты говорят, что «прижились» («Уже ощущение - что жила здесь всегда» (Жизнь после программы, 2015)), и все здесь нравится, но эмоциональный фон описания отличается от рассказов о «доме». Социальные исследователи знают, что определенные трудности адаптации нормальны и обычно носят временный характер, но для переселенцев они могут стать поводом для выводов. Как правило, здесь имеет значение ситуация в семье и доме. Воспоминания сами по себе могут стать ритуалом (Вульф, 2010, стр. 36) (например, вспоминать, как отмечали Новый год на родине во время каждого Нового года на новом месте), «ритуальные представления транслируют события прошлого в настоящее, а в качестве настоящего они могут стать настоящим опытом» (2010, стр. 36), и наличие подобных ритуалов вызовут сложности с интеграцией.

«Ясно, что память должна рассматриваться как часть более общих отношений смысла и исторических стечений обстоятельств» (Олик, 2012, стр. 61). Потенциальные источники конфликтного противопоставления «там» и «здесь» зачастую связаны с возрастом, а не фактом переезда. Рассказывать о юношеских воспоминаниях с большим воодушевлением, чем о сегодняшней работе, могут не только мигранты, но и многие люди, независимо от их биографии, однако, проблема в том, что опрошенные переселенцы видят в этом не особенность возрастной психологии, а следствие переезда. С друзьями в университете было хорошо, но не потому, что в университете часто бывает хорошо, а потому что у нас там люди лучше и добрее, не то, что здесь. Ностальгия может играть психотерапевтическую роль, способствуя формированию необходимой для идентичности преемственности с более ранними периодами жизни (Новиков, 2009), но может также вызывать сложности адаптации (Константинов & Ковалева, 2013).

Опрошенные респонденты (кроме детей) приехали в Россию уже сложившимися людьми. Образование большинство из них получило в



Советском Союзе, но пара десятилетий жизни в стране с отличными от внушаемых в советских школах нормами становится источником конкурирующих исторических нарративов. В дальнейшем это может привести к «диаспорической идентичности», «нести в себе потенциал конфликта лояльностей (к исторической родине и к принимающей стране)» (Зайка, 2009).

ОБСУЖДЕНИЕ

Экономические проблемы, на которые обращают внимание авторы различных публикаций: невозможность находиться в Центре временного проживания более двух лет, обязанность работать по обозначенной в анкете специальности, сложности со школой и детским садом – не озвучивались респондентами. Однако, переселенцы обращали внимание на реакцию местного населения на них, как на «чужих». Представления о России, сформированное в семье и (в большинстве случаев) в русскоязычной школе, может конфликтовать с представлениями принимающего сообщества. Русские на прежнем месте жительства, в России они становятся украинцами, казахами, киргизами. Все опрошенные респонденты родились не в России, и десятилетия, проведенные в среде другой культуры, приводят к чуть другим практикам, на которые обращают внимания коллеги, соседи. Иногда переселенцы могут замыкаться в узком семейном кругу («Я только “здравствуйте” всем говорю. Потому что начнешь еще чего – сразу чувствую, что смотрят не так. Лучше и не начинать» (Ж., 54)), переезжают в другие регионы, в которых стараются не акцентировать внимание на своей малой родине. Это касается только этнических русских, так как представители других этносов, как правило, не ассоциируют Россию с Родиной. При этом исследователи отмечают, что вне зависимости от мотивации миграции (вынужденная или добровольная), сохранение определенных культурных связей с общностью, в которой происходила этническая социализация личности, возможность, принимая культурную среду пребывания, соблюдать традиции, характерные для прежней среды, является одним из условий сохранения субъективного благополучия в новой ситуации» (Шамянов, 2014, стр. 195), то есть культурные заимствования положительно влияют на адаптацию (Гриценко, 2000; Усова, 2010).

Не нужно проводить исследования, чтобы понять, что миграция вызывает стрессовое состояние, но среди подростков этот стресс может сохраняться более 4 лет (Mirsky, Baron-Draiman, Kedem, 2002), а у пожилых мигрантов – до 10 лет (Flaherty, 1988; Kohn, Flaherty & Levav, 1989), если переселенцы не получают профессиональную соци-

ально-психологическую поддержку (которую участники Программы соотечественников, как правило, не получают). Исследователи отмечают необходимость для подростков отношений со сверстниками, имеющими подобный опыт миграции, для преодоления негативных последствий стресса (Blos, 1967), однако как раз этого общения малочисленные переселенцы, не создающие общин, не имеют.

Дж. Олик подчеркивает, что описываемые им характерные для социальной памяти

«поля, средства передачи, жанры, профили – это не разные вещи, и вообще не вещи, а разные способы структурирования практик. Вместе они производят фигурации памяти, т. е., сложноструктурированные и постоянно меняющиеся паттерны образов и смыслов, несводимых ни к заданной форме изображения, ни к контексту настоящего или к событию в прошлом» (Олик, 2012, стр. 69).

Динамика памяти, таким образом, зависит от контекста, в котором память меняется, а контекст, в свою очередь, прежде всего, определяется практиками. Постепенно в России начинают появляться программы, уделяющие внимание адаптации и интеграции мигрантов из Средней Азии (бесплатные уроки русского языка для московских школьников-мигрантов, выпуск специализированных пособий, групповые занятия и т.д.), но участники Программы переселения соотечественников оказываются без внимания соответствующих социальных служб и общественных организаций. Переезд в Россию, по мысли чиновников, должен стать не столько потерей прежнего места жительства, сколько приобретением Родины (не зря снимаемые официальными службами фильмы называются «Путь домой», «Домой, в Россию») так как данная группа мигрантов в качестве «соотечественников» уже должна обладать самосознанием россиян. Программа рассчитана на участников, «владеющих русским языком (устным и письменным), воспитанных в духе российской культуры и обычаев, способных к скорейшей адаптации и включению в систему позитивных социальных связей» (Региональная программа, 2019), однако эти критерии, во-первых, очень нечеткие, во-вторых, реально их никто не проверяет. Например, переселенец, по условию Программы также не должен являться носителем опасных заболеваний, и, если для проверки его здоровья существует специальная карта медицинского осмотра, то как узнать, способен ли переселенец к «скорейшей адаптации»? Чиновники принимают ксерокопию школьного аттестата с наличием там такого предмета как «русский язык» в качестве достаточного доказательства того, что переселенец знаком с русским языком и куль-



турой. Поэтому в качестве участников Программы в России оказываются не только этнические русские, которых притесняют в Средней Азии, но и представители коренных азиатских этносов, также имеющих право на переселение. Миграционные службы могут предоставить соотечественнику место в Центре временного размещения, выплатить полагающиеся компенсации переезда и «подъемные» (из-за различных бюрократических проблем опрашиваемые переселенцы получали эти суммы тогда, когда уже имели работу и переехали из Центра). Информационный пакет включает в себя только региональную программу, перегруженную статистическими данными и аналитической информацией, изложенными на специфическом научно-бюрократическом языке. Ни о каких программах адаптации речь не идет. Это увеличивает время интеграции, снижает ее эффективность. Поэтому первоначальная эйфория, характерная для первого года проживания в России, в большинстве случаев довольно быстро заканчивается, и переселенец обращается к своему прошлому опыту.

В заключение отметим, что взаимодействие социальной памяти мигрантов и принимающего сообщества связано с определенными рисками идентичности не только для переселенцев, но и для принимающей стороны. Изменениям подвергается память и, как следствие, идентичность не только мигрантов, но и местных жителей, под влиянием взаимного общения, столкновения с другими представлениями, связанными с разными институтами (Олик, 2012, стр. 48). В отличие от трудовых мигрантов, которые мало взаимодействуют с рядовыми горожанами, переселенцы общаются с местными жителями, и в результате этого возможны риски столкновения конкурирующих исторических нарративов. Все-таки в Самарканде действительно сохранилось больше интересных памятников, чем в Жердевке Тамбовской области; версия, что не стоило присоединять западную Украину, тогда бы и проблем сейчас не было б, может показаться вполне убедительной, а о политике Советского Союза в Средней Азии можно спорить бесконечно. Риск повышается, если учесть, что многие переселенцы работают в сфере образования, то есть, зачастую выступают в качестве одного из акторов политики памяти. С другой стороны, именно возможность коммуникации с представителями различных групп, развитие культурного разнообразия является ценностью мультикультурализма. «Есть множество различных типов памяти, существующих в разных контекстах», (Олик, 2012, стр. 47), однако между ними возможен не только диалог, но и конфликты. Переселенец может рассказывать на уроках о другой версии прошлого России, которую он усвоил в украинской школе, но, опираясь на идеи Дж. Олика, мы понимаем,

что, с той же степенью вероятности, он может изменить свои воспоминания под влиянием общения с коллегами и близкими, новых материальных условий, информации и т.д. Возможность разделения этих понятий могло бы быть государственной (или хотя бы региональной) стратегией, но пока оказывается вопросом выбора индивидов.

Таким образом, исследуемые участники Программы переселения соотечественников стремятся к ассимиляции, культивируя новую идентичность, что приводит к сознательным практикам забвения и «изобретению традиций». Возможные риски как для принимающего сообщества, так и для соотечественников связаны с автобиографической памятью мигрантов и реакцией окружающих на переселенцев как на «приезжих», «чужих».

БЛАГОДАРНОСТИ

Статья подготовлена по результатам работ, поддержанных грантом Российского научного фонда, проект № 17-78-20149 «Культурная память в России в ситуации глобальных миграционных вызовов: конфликты репрезентаций, риски забвения, стратегии трансформации»

Список литературы

- Blos, P. (1967). The Second Individuation Process in Adolescence. *Psychoanalytic Study of the Child*, (22), 162-178.
- Flaherty, J., Kohn, R., Levav, I. & Birz, S. (1988). Demoralization in Soviet-Jewish Immigrants to the United States and Israel. *Comprehensive Psychiatry*. 29(6), 588-597. Doi: 10.1016/0010-440x(88)90079-x
- Genep, A van. (1960). *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kohn, R., Flaherty, J. & Levav, I. (1989). Somatic Symptoms Among Older Soviet Immigrants: An Exploratory Study. *International Journal of Social Psychiatry*, (35), 350-360. Doi: 10.1177/002076408903500408
- Lifton, R. J. (1993). *The Protean self. Human Resilience in an Age of Fragmentation*. N.Y.
- Mead, G. H. (1982). *The Individual and the Social Self: Unpublished* Chicago: University of Chicago Press.
- Mirsky, J., Baron-Draiman, Y. & Kedem, P. (2002). Social support and psychological distress among young immigrants from the former Soviet Union in Israel. *International Social Work*, 45(1), 83-97. Doi: 10.1177/0020872802045001321



- Schatzki, Th. R. (2010). Materiality and Social Life. *Nature + Culture*, (2), 123-149. Doi: 10.3167/nc.2010.050202
- Schatzki, Th. R. (2012). Primer on Practices: Theory and Research. In *Practice-Based Education: Perspectives and Strategies* (pp. 13-26). Rotterdam, Sense Publishers.
- Анкерсмит, Ф. Р. (2007). *Возвышенный исторический опыт*. Москва: Европа.
- Бауман, З. (2008). *Текущая современность*. Санкт-Петербург: Питер.
- Более двух тысяч соотечественников переехали в Тамбовскую область с начала года (2019, 6 ноября). *Русский век*. Получено из <http://www.ruvek.ru/?module=news&action=view&id=24012®ion=29>
- Вульф, К. (2009). *Генезис социального. Мимезис. Перформативность. Ритуал*. Санкт-Петербург: Интерсоцис.
- Вульф, К. (2010). Производство социального: ритуал, эмоции, воспоминания. *Журнал социологии и социальной антропологии*, (3), 23-50.
- Головашина, О. В. (2015). Ассоциативный эксперимент для измерения гражданской идентичности. *Социологические исследования*, (7), 64-71.
- Гриценко, В. В. (2000). Влияние культурных различий русских мигрантов из стран ближнего зарубежья на процесс их интеграции с русскими в России. *Психологический журнал*, (1), 78-86.
- де Серто, М. (2013). *Изобретение повседневности. 1. Искусство делать*. Санкт-Петербург: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге.
- Жизнь после программы (2015, 26 июня). *Домой, в Россию*. Получено из <https://back2russia.net/index.php?/topic/1485-zhizn-posle-programmy/>
- Зайка, К. (2009). Диаспорические и иммигрантские сообщества. *Мировая экономика и международные отношения*, (10), 74 - 80.
- Константинов, В. В. & Ковалева, Н. А. (2013). Расставание с родиной: социально-психологическая проблема миграции. *Психологический журнал*, (5), 3-15.
- Локк, Дж. (1960). Опыт о человеческом разуме. В *Избранные философские произведения в 2-х томах. Т. 1*. Москва.
- Новиков, Е. В. (2009). *Нравственный смысл ностальгии*. Дис. ... канд. филос. наук. Москва.
- Олик, Дж. (2012). Фигурации памяти: процессо-реляционная методология, иллюстрируемая на примере Германии. *Социологическое обозрение*, (1), 40-74.

- Региональная программа Тамбовской области по оказанию содействия добровольному переселению соотечественников, проживающих за рубежом (2019). Получено из: <http://pereselen-tmb.ru/index.php?id=172>
- Усова, Н. В. (2010). Субъективное благополучие и отношение российских мигрантов к некоторым аспектам проживания за границей. *Проблемы социальной психологии личности: межвузовский сборник научных трудов*, (8), 91-99.
- Шамионов, Р. М. (2014). Характеристики субъективного благополучия личности в условиях миграции. В *Социально-психологическая адаптация мигрантов в современном мире: материалы 2-й Международной научно-практической конференции* (стр. 193-199). Москва: Перо.
- Эриксон, Э. (1996). *Идентичность: юность и кризис*. Москва: Прогресс.

References

- Ankersmit, F. R. (2007). *Sublime historical experience*. Moscow: Evropa. (in Russian).
- Bauman, Z. (2008). *Liquid Modernity*. Saint-Petersburg: Piter. (in Russian).
- Blos, P. (1967). The Second Individuation Process in Adolescence. *Psychoanalytic Study of the Child*, (22), 162-178.
- de Certeau, M. (2013) *The invention of everyday life. 1. The art of making*. Saint-Petersburg: Publishing house of the European University in Saint Petersburg. (in Russian).
- Flaherty, J., Kohn, R., Levav, I. & Birz, S. (1988). Demoralization in Soviet-Jewish Immigrants to the United States and Israel. *Comprehensive Psychiatry*. 29(6), 588-597. Doi: 10.1016/0010-440x(88)90079-x
- Genep, A van. (1960). *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Golovashina, O. V. (2015). Associative experiment for measuring civic identity. *Sociological research*, (7), 64-71. (in Russian).
- Gricenko, V. V. (2000) Russian Russian migrants ' cultural differences influence on the process of their integration with Russians in Russia. *Psychological journal*, (1), 78-86. (in Russian).
- Jerikson, Je. (1996). *Identity: youth and crisis*. Moscow: Progress. (in Russian).
- Kohn, R., Flaherty, J. & Levav, I. (1989). Somatic Symptoms Among Older Soviet Immigrants: An Exploratory Study. *International Journal*



- of Social Psychiatry*, (35), 350-360. Doi: 10.1177/002076408903500408
- Konstantinov, V. V., Kovaleva, N. A. (2013) Parting with the Motherland: the socio-psychological problem of migration. *Psychological journal*, (5), 3-15. (in Russian).
- Life after the program (2015, 26 June). *Home to Russia*. Retrieved from <https://back2russia.net/index.php?/topic/1485-zhizn-posle-programmy/> (in Russian).
- Lifton, R. J. (1993). *The Protean self. Human Resilience in an Age of Fragmentation*. N.Y.
- Locke, J. (1960). The experience of the human mind. In *Selected Philosophical Works in 2 volumes. V. 1*. Moscow
- Mead, G. H. (1982). *The Individual and the Social Self: Unpublished Chicago*: University of Chicago Press.
- Mirsky, J., Baron-Draiman, Y. & Kedem, P. (2002). Social support and psychological distress among young immigrants from the former Soviet Union in Israel. *International Social Work*, 45(1), 83-97. Doi: 10.1177/0020872802045001321
- More than two thousand compatriots have moved to the Tambov region since the beginning of the year (2019, 6 November). *Russian century*. Retrieved from <http://www.ruvek.ru/?module=news&action=view&id=24012®ion=29> (in Russian).
- Novikov, E. V. (2009) *The moral meaning of nostalgia*. Doctoral Dissertation. Moscow. (in Russian).
- Olick, J. (2012) Figurations of memory: a process-relational methodology illustrated on the German case. *Sociological review*, (1), 40–74. (in Russian).
- Regional program of the Tambov region to assist in the voluntary resettlement of compatriots living abroad* (2019). Retrieved from <http://pereselen-tmb.ru/index.php?id=172> (in Russian).
- Schatzki, Th. R. (2010). Materiality and Social Life. *Nature + Culture*, (2), 123-149. Doi: 10.3167/nc.2010.050202
- Schatzki, Th. R. (2012). Primer on Practices: Theory and Research. In *Practice-Based Education: Perspectives and Strategies* (pp. 13-26). Rotterdam, Sense Publishers.
- Shamionov, R.M. (2014). Characteristics of the subjective well-being of the individual in the conditions of migration. In *Socio-psychological adaptation of migrants in the modern world* (pp. 193-199). Moscow: Pero. (in Russian).

- Usova, N.V. (2010). Subjective well-being and attitude of Russian migrants to certain aspects of living abroad. *Problems of social psychology of personality*, (8), 91-99. (in Russian).
- Wulf, K. (2009). *Genesis of the social. Mimesis. Performativity. Ritual*. Saint-Petersburg: Intersocis. (in Russian).
- Wulf, K. (2010). The production of the social: ritual, emotions, memories. *Journal of sociology and social anthropology*, 3, 23-50. (in Russian).
- Zajka, K. (2009) Diaspora and immigrant communities. *World economy and international relations*, (10), 74-80. (in Russian).



THE CULTURAL MEMORY OF LIPETSK REGION'S POPULATION UNDER MIGRATION CHALLENGES: MEMORIAL CONFLICT OR MNEMONIC ADAPTATION?

Roman Yu. Batishchev (a)

(a) Moscow State University. Moscow, Russia. E-mail: romanbatishhev[at]rambler.ru

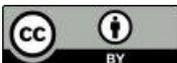
Abstract

In the article it is attempted to analyze a conflict potential of the cultural memory of migrants and the host society on the territory of Lipetsk region, with the intensification of migration flows and the appearance of local frontier areas. The analysis is based on the social study that was conducted among migrants and native population of Lipetsk region during 2017-2018. The interactions between the cultural memory of migrants and the host society are considered with the using of the theoretical concepts “cultural diffusion” (sharing several aspects – cognitive, linguistic, value and behavioral) and “mnemonic adaptation” that have been validated in the project “Cultural memory of Russia in the situation of global migration challenges: representations conflicts, oblivion risks, transformational strategies”.

In this study the contradictory trends in Lipetsk region's migration situation have been observed. Nevertheless, nowadays and in the long term cultural memory has got a conflict potential. In a cognitive aspect high enough level of ethnocentricity has been exposed that is a significant impediment for mnemonic adaptation. But in linguistic, value and behavioral aspects a high degree of readiness to cultural diffusion has been exposed. In general the representatives of migrants show more openness for a new cultural experience than native Lipetsk people.

Keywords

migration; transmigrants; cultural memory; cultural diffusion; social and cultural integration; mnemonic adaptation; memorial conflict; local frontier; hybrid identity; Lipetsk region



This work is licensed under a [Creative Commons «Attribution» 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

КУЛЬТУРНАЯ ПАМЯТЬ НАСЕЛЕНИЯ ЛИПЕЦКОЙ ОБЛАСТИ В УСЛОВИЯХ МИГРАЦИОННЫХ ВЫЗОВОВ: МЕМОРИАЛЬНЫЙ КОНФЛИКТ ИЛИ МНЕМОНИЧЕСКАЯ АДАПТАЦИЯ?

Батищев Роман Юрьевич (а)

(а) ФГБОУ ВО «Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова».
 Москва, Россия. E-mail: romanbatishhev[at]rambler.ru

Аннотация

В статье предпринимается попытка проанализировать конфликтогенный потенциал культурной памяти мигрантов и принимающего сообщества на территории Липецкой области в условиях интенсификации миграционных потоков и появления новых локальных фронтальных зон. Анализ опирается на социологическое исследование, проведенное среди мигрантов и «коренного» населения Липецкой области в 2017-2018 годах. Рассмотрение взаимодействий культурной памяти мигрантов и принимающего общества происходит через использование теоретических концептов «культурной диффузии» (и выделения нескольких её аспектов – когнитивного, языкового, ценностного и поведенческого) и «мнемонической адаптации», обоснованных в ходе реализации проекта «Культурная память России в ситуации глобальных миграционных вызовов: конфликты репрезентаций, риски забвения, стратегии трансформации».

В ходе исследования выявлены противоречивые тенденции в миграционной ситуации в Липецкой области; тем не менее, в настоящее время и в долгосрочной перспективе культурная память обладает высоким конфликтогенным потенциалом. В когнитивном аспекте выявлен довольно высокий уровень этноцентризма как среди мигрантов, так и среди принимающего общества, что является значимым препятствием для мнемонической адаптации. Однако в языковом, ценностном и поведенческом аспектах выявлена высокая степень готовности к культурной диффузии. В целом, представители мигрантов демонстрируют большую открытость к новому культурному опыту, чем коренные липчане.

Ключевые слова

миграция; трансмигранты; культурная память; культурная диффузия; социокультурная интеграция; мнемоническая адаптация; мемориальный конфликт; локальный фронт; гибридная идентичность; Липецкая область



Это произведение доступно по [лицензии Creative Commons «Attribution» \(«Атрибуция»\) 4.0 Всемирная](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



ПРИМЕНЕНИЕ КАТЕГОРИИ «ФРОНТИР» ДЛЯ ИССЛЕДОВАНИЙ МИГРАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ

На сегодняшний день категория «фронтир» вышла за границы сугубо территориальной плоскости и может быть применима для исследования широкого спектра социальных процессов. Как отмечают исследователи, переходу изначально географического термина в дискурс социогуманитарных наук «способствовала концептуализация понятия «социальное пространство» Г. Зиммелем и П. Бурдьё» (Морозова, Мирошниченко, Рябченко, 2016, стр. 84). В отечественных исследованиях с конца 1990-х годов категория «фронтир» в этом смысле может пониматься как граница в широком смысле слова, место выбора культурных установок и образа жизни (Замятина, 2007, стр. 176), как «процесс и результат социального конструирования реальности» (Басалаева, 2012, стр. 211).

В этой связи те или иные территориальные локусы, не являвшиеся и не являющиеся «фронтирами» в географическом смысле, могут приобретать черты «фронтирности» под влиянием определённых факторов. Для современного российского общества и многих российских регионов таким фактором выступает интенсификация миграционных процессов.

В исследованиях миграции ситуация нахождения мигрантов за пределами устоявшихся социокультурных границ с их установками и практиками, между исторической родиной и принимающим обществом, описывается трансмиграционным подходом. Концепция «трансмигрантов» является приложением более широкого «транснационального подхода», сформулированного в 1970-е годы Дж. Наем и Р. Кеохейном для анализа международных отношений и транснациональных акторов. В 1990-е годы эту теорию из международных отношений в социологию и социальную антропологию привнесли американские исследователи Н.Г. Шиллер, Л. Бах и К. Бланк-Сзантон, перенеся особенности финансово-экономической деятельности транснациональных корпораций на трудовую деятельность мигрантов (Shiller, Basch & Blanc-Czanton, 1992). В 2000-е годы и далее трансмиграционный подход начал разрабатываться отечественными исследователями (Глущенко, 2005; Абашин, 2012). Особенность трансмигрантов состоит в том, что их идентичность выходит за рамки политических границ национальных государств, иногда приобретая формы двойной, или «гибридной», идентичности. Изучению идентичности иноэтничных мигрантов на территории России посвящены крупные социологические исследования (Нестерова & Сулова, 2015; Дмитриев & Воронов, 2017; Татарко & Родионов, 2017; Мукомель, 2018).

Кроме того, представителями трансмиграционного подхода подчёркивалось, что трансмигранты часто пребывают в среде гегемонистских контекстов принимающего общества, что мешает отправлению привычных повседневных практик, а также ограничивает «манифестацию идентичности», заставляя идентифицировать себя с господствующей этнической группой принимающего общества. Данный тезис, однако, опровергается рядом полевых исследований, проведённых в России в последние годы (Андреев, Ахматшин, Годунова, Малахьева, Наледин, Химчук & Юсупов, 2019, стр. 83-112). Забегая вперёд, можно отметить, что и миграционная ситуация в Липецкой области скорее опровергает этот тезис. Тем не менее, важной методологической предпосылкой является акцент на влиянии принимающего общества, порой превосходящем влияние взаимодействий с их соотечественниками на родине.

В течение последних десятилетий в исследовании трансмигрантов наметилась ещё одна тенденция, также заимствованная из международных отношений. Если изначально трансмигранты понимались как глобальная сила, новая множественная идентичность, которая помогает трансмигрантам сопротивляться глобальным политико-экономическим воздействиям (Shiller, Basch, Blanc-Czanton, 1992, p. 11), то в последние годы акцент смещается на исследования трансмиграции на локальном уровне (Абашин, 2012), что является своеобразной проекцией явления «глокализации» на миграционные исследования. Кроме того, этот исследовательский интерес подтверждает, что в локальных масштабах некоторых территорий возможно появление «фронтирных» зон. «Фронтирность» той или иной территории оказывает влияние на формирование т.н. «гибридной идентичности», когда вопрос о принадлежности мигрантов тому или иному пространству (социальному или ментальному) «не следует ставить в виде дизъюнкции: либо в стране пребывания, либо в стране происхождения» (Малахов, 2014, стр. 216).

ПРОБЛЕМАТИКА МИГРАЦИИ В СОВРЕМЕННЫХ MEMORY STUDIES

Исследования миграционных процессов затрагивают не только социально-экономические, политико-юридические аспекты, не только вопросы идентичности и социокультурной адаптации, но и трансформацию исторической и культурной памяти как мигрантов, так и принимающего общества, происходящую под влиянием миграционных потоков. На западе это направление *memory studies* получило довольно широкое распространение в последние десятилетия. Так, в книге



А.-М. Фортье «Принадлежности мигрантов: память, пространство, идентичность» (“Migrant Belongings: Memory, Space, Identity”) прослеживается, каким образом повседневные практики и коммеморативные акты (например, воспоминания о войне) способствовали с 1970-х годов трансформации исторической и культурной памяти итальянских мигрантов в Великобритании (Fortier, 2000). В монографии М. Палмбергер и Е. Тошич «Память в движении» (“Memories on the move: experiencing mobility, rethinking the past”) при рассмотрении ряда этнографических кейсов делается вывод о том, что национальные государства перестали играть доминирующую роль в формировании идентичности (Palmberger & Tošić, 2016), что вновь отсылает к концепции трансмиграции и трансмигрантов как другой общности, не сводимой к стране принимающего общества или к стране, являющейся исторической родиной. К схожим выводам приходят и российские исследователи, отмечая, что в формировании «гибридной идентичности» принимают участие более двух акторов (Попков, 2016, с. 132).

В России тема трансформации культурной памяти под влиянием миграционных процессов на данный момент является слабоизученной. Теоретическая модель трансформации коллективной памяти предложена в работах Д. А. Аникина (Аникин, 2011). Рассмотрению этой темы посвящён исследовательский проект «Культурная память России в ситуации глобальных миграционных вызовов: конфликты репрезентаций, риски забвения, стратегии трансформации». Применительно к российской ситуации, участниками проекта подчёркивается изменчивость и внутренняя неоднородность культурной памяти самой России как принимающего общества. В этой связи и в связи с обособлением въезжающих в Россию трудовых мигрантов, не ставящих перед собой задачу некоего культурного обмена, возникают всё новые и новые локальные «фронтиры», складывается ситуация фрагментации культурной памяти. Обособленность мигрантов в своих замкнутых сообществах также способствует росту явной и латентной конфликтности на уровне исторического сознания и повседневных практик (Линченко & Батищев, 2019).

В рамках этого же проекта авторы подчёркивают значение культурной памяти как долговременного конфликтного фактора процессов интеграции мигрантов, в связи с чем предлагают расширить понятие адаптации мигрантов и использовать для характеристики адаптации на уровне культурной памяти понятие «*мнемонической адаптации*» как «набора культурных стратегий и практик, способствующих формированию особой гибридной идентичности мигранта, представляющей определенную конфигурацию коммеморативных

практик как страны исхода, так и принимающего общества» (Линченко, Благинин, 2019, стр. 384).

Именно анализу конфликтогенности различных версий памяти на локальном (если быть точнее – на региональном) уровне посвящена данная статья.

МИГРАЦИОННАЯ СИТУАЦИЯ В ЛИПЕЦКОЙ ОБЛАСТИ

Миграционная ситуация в Липецкой области в последние годы характеризуется противоречивыми тенденциями. При общей убыли численности населения, показатели миграционного прироста (убыли) демонстрируют нестабильность в последние годы. Так, по данным Федеральной службы государственной статистики по Липецкой области, в 2016 году был поставлен рекорд по числу приехавших в регион граждан иностранных государств – 41516 человек. Однако на протяжении 2017 – 2018 годов органами государственной статистики фиксировалась миграционная убыль населения: -646 человек в 2017 году и -409 человек в 2018 году. В 2019 году был вновь зафиксирован миграционный прирост – 1839 человек (Федеральная служба государственной статистики по Липецкой области, 2020). В любом случае, Липецкая область, по оценкам экспертов, остаётся привлекательным регионом, в том числе, для иностранных и иноэтничных мигрантов. Так, в 2017 году распределение мигрантов по странам выглядело следующим образом: из Украины в Липецкую область прибыло 28,2% всех приезжих из-за рубежа, из Узбекистана – 28%, из Молдовы – 11,9%, из Армении – 6,7%, из Таджикистана – 5,7%, из Казахстана – 4,8% (Павлова, Павлов, Верещагина, 2017, стр. 188-119).

Наибольшие численно и наиболее активные диаспоры региона образуют свои общественные организации, представленные, в том числе, в региональном реестре национальных организаций Липецкой области, который ведёт региональное управление внутренней политики. В нём зарегистрированы общественные организации, представляющие интересы узбекской, армянской, молдавской, вьетнамской диаспор на территории области (по большей части, в сфере адаптации мигрантов-соотечественников), а также региональная общественная организация помощи мигрантам, переселенцам и соотечественникам «Землячество Донбасса» (Управление внутренней политики Липецкой области, 2020).

Рост актуальности проблематики, связанной с адаптацией мигрантов, в том числе со сглаживанием противоречий на уровне повседневных практик и «манифестации идентичности», демонстрирует повышенное внимание региональных органов власти к данной про-



блеме. Так, в государственной программе Липецкой области «Реализация внутренней политики Липецкой области» выделена отдельная подпрограмма 3 «Реализация государственной национальной политики в Липецкой области», среди задач которой – укрепление единства российской нации и обеспечение этнокультурного развития народов России в Липецкой области, а также содействие успешной социальной и культурной адаптации и интеграции мигрантов в общественное пространство Липецкой области. Последние изменения в эту программу, внесённые 9 октября 2019 года, касаются, в том числе, конкретизации целевых показателей по реализации этих задач. Для реализации этих задач предусмотрены мероприятия по укреплению общероссийского гражданского единства, мероприятия, направленные на этнокультурное развитие народов России, создание и обеспечение функционирования системы межэтнических и этноконфессиональных отношений, мероприятия по содействию успешной социальной и культурной адаптации и интеграции мигрантов в общественное пространство Липецкой области (Администрация Липецкой области, 2020).

Среди крупных региональных мероприятий в рамках указанных задач можно отметить празднования Дня народного единства в Липецкой области, в рамках которого в последние годы проводятся фестиваль национальных культур «Мы вместе!», выступления представителей диаспор на праздничном концерте.

Противодействию возможных конфликтов исторической памяти мигрантов и принимающего общества препятствует отсутствие концептуального оформления самих терминов «историческая память» и «политика памяти» на уровне государственных нормативных документов. В этой связи исследования конфликтогенности памяти в зонах локальных фронтиров на сегодняшний день остаются задачей и предметом интереса, в первую очередь, представителей академического сообщества.

СОСТОЯНИЕ КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ МИГРАНТОВ И ПРИНИМАЮЩЕГО ОБЩЕСТВА В ЛИПЕЦКОЙ ОБЛАСТИ

Эмпирическую основу данной работы представляют материалы обширного социологического исследования культурной памяти мигрантов принимающего сообщества, прошедшего в 2017 – 2018 годах и охватившего 5 субъектов Российской Федерации. В Липецкой области из числа «коренных» жителей региона было опрошено 400 человек, распределённых в соответствии с квотами, репрезентирующими генеральную совокупность (жители г. Липецка). Также в рамках про-

екта были опрошены 300 мигрантов, являющихся представителями разных возрастных групп. Сбором и обработкой анкет мигрантов в Липецкой области занимались научные сотрудники Липецкого филиала Финансового университета при Правительстве РФ Благинин В.С. и Линченко А.А.

Сети взаимодействий мигрантов и принимающего общества через набор культурных практик и повседневных взаимодействий анализировались исследователями через понятие «культурной диффузии». При составлении анкеты были выделены несколько аспектов культурной диффузии: когнитивный (касается, прежде всего, знания истории своей стран и зарубежных стран, осознания исторических интересов, напрямую соприкасается с понятием этноцентризма в истории), языковой (касается соотношения использования русского языка и иностранных слов в своей речи), ценностный (отношение к нормам и ценностям мигрантов/принимающего общества), поведенческий (особенности быта, модели поведения и способы взаимодействия друг с другом мигрантов/принимающего общества).

Далее в тексте статьи на диаграммах вопросы, заданные респондентам из числа «коренного» населения Липецкой области, будут содержать в конце соответствующее указание – (ПО), т.е. принимающее общество. Для вопросов, заданных представителям мигрантов, – (М).

Сопоставление ответов респондентов на вопрос о необходимости изучения истории других стран (истории России – для мигрантов) выявляет, пожалуй, одно из самых серьезных препятствий для взаимной культурной диффузии мигрантов и принимающего общества – наличие этноцентризма в историческом сознании. Причём больший уровень этноцентризма фиксируется именно у респондентов из числа «коренных» жителей Липецкой области. Так, отвечая на вопрос о важности изучения истории других стран (рис. 1), 54,3% респондентов из данной группы сказали, что изучать историю других стран нужно, но не в ущерб истории своей страны. На вопрос «Согласны ли Вы с утверждением, что на историю надо смотреть исключительно с точки зрения интересов своей страны?» около половины респондентов так или иначе ответили утвердительно, при этом 40,5% ответивших сказали, что в истории нет однозначно правых и неправых, только 16,8% указали, что истина важнее интересов своей страны.

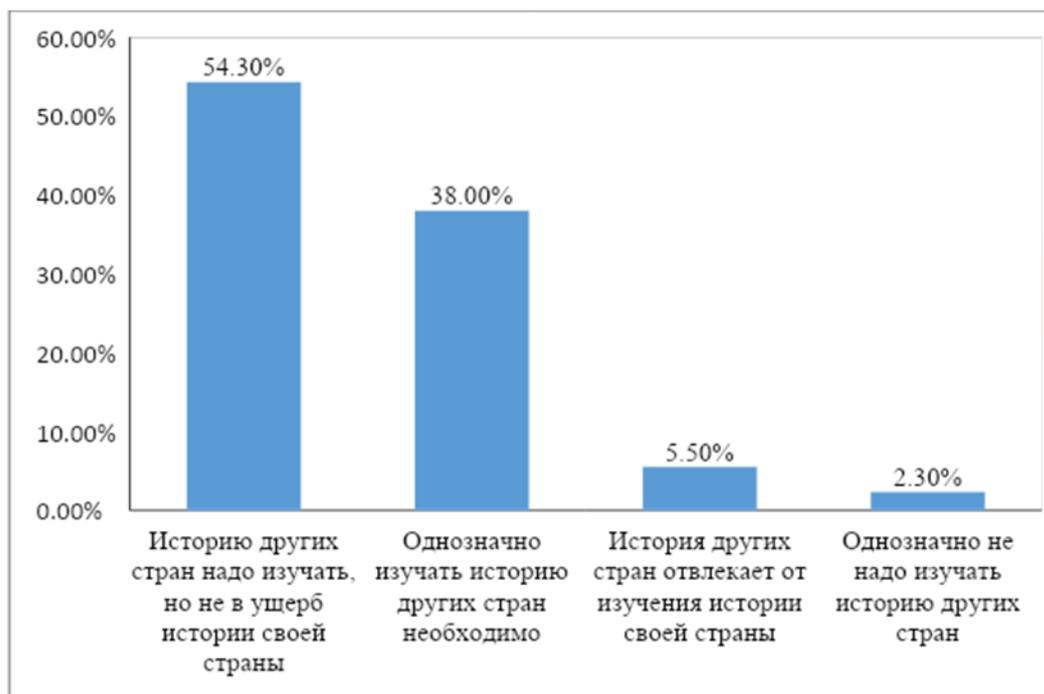


Рисунок № 1. Важность изучения истории других стран (ПО)

Среди опрошенных мигрантов 67% участников опроса заявили о необходимости изучения истории России (рис. 2). При этом 44% респондентов считают, что россияне обладают в целом достоверными знаниями об истории их стран. Однако почти четверть опрошенных мигрантов (23%) полагают, что россияне обладают только искажёнными фактами об истории их стран. Вопрос, направленный на выявление этноцентристских воззрений, также выявил определённую склонность мигрантов смотреть на историю с позиции интересов своей страны (рис. 3): прямо об этом сказали 18% опрошенных, 49% указали, что историческое знание изначально субъективно, 20% заявили о приоритете интересов родной страны во взгляде на историю. И только 13% среди опрошенных мигрантов считают, что главное – это объективная истина.

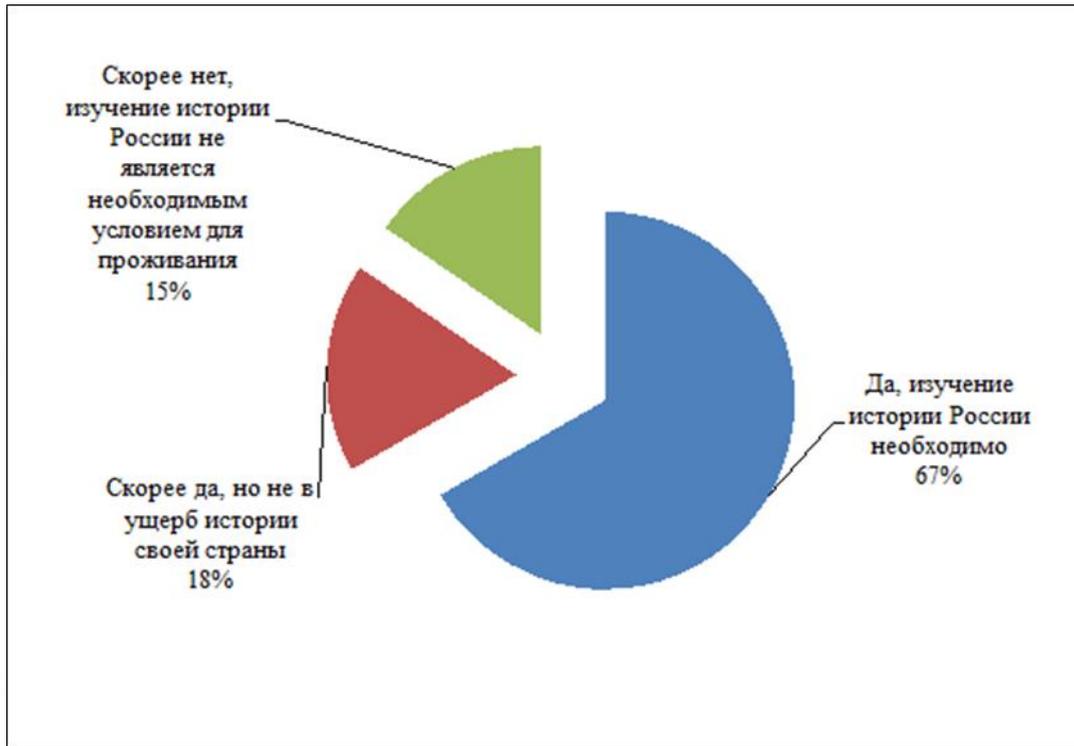


Рисунок № 2. Необходимость изучения истории России (М)

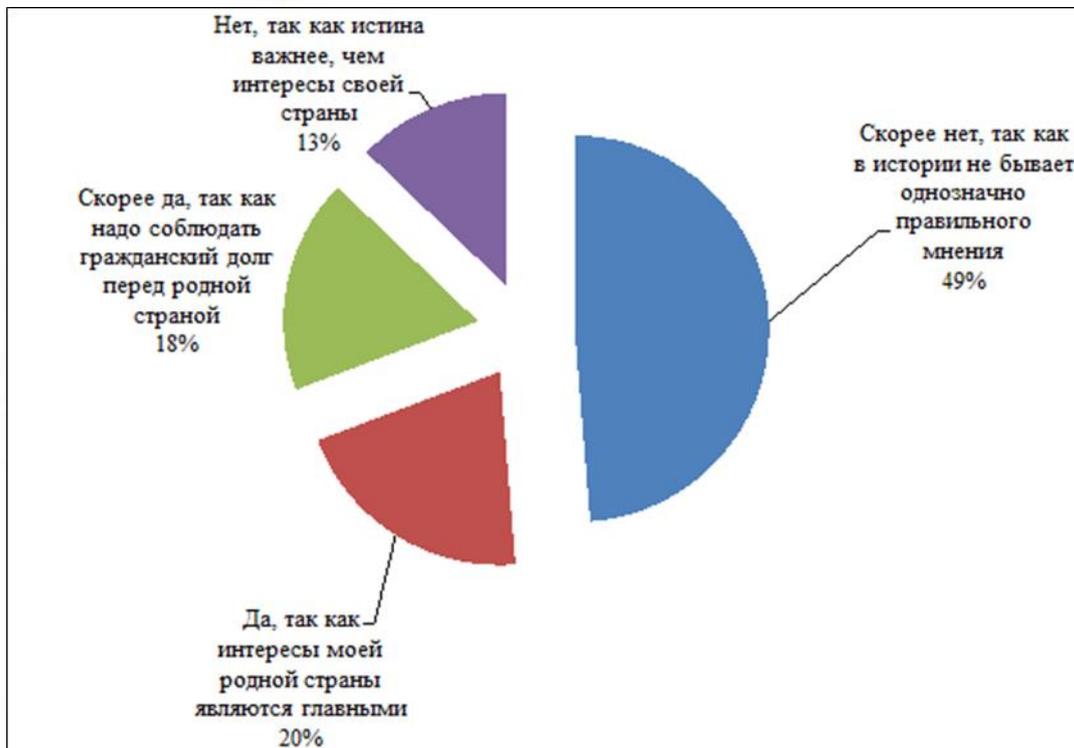


Рисунок № 3. «Согласны ли Вы с тем, что на историю надо смотреть исключительно с точки зрения интересов своей страны?» (М)



Наиболее сильные этноцентристские установки среди представителей «коренных» жителей Липецкой области наблюдаются у представителей старших возрастных групп (респонденты старше 40 лет). Эта возрастная группа липчан в целом демонстрирует бóльшую ригидность и консервативность сознания. Однако у опрошенных среди мигрантов бóльший этноцентризм наблюдаются у представителей молодёжи, при этом данный показатель снижается не только у представителей старших возрастных групп, но и у тех, кто большее время живёт в России. Меньший уровень этноцентризма среди старших поколений мигрантов, обусловлен, как предполагают авторы исследования, «влиянием общих культурных практик советского периода» (Линченко, Благинин, 2019, стр. 388). А длительность проживания в России, как видится, положительным образом способствует «культурной диффузии» и снижению остроты субъективного видения своей истории.

Конфликтогенные риски этноцентристского сознания в ситуации неизбежной трансформации культурной памяти России под влиянием миграционных процессов возможно нивелировать с помощью принятия неких ориентиров новой, «общей» культурной памяти России. Одним из них может стать ориентация на будущее вместо акцента на прошлом. Смещение мнемонического фокуса с прошлого на будущее неизбежно изменит и репрезентации прошлого.

Языковой аспект культурной диффузии выражается в готовности заимствования мигрантами русского языка для повседневного общения, а также в отношении принимающего общества к использованию мигрантами своего родного языка. Со стороны мигрантов можно отметить высокую степень языковой ассимиляции. Большая часть опрошенных мигрантов в Липецкой области (54%) из всех компонентов российской культуры готова перенять только русский язык, ещё 34% респондентов готова перенять русский язык и вероисповедание (православие), тем самым, абсолютное большинство опрошенных (88%) готовы заимствовать русский язык для повседневного общения (рис. 4). Отвечая на вопрос об использовании русского языка, 46% ответили, что русский язык является для них родным. 28% намеренно используют русский язык, а ещё 20% используют те русские слова, которых нет в их родном языке (рис. 5).

Со стороны принимающего общества можно наблюдать отчётливое стремление к языковой ассимиляции мигрантов (рис. 6). 60,3% респондентов считают, что в присутствии «коренного» населения мигрантам следует говорить только на русском языке. Чуть более трети

опрошенных (34%) проявили безразличие к тому, на каком языке общаются между собой мигранты в присутствии коренного населения. И только 5,8% допустили возможность общения на их родном языке.

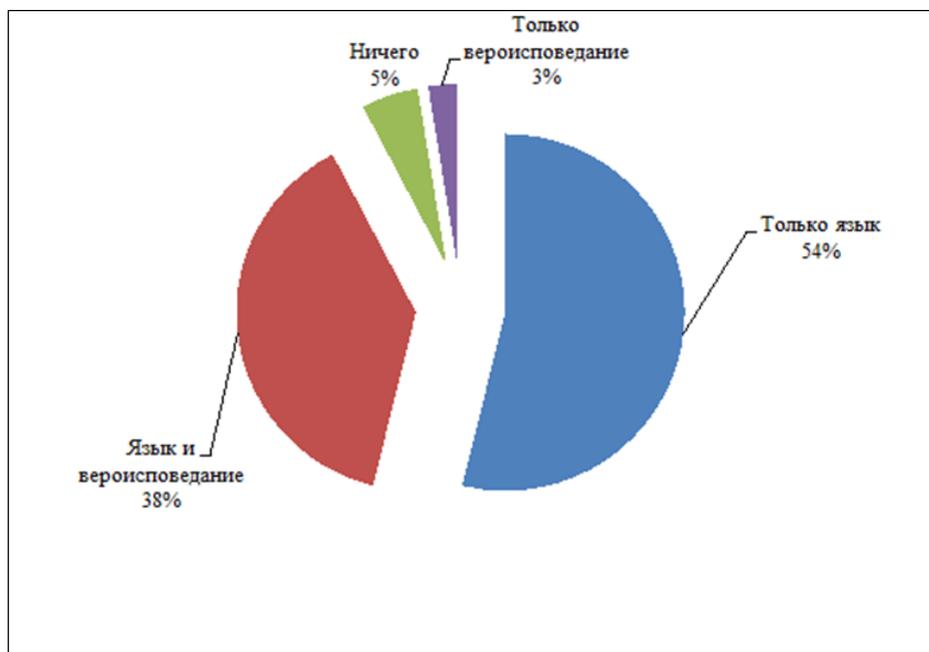


Рисунок № 4. Готовность перенять компоненты российской культуры

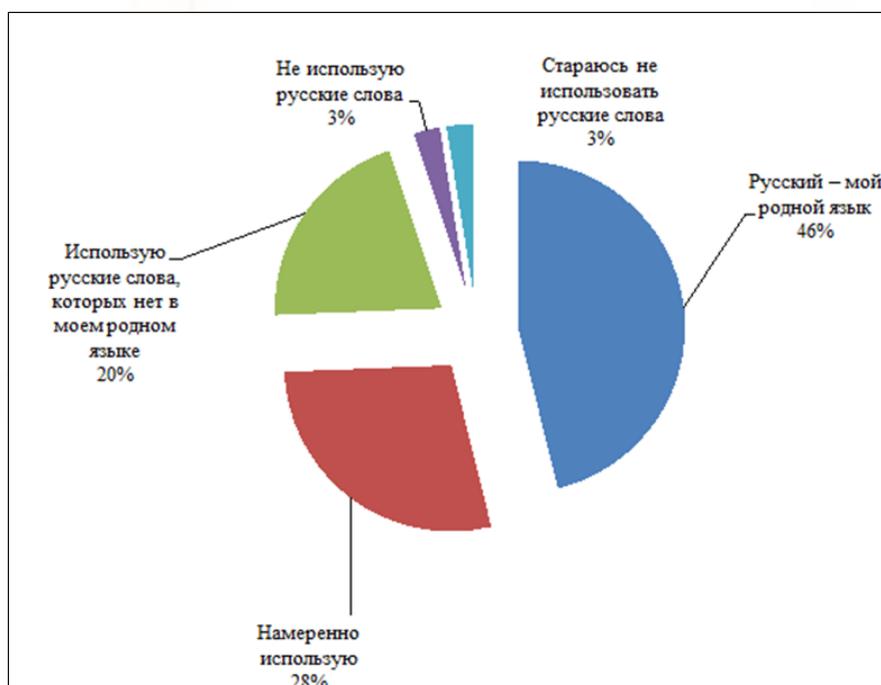


Рисунок № 6. Язык общения мигрантов в присутствии коренного населения (ПО)

В этой связи видится разумным, очерчивая концептуальные контуры складывающейся культурной памяти России, признать русский язык как основной маркер принадлежности к российской культуре и, соответственно, к российской культурной памяти. Данная тенденция в выстраивании миграционной политики России и, шире, внешнеполитического курса государства (Зевелёв, 2014), прослеживается в последние десятилетия на примере использования концепции русского мира как транснациональной общности людей, ощущающих свою общность с Россией, русским языком и русской культурой (Щедровицкий, 2006; Тишков, 2007). В этой связи можно отметить и наличие в официальных государственных документах понятия «соотечественник» (наряду с понятием «мигрант»), отдельные программы и проекты по взаимодействию с этой категорией людей, проживающих за рубежом. Однако концепция русского мира, при её видимом смещении от этничности к языку, имеет сильнейшую политико-идеологическую и геополитическую направленность. В плане нивелирования рисков трансформации культурной памяти России продуктивнее использовать идею русского языка как маркера принадлежности к российской культуре наряду с отказом от «имперскости» в пользу локальности, признания локальных сообществ как основных субъектов межкультурного диалога.

Ценностный аспект культурной диффузии выражен чуть слабее языкового, однако в данной ситуации также не наблюдается повышенной конфликтности. Ценности российской культуры готовы перенимать 38% респондентов из числа мигрантов в Липецкой области (рис. 7). Тем не менее, как показывают данные исследования, мигранты, в большинстве своём, люди светского мировоззрения, которые, в основном, посещают светские объекты российской культуры (44% опрошенных), соблюдают религиозные обычаи родной страны наравне со светскими 87% (только религиозные – 10%). При этом 64% опрошенных среди мигрантов заявили о наличии в Липецкой области всех условий для проведения религиозных обрядов.

Со стороны принимающего общества господствует нейтральное отношение к вероисповеданию мигрантов (61,3%). 22,8% опрошенных высказались положительно по поводу исповедания мигрантами своей религии. Однако по вопросу строительства религиозных объектов других культур среди «коренного» населения Липецкой области доминирует негативное отношение – 39,3%. Положительно к этому относится 32,5%, нейтрально – 28,3% (рис. 8).

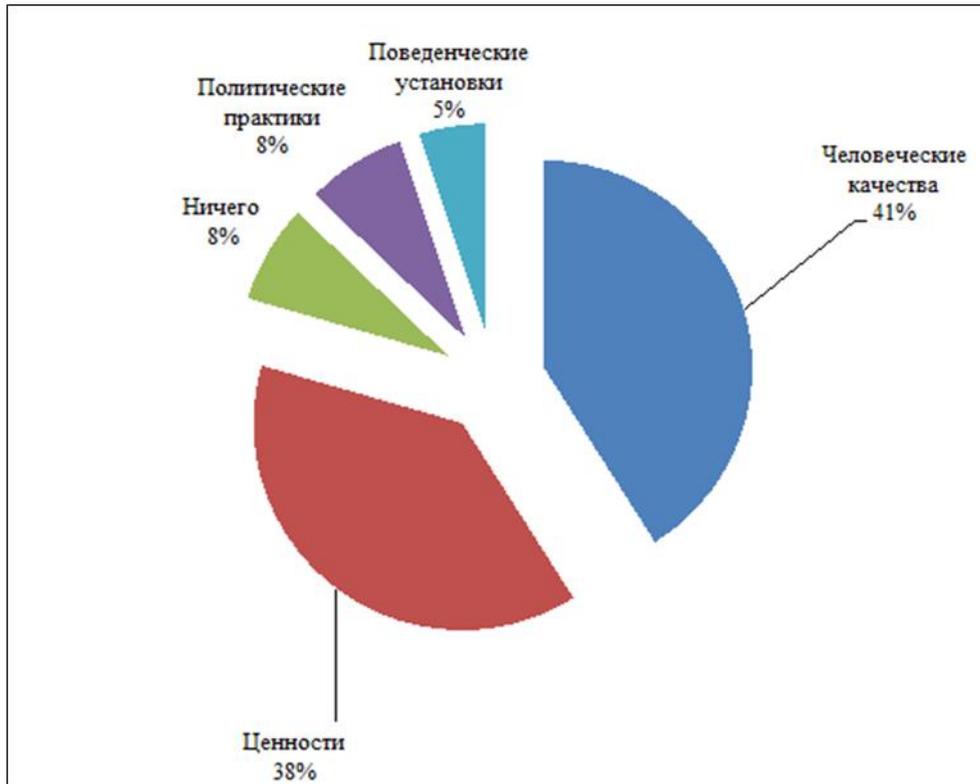


Рисунок № 7. Аспекты российской культуры, которые мигранты готовы и хотят перенять (М)



Рисунок № 8. Отношение к строительству религиозных объектов других культур (ПО)



Таким образом, ценностный аспект культурной диффузии сглаживает возможные конфликтные места во многом благодаря, в основном, светскому мировоззрению мигрантов, их нейтральному отношению к религиозным практикам, высокой степени их религиозной терпимости. Религиозной терпимостью также отличаются представители принимающего общества, которые, однако, скорее негативно относятся к строительству религиозных объектов других культур. Тем самым, бесконфликтный характер трансформирующейся культурной памяти возможно обеспечить, не акцентируя внимание на религиозных факторах. Кроме того, исследователи отмечают общее безразличие мигрантов к российским политическим практикам (Линченко, Благинин, 2019, с. 397): в Липецкой области среди респондентов-мигрантов готовы перенимать политические практики россиян только 8% опрошенных. Аполитичные процессы мнемонической адаптации видятся куда менее конфликтными.

При рассмотрении поведенческого аспекта культурной диффузии в фокусе внимания оказываются повседневные взаимодействия мигрантов с принимающим обществом, принятие и «перенятие» человеческих качеств друг друга. Важно отметить, что и мигранты, и представители принимающего общества в Липецкой области продемонстрировали открытость своих культур, в первую очередь, для заимствования человеческих качеств. 32,5% респондентов из числа «коренного» населения Липецкой области назвали человеческие качества главной ценностью других культур. 41% опрошенных среди мигрантов готовы заимствовать человеческие качества россиян (рис. 7).

Культурно-событийное пространство региона во многом способствует созданию среды повседневного общения мигрантов и «коренного» населения, поэтому особый акцент в исследовании был сделан на отношении респондентов к принятию праздников других культур. Среди мигрантов доминирует открытое и заинтересованное отношение к местным праздникам (рис. 9). 59% респондентов среди мигрантов указали, что принимают и отмечают местные праздники, 26% отнеслись нейтрально, 10% указали, что принимают местные праздники, но не празднуют их. Лишь 5% опрошенных не принимают местных праздников.

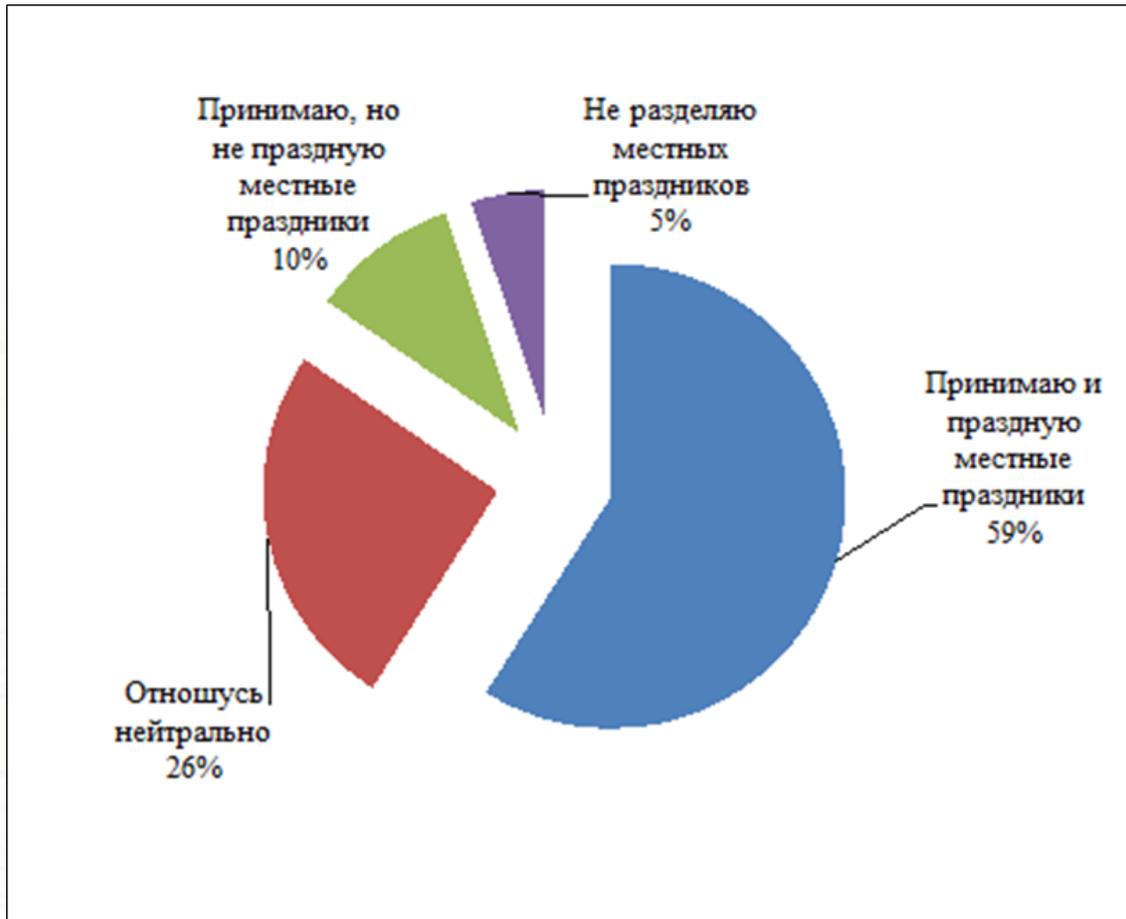


Рисунок № 9. Отношение к местным праздникам (М)

Подобный вопрос также фигурировал в анкетном исследовании для представителей «коренного» населения (рис. 10). Однако важно отметить, что речь шла, по большей части, о заимствовании праздников из западной культуры. Отчасти по причине сложных взаимоотношений российской и западной культур и общих консервативных настроений жителей российской провинции, 62,8% опрошенных не принимают праздники других культур. 27,5% респондентов принимают, но только самые популярные (Хэллоуин, День св. Валентина). При этом большинство опрошенных липчан (54,3%) заявили о том, что используют достижения других культур в кулинарии.

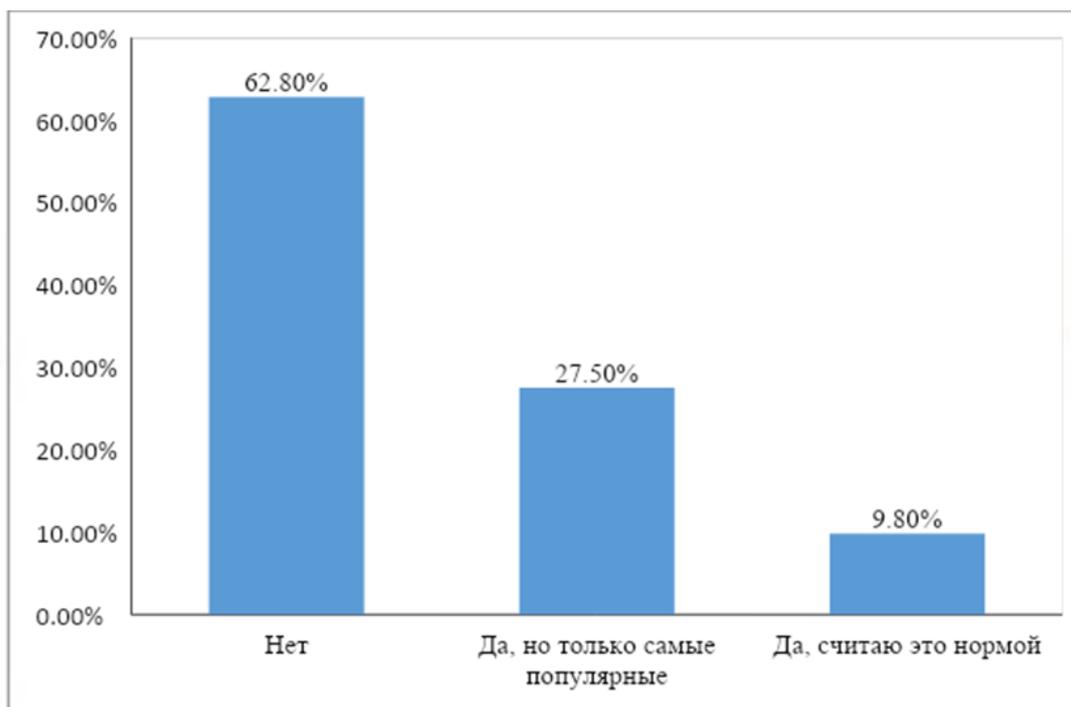


Рисунок № 10. «Считаете ли Вы правильным отмечать праздники других культур?» (ПО)

Характеризуя в целом поведенческий аспект культурной диффузии, можно отметить доминирующую роль личных качеств человека среди всех повседневных взаимодействий. Кроме того, мигранты в целом принимают личные качества людей, сформировавшиеся в российской культуре, а также местные праздники. Определённые сложности существуют в принятии праздников других культур со стороны принимающего общества.

ВЫВОДЫ

Таким образом, обобщая всё вышеизложенное, можно сделать вывод, что в сфере взаимодействия мигрантов и принимающего общества культурная память тех и других может выступать конфликтогенным фактором в долгосрочной перспективе. Порождаемая миграционными потоками ситуация возникновения всё новых локальных «фронтиров», в том числе на территории этнически русских регионов, побуждает и академическое сообщество, и государственные органы к очерчиванию концептуальных контуров будущей российской культурной памяти, в процессе чего и мигрантам, и принимающему обществу предстоит пройти «мнемоническую адаптацию».

Главные проблемные узлы в мнемонической адаптации мигрантов связаны с господствующими и у тех, и у других этноцентристски-

ми представлениями о собственной истории, что в ситуации Липецкой области накладывается, среди прочего, на общую ригидность сознания липчан, особенно старшей возрастной группы. Тем не менее, широкие возможности для продуктивной культурной диффузии даёт определённый консенсус вокруг использования русского языка как средства межкультурного общения, нейтральное отношение мигрантов к таким конфликтогенам, как религия и политика, активное повседневное взаимодействие и принятие человеческих качеств россиян.

Принимающее общество в лице «коренных жителей» Липецкой области демонстрирует более высокую степень закрытости по отношению к культуре и отдельным практикам мигрантов. И, если липчане демонстрируют терпимое «принятие» чужого культурного присутствия, то «перенимать» его они пока что не готовы. Усилия по взаимной мнемонической адаптации мигрантов и принимающего общества, как видится, должны быть сосредоточены вокруг создания особой культуры соседства как среды бесконфликтных повседневных взаимодействий.

БЛАГОДАРНОСТИ

Статья выполнена при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках гранта № 17-78-20149 «Культурная память России в ситуации глобальных миграционных вызовов: конфликты репрезентаций, риски забвения, стратегии трансформации».

Список литературы

- Fortier, A. M. (2000). *Migrant belongings: memory, space, identity*. Oxford: Berg.
- Palmberger, M. & Tošić, J. (2016). *Memories on the move: experiencing mobility, rethinking the past*. London: Palgrave Macmillan Doi: 10.1057/978-1-137-57549-4
- Shiller N.G., Basch L. & Blanc-Szanton C. (1992). Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration *Annals of the New York Academy of Sciences*, (645), 1-24. Doi: 10.1111/j.1749-6632.1992.tb33484.x
- Абашин, С.Н. (2012). Среднеазиатская миграция: практики, локальные сообщества. *Этнографическое обозрение*, (4), 3-13.
- Администрация Липецкой области (2020). *Государственные программы Липецкой области. Реализация внутренней политики Липецкой области*. Получено из: https://www.admlip.ru/doc/app/bus/prog/2020_10_uvp.docx



- Андреев, А. А., Ахматшин, А. В., Годунова, Е. А., Малахиева, О. М., Наледин, И. И., Химчук, С. А. & Юсупов, И. И. (2019). Особенности развития транснациональной, национальной и локальной категорий самоидентификации мигрантов из Средней Азии (на примере Санкт-Петербурга). *Вопросы этнополитики*, (1), 83-112. Doi: 10.28995/2658-7041-2019-1-83-112
- Аникин, Д. А. (2011). *Топосы социальной памяти в обществе риска*. Саратов: Издательство Саратовского государственного университета.
- Басалаева, И. П. (2012). Фронтир как место в пространственном анализе социальной динамики. *Вестник КемГУКИ*, (18), 208-214.
- Глущенко, Г. И. (2005). Транснационализм мигрантов и перспективы глобального развития. *Мировая экономика и международные отношения*, (12), 50-57.
- Дмитриев, А. В. & Воронов, В. В. (2017) *Адаптация и интеграция полиэтнического пространства регионов России: проблемы, рекомендации*. Москва: Новый Хронограф
- Замятина, Н. Ю. (2007). Норильск – город фронта. *Вестник Евразии*, 1(35), 165-190.
- Зевелёв, И. А. (2014). Границы русского мира. *Россия в глобальной политике*, (2), 34-46.
- Линченко, А. А. & Батищев Р. Ю. (2019). Культурная память России в ситуации миграционных вызовов: актуальность философии культуры, *Философия и культура*, (5), 1-18. Doi: 10.7256/2454-0757.2019.5.29675
- Линченко, А. А. & Благинин, В. С. (2019). «Мне моя жизнь дорога как память»: мнемоническая адаптация мигрантов в России. В А. В. Овчинников (ред.) *«Прошлое»: теория и практика (де)конструирования в научном и политическом дискурсах: Материалы Всероссийской с международным участием научно-практической конференции, Казань, 22–23 ноября 2019 г.* (стр. 382-399). Казань: Издательство «Познание» Казанского инновационного университета
- Малахов, В. С. (2014). *Культурные различия и политические границы в эпоху глобальных миграций* Москва: Новое литературное обозрение
- Морозова, Е. В., Мирошниченко, И. В. & Рябченко, Н. А. (2016). Фронтир сетевого общества. *Мировая экономика и международные отношения*, (2), 83-97.
- Мукомель, В. И. (2018). Трудовые мигранты в России: проблемы интеграции и идентичности. В *Миграционные процессы и их влия-*

ние на демографическое и социально-экономическое развитие Дальнего Востока: Сборник трудов II Международной научно-практической конференции. 4–5 июня 2018 г. Владивосток (стр. 238–243). Владивосток: Издательство Дальневосточного федерального университета.

- Нестерова, А. А. & Сулова, Т. Ф. (2015). *Конструктивистский и социально-психологический подходы к изучению факторов жизнеспособности и адаптации мигрантов*. Москва: Издательско-торговая корпорация «Дашков и К°»
- Павлова, С. А., Павлов, И. Е. & Верещагина В. И. (2017). Социальная политика и демографическая ситуация в Липецкой области. *Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология*, (4), 107-125 Doi: 10.24290/1029-3736-2017-23-4-107-125
- Попков, В. Д. (2016). *Покидая пределы этничности. Постсоветская эмиграция в Германии*. Франкфурт-на-Майне: «Посев»
- Татарко, А. Н. & Родионов Г. Я. (2017). Взаимосвязь доверия и аккультурационных ожиданий принимающего населения. *Психология. Журнал Высшей школы экономики*, (3), 519-535. Doi: [10.17323/1813-8918-2017-3-519-535](https://doi.org/10.17323/1813-8918-2017-3-519-535)
- Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Липецкой области (2020). *Миграционный прирост (убыль) населения Липецкой области*. Получено из: <https://lipstat.gks.ru/storage/mediabank/Миграционный%20прирост%20населения%20Липецкой%20области.pdf>
- Тишков, В.А. (2007). Русский мир: смысл и стратегии. *Стратегия России*, (7), 5-15.
- Управление внутренней политики Липецкой области (2020). *Реестр национальных организаций Липецкой области*. Получено из: <https://nko48.ru/reestr-naczionalnyh-organizaczij-lipeczkoj-oblasti/>
- Щедровицкий, П.Г. (28.06.2006). Русский мир и Транснациональное русское. *Центр гуманитарных технологий*. Получено из: <https://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2006/2508>



References

- Abashin, S. N. (2012). Central Asian migration: practices, local communities. *Ethnographic review*, (4), 3-13. (in Russian)
- Administration of the Lipetsk region (2020) *State programs of the Lipetsk region. The realization of the internal policy of the Lipetsk region*. Retrieved from: https://www.admlip.ru/doc/app/bus/prog/2020_10_uvp.docx (in Russian)
- Andreev, A. A., Akhmatshin, A.V., Godunova, E. A., Malakhieva, O. M., Naledin, I. I., Himchuk, S. A. & Yusupov, I. I. (2019). Features of development of transnational, national and local categories of self-identification of migrants from Central Asia (on the example of St. Petersburg). *The issues of Ethnopolitics*, (1), 83-112. Doi: 10.28995/2658-7041-2019-1-83-112 (in Russian)
- Anikin, D. A. (2011) *Toposes of social memory in a risk society*. Saratov: Saratov State University Press. (in Russian)
- Basalaeva, I. P. (2012). Frontier as a place in the spatial analysis of social dynamics. *Bulletin Of KemGUKI*, 18, 208-214. (in Russian)
- Department of internal policy of the Lipetsk region (2020) *Register of national organizations of the Lipetsk region*. Retrieved from: <https://nko48.ru/reestr-naczionalnyh-organizaczij-lipeczkoj-oblasti/> (in Russian)
- Dmitriev, A.V. & Voronov, V. V. (2017). *Adaptation and integration of the multi-ethnic space of Russian regions: problems, recommendations*. Moscow: Novyj Khronograf (in Russian)
- Fortier, A.M. (2000). *Migrant belongings: memory, space, identity*. Oxford: Berg.
- Glushchenko, G. I. (2005). Transnationalism of migrants and prospects for global development. *Global economy and international relations*, (12), 50-57. (in Russian)
- Linchenko, A. A. & Batishchev, R. Yu. (2019). Cultural memory of Russia in the situation of migration challenges: relevance of the philosophy of culture, *Philosophy and culture*, (5), 1-18. Retrieved from: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=29675
Doi:10.7256/2454-0757.2019.5.29675 (in Russian)
- Linchenko, A. A. & Blaginin, V. S. (2019). "My life is dear for me as a memory": mnemonic adaptation of migrants in Russia. In A.V. Ovchinnikov (ed.) *The "Past": the theory and the practices of (de)construction in scientific and political discourses: Materials of the Russian scientific and practical conference with international*

- participation, Kazan, November, 22-23, 2019 (pp. 382-399). Kazan: Kazan Innovative University Pres. "Poznanie" (in Russian)
- Malakhov, V. S. (2014). *Cultural differences and political boundaries in the era of global migration* Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie (in Russian)
- Morozova, E. V., Miroshnichenko, I. V. & Ryabchenko, N. A. (2016). Frontier network society. *Global economy and international relations*, (2), 83-97. (in Russian)
- Mukomel, V. I. (2018). Labor migrants in Russia: problems of integration and identity. In *Migration processes and their impact on the demographic and socio-economic development of the Far East: The materials of the II International scientific and practical conference*. 2018, June, 4-5 Vladivostok (pp. 238-243). Vladivostok: Far Eastern Federal University Press. (in Russian)
- Nesterova, A. A. & Suslova, T. F. (2015). *Constructivist and socio-psychological approaches to study of the factors of viability and adaptation of migrants*. Moscow: Publishing and trading Corporation "Dashkov i K"
- Palmberger, M. & Tošić, J. (2016). *Memories on the move: experiencing mobility, rethinking the past*. London: Palgrave Macmillan Doi: 10.1057/978-1-137-57549-4
- Pavlova, S. A., Pavlov, I. E. & Vereshchagina V. I. (2017). Social policy and demographic situation in the Lipetsk region. *Bulletin of Moscow University. Series 18. Sociology and political science*, (4), 107-125 Doi: 10.24290/1029-3736-2017-23-4-107-125 (in Russian)
- Popkov, V. D. (2016)/ *Leaving the boundaries of ethnicity. Post-Soviet emigration in Germany*. Frankfurt: "Posev" (in Russian)
- Shchedrovitsky, P. G. (28.06.2006). The Russian world and the Transnational Russian. *Center of humanitarian technologies*. Retrieved from: <https://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2006/2508> (in Russian)
- Shiller N. G., Basch L. & Blanc-Szanton C. (1992). Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration *Annals of the New York Academy of Sciences*, (645), 1-24. Doi: 10.1111/j.1749-6632.1992.tb33484.x
- Tatarko, A. N. & Rodionov, G. Ya. (2017) Social and Psychological Capital and Acculturation Expectations of the Host Population. *Psychology. Journal of the Higher School of Economics*, (3), 519-535.
- Territorial department of the Federal state statistics service for the Lipetsk region (2020) *Migration growth (decline) of the population of the Lipetsk region*. Retrieved from:



<https://lipstat.gks.ru/storage/mediabank/Миграционный%20прирост%20населения%20Липецкой%20области.pdf> (in Russian)

Tishkov, V.A. (2007). The Russian world: essence and strategies. *Strategy of Russia*, (7), 5-15.

Zamyatina, N.Y. (2007). Norilsk is a frontier city. *Bulletin Of Eurasia*, 1(35), 165-190. (in Russian)

Zevelev, I. A. (2014). Borders of the Russian world. *Russia in global affairs*, (2), 34-46. (in Russian)

MECHANISMS FOR THE TRANSFER OF THE MUSLIM'S RELIGIOUS MEMORY OF THE "MESKHETIAN TURKS" ON THE TERRITORY OF THE CENTRAL CHERNOZEM REGION OF THE XX-XXI CENTURIES

Tatyana Yu. Pokrovskaya (a)

(a) Moscow State Linguistic University, The Maurice Thorez Institute of Foreign Languages.
 Moscow, Russia. E-mail: [tatiana.pokrovskaya\[at\]gmail.com](mailto:tatiana.pokrovskaya[at]gmail.com)

Abstract

The article discusses the specifics of preserving the identity of the ethnic group “Meskhetian Turks” who received “their own” collective trauma in the framework of the General social upheavals of the XX century and during the periods of two forced migrations. Based on in-depth interviews with three generations of ethnic representatives, the author analyzes the religious memory of the "Meskhetian Turks", who have been living in the Belgorod region since the beginning of the 1990s, and whose population traditionally professes Orthodoxy. The purpose of this work is to identify and define the principles of religious memory as an independent type, its principles and functions on the example of the religious system of Islam. Studying the mechanisms and forms of religious memory, we can note that this type of memory is an independent phenomenon. Religious memory is a way of preserving and transmitting religious consciousness and religious behavior, using action and religious language in its Arsenal. Religion and religious memory, in particular, within the framework of long-term negative events that occurred with the "Meskhetian Turks", is an active tool for both studying the trauma and preserving the uniqueness of the ethnic group, while helping to determine the identity of the people, as well as forming the religious outlook of a certain religious community from generation to generation. The materials and results of this research could be interesting to specialists in religious studies, philosophy, sociology and history.

Keywords

religion; religious memory; identity; memory; Christianity; collective memory; social memory; Orthodoxy; Islam



This work is licensed under a [Creative Commons «Attribution» 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



МЕХАНИЗМЫ ПЕРЕДАЧИ РЕЛИГИОЗНОЙ ПАМЯТИ В РАМКАХ ЭТНОСА «ТУРКИ-МЕСХЕТИНЦЫ» НА ТЕРРИТОРИИ ЧЕРНОЗЕМЬЯ КОНЦА XX ВЕКА – НАЧАЛА XXI ВЕКА

Покровская Татьяна Юрьевна (а)

(а) Московский государственный лингвистический университет, ИНЯЗ им. Мориса Тореза.
Москва, Россия. E-mail: [tatiana.pokrovskaya\[at\]gmail.com](mailto:tatiana.pokrovskaya[at]gmail.com)

Аннотация

В данном материале рассматривается специфика сохранения идентичности этноса «турки-месхетинцы», получившего помимо общих социальных потрясений XX века «собственную» коллективную травму в периоды двух насильственных переселений. На основе глубинных интервью трех поколений представителей этноса анализируется религиозная память народности «турки-месхетинцы», проживающей с начала 1990х годов на территории Белгородской области, население которой традиционно в своей общей массе исповедует православие. Целью настоящей работы является выявление и определение принципов религиозной памяти как самостоятельного вида, ее принципов и функций на примере религиозной системы ислама. Исследуя механизмы и формы религиозной памяти можно отметить, что данный вид памяти представляет собой самостоятельный феномен. Религиозная память является способом сохранения и передачи религиозного сознания и религиозного поведения, используя в своем арсенале действие и религиозный язык. Религия и религиозная память в частности в рамках длительных негативных событий, произошедших с турками-месхетинцами является активным инструментом как проработки травмы, так и способом сохранения уникальности этноса, при этом помогая определению идентичности народа, а также формируя религиозное мировоззрение определенного религиозного сообщества из поколения в поколение. Материалы и выводы данной работы могут быть интересны для специалистов по религиоведению, философии, социологии, истории.

Ключевые слова

религия; религиозная память; идентичность; память; христианство; коллективная память; социальная память; православие; ислам



Это произведение доступно по [лицензии Creative Commons «Attribution» \(«Атрибуция»\) 4.0 Всемирная](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

ВВЕДЕНИЕ

Феномен памяти и социальной памяти в частности изучался в трудах достаточно большого количества ученых еще со времен Аристотеля и Платона. Понятие памяти Аристотель относил к индивидуальной памяти, которая является «совместным действием души и тела»,

«ведь память... есть не само знание или ощущение, возвращающееся к нам в результате припоминания, а определенное свойство или состояние упомянутого знания или ощущения, приобретаемое по прошествии времени» (Месяц, 2004).

При этом Аристотель говорил о том, что предметом памяти является прошлое. Христианские же мыслители в своих работах указывали будущее, как направление памяти, в котором

«...смещается понятие настоящего и будущего, а прошлое так же актуально, как и настоящее, поскольку то, что дано в Откровении, уже есть некая память будущего» (Дьяченко, 2018, стр. 19).

Более современные ученые, например, М. Хальбвакс, определяет память, как

«непрерывный ход мыслей, и она сохраняет то, что еще живет и способно жить в сознании той группы, которая его поддерживает» (Хальбвакс, 2005, стр. 8).

Впоследствии Алейда Ассман уточняла, что

«посредством памяти нация удостоверяется в собственной истории... Прошлое является не только объектом изучения, который можно положить в архив; вкупе с опытом, воспоминаниями, чувствами и различными элементами идентичности прошлое тесно связано с настоящим и будущим...» (Ассман, 2016, стр. 28-29).

Так или иначе в своих работах ряд ученых обращались к социальной группе, которая имеет общие память и воспоминания, возможность мыслить и транслировать события прошлого.

К изучению социальной памяти в разное время обращались Д. Локк, Э. Дюркгейм, А. Шюц, П. Рикер, П. Бергер, М. Хальбвакс, Ян и Алейда Ассман и другие, также как и ряд российских ученых.



«Традиционные подходы к социальной памяти... сосредотачивали свое внимание на отдельных социальных группах, либо на обществе в целом, утверждая определенную гомогенность социальной памяти, ее возможность делать людей равными путем приобщая к общему запасу исторических и социальных знаний» (Аникин, 2008).

Хотя основоположником термина «социальная память» является Морис Хальбвакс, но ранее Э. Дюркгейм исследовал понятия «пространства» и «пространственного представления» как «первичного согласования данных чувственного опыта», в котором возможно различное размещение вещей. Для Дюркгейма пространство не пустая среда (в чем, напротив, был уверен Конт), а возможность расположения состояния сознания во времени и с разных сторон, и в соответствии с определенными датами. Понятие пространства и представлений для Дюркгейма – возможность сформировать и сохранить определённые воспоминания в памяти.

«Коллективные представления – продукт масштабного сотрудничества, разворачивающегося не только в пространстве, но и во времени» (Дюркгейм, 2018, стр. 50).

Развивая концепцию Дюркгейма и изучая социальную память, Хальбвакс ограничивает ее социальными и культурными рамками и рассматривает ее как социально обусловленное явление (Хальбвакс, 2007). Он также отмечал, что

«... память невозможна вне рамок, которыми живущие в обществе люди пользуются для фиксации и нахождения своих воспоминаний» (Хальбвакс, 2007, с. 115).

«От каждой поры нашего прошлого у нас остаются некоторые воспоминания, мы все время воспроизводим их, и через них, в результате какой-то непрерывной филиации, поддерживается чувство нашей идентичности. Но именно потому, что это повторения, что в разные периоды нашей жизни они включаются в совершенно разные системы понятий...» (Хальбвакс, 2007).

Для Хальбвакса рамки формируются пространством, временем, местом и социумом.

«Иными словами, рамки образуют более или менее плотную сетку, смотря по тому, близко или далеко мы отступаем от настоящего момента» (Хальбвакс, 2007, стр. 168).

Говоря о религиозной памяти, ученый полагал, что «религия определяется через особый вид памяти» (Хальбвакс, 2007).

Если мы имеем ввиду классическую религиозность, мы говорим о религиозном сознании и религиозном поведении, как комплексе религиозных практик, при этом основываясь на выводах Панченко А. А., что «религиозность представляет собой особую форму мышления и мировоззрения» (Панченко, 1998, стр. 8).

По словам Поля Рикера, XX век особенно отягощен памятью насилия и страдания, и этот опыт трудно выразить адекватным образом.

«Мы можем говорить о верной, справедливой памяти, потому что коллективная память – это память о моральной обязанности осуществлять справедливость или допускать ее воплощение. Совершая хорошие или плохие поступки, человек является не просто индивидом, испытывающим давление обстоятельств, но мыслящим субъектом, который, сталкиваясь с препятствием, созидает собственную идентичность» (Рикер, 2004).

Исследуя проблематику сохранения идентичности, ученые часто обращаются к памяти, при этом апеллируют только к культурной, коллективной и социальной видам памяти. Групповая идентичность основана на памяти, и группа может сохранять воспоминания о прошлом только с помощью памяти (Ассман, 2004). Например, интересный подход к социальной идентичности описывает С.Е. Эрлих, отмечая, что первичная социализация закладывается человеку в раннем детстве его семьей и ближайшим окружением,

«... первичная социализация представляет собой гораздо большее, чем просто когнитивное обучение... обстоятельства, в которой она происходит, сопряжены с большой эмоциональной нагрузкой. И есть достаточные основания считать, что без такой эмоциональной привязанности к значимым другим процесс обучения был бы весьма затруднителен, если вообще возможен. Ребенок принимает роли и установки значимых других, то есть интернализирует их и делает их своими собственными. Благодаря этой идентификации со значимыми другими ребенок оказывается в состоянии идентифицировать себя, приобретая субъективно понятную и благовидную идентичность» (Эрлих, 2016, стр. 214-215).

МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Турки-месхетинцы (тур. Ahıska Türkleri) – этнические турки, исторически проживавшие на территории Месхетии – области на юго-западе Грузии. В течение XX века данный этнос пострадал в рамках двух насильственных переселений. В 1944 году по постановлению



ГКО СССР № 6279 от 31 июля 1944 года (в период сталинских депортаций малых народов Кавказа в Среднюю Азию) были переселены в Казахстан, Киргизию и Узбекистан. В 1989 году турки-месхетинцы, проживавшие в Ферганской долине Узбекистана, вследствие этических погромов были переселены в соседние страны Средней Азии, а также в Россию и на территорию Украины.

В рамках постановления ВЦИК от 08.04.1929 года деятельность религиозных объединений «для удовлетворения религиозных потребностей верующих» была строго регламентирована, и данные запреты касались не только православных, но и мусульман в течение почти всего XX века. Предварительный анализ глубинных интервью, приведенных в данной статье, может помочь приблизиться к пониманию особенностей сохранения религиозного сознания и религиозного поведения турок-месхетинцев в XX и начале XXI веков, проживающих на территории Белгородской области. Выборка респондентов основана на принадлежности к национальности (турок-месхетинец) и территории их настоящего проживания, и принадлежности к классу крестьянства. В течение XX века в насильственных переселениях участвовали, как минимум, пять поколений этноса. В данном исследовании принимали участие свидетели как первого переселения 1944 года, так и переселений 1990х годов. Всего в опросе приняли участие 55 человек из 8 сел современной Белгородской области 1934-1989 годов рождения. С согласия участников велась аудиозапись разговора. Период проведения исследования охватил временной отрезок с мая 2017 г. по сентябрь 2017 г. включительно (Покровская, 2017, полевые материалы автора).

РЕЗУЛЬТАТЫ

Белгородская область исторически отличалась высокой религиозностью русского православного населения. До революции 1917 года Курская Губерния, будучи в основном аграрной территорией, насчитывала 1250 действующих церквей и очень много монастырей как мужских, так и женских (ГАКО, ф. 5027, оп. 2, д. 5, л. 14). В период XX века в рамках запрета на религиозные практики и разрушения православных храмов крестьяне данных областей оставались высоко-религиозным православным сообществом, которое не только сохранило религиозные традиции и ценности, но и активно передавало их последующим поколениям (Покровская, 2017), что в настоящее время подтверждается одним из территориальных брендов Черноземья – «Святое Белогорье». Рассматривая травматический опыт турок-месхетинцев, мы можем говорить не только о культурной, но и о кол-

лективной травме. Мигрант является потенциальным носителем культурной травмы, потому что обладает определенным социальным опытом, не соответствующим той ситуации, в которой он в данный момент находится (Аникин & Головашина, 2017).

«Коллективная травма – это комплекс психологических ощущений, возникающий у очевидцев или участников определенного трагического события и являющийся общим, но при этом в полной мере не передаваемым опытом не просто выживания, но и последующего переживания данной ситуации» (Аникин & Головашина, 2017).

Длительный процесс травматизации, общее прошлое нескольких поколений турок-месхетинцев, рожденных в XX веке, обуславливает крепкую и длительную связь между представителями различных поколений данного этноса. Будучи невольными «кочевниками» XX века, турки-месхетинцы, проживающие и сегодня на территории Белгородской области, берегут и сохраняют собственную идентичность.

«Языковая общность и обусловленное близостью религиозных представлений сходство ритуальной регламентации жизни представляют собой чрезвычайно мощные и действенные элементы ощущения этнической близости, особенно потому, что понимание смысла действий другого есть первейшая предпосылка существования общности» (Вебер, 1972).

Активное использование «родного» турецкого языка в домашнем обиходе, отнесение себя к национальности «турок» (все респонденты, несмотря на год и место рождения называют себя турками), и, конечно, принадлежность к определённой конфессии позволяет представителям этноса дифференцировать себя от окружающих жителей области.

Этнос реконструирует в рамках узкого социума определённое мышление, поведение, традиции и обряды предков, в том числе и религиозные. Религиозное сознание, так или иначе, формируется еще в детском возрасте под воздействием примера членов семьи и ближайшего окружения путем приобщения к социальным практикам религиозного характера, а также принятием религиозного поведения и опыта близких. При этом нужно учитывать, что религиозное сознание также может формироваться и вследствие пережитой травмы.

«Когда речь идет о распаде традиционных ценностей (любви, морали, правды, истине и др.), когда человек предоставлен самому себе, он ищет утешения в религии, веря, что «высшие силы» смогут помочь. Будучи в сложных ситуациях предоставленными сами себе, не надеясь и не ожидая помощи,



человек опирается на веру или свою религию. Это индивидуальное внутренняя вера в абсолютную и мистическую силу...» (Вакрас, 2012).

При этом можно говорить, что религиозное сознание не является статичным. В разное время и при разных обстоятельствах человек может либо обращаться к высшим силам, либо на время «забыть о Боге» и даже при совершении «по памяти» изначально религиозных действий не вкладывать в них религиозный смысл. В случае с турками-месхетинцами – этнос в нескольких поколениях глубоко травмирован не только насильственными переселениями и социальными потрясениями в XX веке, но также необходимостью сохранения собственной идентичности. Религия в данном случае является активным инструментом как проработки травмы, так и способом сохранения уникальности этноса.

Женщина, 1952 г.р. - «Я родилась в Узбекистане, в Фергане. А мои родители до 1944 года жили рядом с Батуми. И после того, как наши родители оттуда вышли, в декабре 1944 года, 40 дней ехали они. А потом мы переселялись, наши люди помогли нам. У нас ни копейки не было, когда из Баку, из Азербайджана сюда переехали... Восемь человек, шесть детей было и двое нас. Восемь человек в одной комнате жили. Помогли люди, дали нам деньги, хату купили...»

Мужчина, 1953 г.р. - «Мы в Белгородскую область в 1989 году приехали, было мне тогда 35 лет. Мы вообще сначала в Краснодар поехали, но в Краснодаре нас не принимали. Большинство отцов из Средней Азии туда поехали. Там прописку им делали, а потом сказали, что вот, вам дали шесть областей Черноземья, езжайте туда. Пришлось сюда приехать. Тогда осень уже почти была. Мы в сентябре сюда приехали, а уехали в мае-июне месяце из Средней Азии. Пока туда-сюда – прошло время. Тут поселились. Соседи русские нам помогли. Кто семенами, дали семена картошки на посев. Остальные семена продаются в магазине, купили сами...».

Если мы говорим о классической религиозности, которая разделяется на наличие религиозного сознания и религиозного поведения (Вакрас, 2012), можно отметить, что турки-месхетинцы из поколения в поколение передают традиционные религиозные ценности ислама потомкам.

При расселении на территории Белгородской области в 90 годах XX века турок-месхетинцев расселяли небольшими группами по несколько семей, поэтому на данный момент народность проживает

также относительно обособленно от христиан, хотя и вместе с православными соседями (прим. автора). При этом турки-месхитинцы, сохраняя свою религиозную принадлежность, стараются уважительно относиться к религиозным практикам православных соседей.

Мужчина, 1953 г.р. - *«Вот когда мы жили в другом селе в Белгородской области, там русские соседи нашим детям крашеные яйца давали, куличами на Пасху угощали. А мы сами тоже покупали куличи детям. Детям хочется. Покупают. Каждому своя религия, а мы уважаем. С праздником «Христос Воскресе», говорим на Пасху православным соседям. Хоть и нельзя так говорить по нашей религии, но мы говорим все равно. Живем в этом государстве, значит, должны соблюдать все законы».*

Турки-месхитинцы, проживая на исторически православной территории, в узком социуме семья\деревня берегут свою религию, несмотря на малочисленность представителей своей национальности и подавляющее число православных жителей территории.

Женщина, 1952 г.р. - *«Религия у нас из поколения в поколение идет».*

Мужчина, 1953 г.р. - *«Меня родители религиозным правилам учили. Родителей родители учили. Так у нас заведено...»*

В рамках запрета на религиозные практики, отсутствия общих мест и предметов поклонения, а также наличия подавляющего числа населения, исповедующего иную религию, для сохранения «собственной» религии очень важен институт семьи. Регулярные религиозные практики представители данного этноса совершаются либо в кругу своей семьи, либо коллективно в более широком социуме – несколько семей/представителей семей в деревне. Традиции ислама у турок-месхитинцев транслируются как в сфере особого религиозного мировоззрения (читать Аллаха, сохранять пищевые запреты, почитать старших, не лгать, не сплетничать, почитать предков и т.д.), так и в религиозном поведении: это регулярное чтение молитв, в особенности в пятницу; соблюдение постов; регулярное посещение мечети\молельного дома; совершение определенных религиозных действий при наречении имени, строительстве дома, свадьбах, похоронах и др. Действие не только бережет религиозное поведение, но и передает его последующим поколениям. Так же важно отметить сохране-



ние общиной родного языка. Турки-месхитинцы чаще используют родной турецкий язык в домашнем обиходе, нежели русский, хотя русским владеют достаточно хорошо.

Мужчина, 1964 г.р. - *«У нас дети есть между собой на русском разговаривают. В садик ходят, там они с утра до вечера разговаривают на русском. И домой приходят, им уже легче разговаривать на русском. Мы дома заставляем разговаривать на турецком. Они знают и русский, и турецкий, но между собой им легче уже на русском разговаривать. Я, когда в школе сам учился, на русском, конечно, разговаривал, а уже когда встречались со своими и дома на турецком разговаривали».*

Мужчина, 1989 г.р. - *«Русский уже почти как родной для нас. Но дома по-русски не разговариваем. Привыкли на своем языке, и дети совсем маленькие даже не знают еще русского языка. В школу дети пойдут, там и научатся. Есть семьи турок-месхетинцев, которые дома на русском разговаривают. Но мы – нет».*

Праздники являются также частью религиозной социализации. На празднование свадьбы, праздника обрезания или на похороны приглашаются все представители данной национальности из близлежащих деревень.

Мужчина, 1953 г.р. - *«В течение Рамазана, эти 30 дней, каждый вечер дают ужин на всех, кто захочет, хотя почти все тут у нас в деревне к себе приглашают. Например, когда первая звезда появляется, идем ужинать, сегодня я всех приглашаю в свой дом, завтра отец в его дом, послезавтра сосед. Вот так этот месяц проводим, по очереди. Записываешься у муллы, вот я сегодня, а тот завтра. И он помечает, и люди знают. Сегодня к нему пошли вечером, завтра к тому пошли. И целый месяц совместно теравих-намаз делаем».*

В течение праздника представители этноса максимально стараются сохранить традиции предков, в том числе и религиозные. Например, турки-месхитинцы празднуют создание новой семьи в первую очередь в доме невесты и позже уже организуют праздник в доме жениха. При входе в дом жениха невеста совершает определённые действия, направленные на длительное сохранение счастья в браке. На праздниках представители этноса, не имеющие семьи, выбирают себе будущую супругу\супруга для последующего создания семьи.

При этом невесту часто выбирает не сам будущий жених, а его семья с последующим предложением варианта мужчине.

Мужчина, 1953 г.р. - *«У нас и до пятисот человек на свадьбе собирается. 300-350 человек – это на «слабой» свадьбе. А в среднем 350-400 человек».*

Мужчина, 1963 г.р. - *«У нас женщины стараются до 20 лет, даже до 18 замуж выходить. Но сейчас те, которые учатся, то до 20 лет. У нас принято, если ей за 20 лет, а она не замужем, то что-то у нее не то, если она до сих пор не вышла замуж. Это из древности осталось. Сейчас не так уже строго, но все равно стараются до 20 лет наши девчата замуж выходить. Раньше вообще в 16 лет выходили, но сейчас чуть-чуть дали им времени. Раньше выбор невесты на 99% – это был выбор родителей, сейчас зависит от родителей процентов на 60-70. Мнение невесты тоже учитывается, естественно. У нас говорят, выбирая дочь, выбираешь мать. Если мать нормальная, то и дочь будет по таким же принципам жить и хозяйство вести».*

При этом респонденты мужского пола часто подчеркивают роль женщины как главного элемента счастливой семьи.

Мужчина, 1963 г.р. - *«В семье женщина важна. Дети слушаются в первую очередь мать. Мужчина — добытчик, он, в основном, на работе, вечером приходит только, уставший. Дети с матерью. И где мать воспитана порядочно, в той семье и дети порядочные. И если отец будет поддерживать контроль, тогда семья получится идеальная. Я, допустим, сам очень многие молитвы не от отца знаю, на 99% от матери. Молитвам у нас учатся от матери».*

По словам респондентов, на свадьбы приглашаются также и православные соседи.

Мужчина, 1963 г.р. - *«У нас принято, если свадьбу играешь, соседей обязательно приглашать надо. Какой он религии бы ни был, но на свадьбы мы приглашаем».*

При этом все же присутствует негласное правило брать в жены\мужья представителей «своей» национальности. При межконфессиональных браках женщина чаще принимает ислам, нежели мужчина



на. Важно отметить также и гендерные различия, которые подчеркивает религия. Турки-месхетинцы сохраняют обычай раздельного празднования: присутствуют «женская» и «мужская» половины праздника. Мальчик остается на «женской» половине до 10 лет, после 10 лет переходит на «мужскую».

Так же традиционно этнос проводит и похороны.

Мужчина, 1958 г.р. - «На похороны человек 200-300 собираются. Стараемся в первые сутки хоронить. Бывает сын, скажем, в Краснодаре живет или брат, пока вызовут, должны ждать его, пока не придет и не увидит усопшего. А так должны человека быстро хоронить. Но так иногда не получается. Пока родственники километров за 300-400 приедут. Дети поплачут, надо поплакать немножко. У нас тут в области определенное кладбище для мусульман есть. Половина христианское для православных русских, другая половина – наша. Отдельно там нам выделили. Там и беседка есть. Бывают идут похороны, дождь идет, там сидят под навесом люди и читает мулла».

Групповое совершение религиозных действий поддерживает религиозность старшего поколения, а также формирует религиозное сознание и религиозное поведение младшего поколения. Например, чтение молитвы при приемах пищи, перед сном или при пробуждении: данным практикам этнос обучает своих детей с младенчества. Важно отметить, что, если православные религиозные практики на территории Белгородской области традиционно сохраняют женщины, то хранителями ислама этноса турки-месхетинцы в равной степени являются как мужчины, так и женщины. При этом авторитет старшего в роду мужчины остается непреклонным. Передача религиозных сознания и поведения явно носит межпоколенческий характер. Как и православные жители Черноземья (Покровская, 2017), представители старшего поколения турок-месхетинцев (дедушки и бабушки) часто более активно обучают своих внуков религиозным практикам, нежели родители.

Наличие определённого места для совершения коллективных религиозных действий, например, мечети или молельного дома, на территории проживания в ближайшей доступности не обуславливает снижение религиозного мышления и поведения. В настоящее время (2017 год, прим. автора) в Белгородской области официальный молельный дом находится только в г. Белгород, куда мусульманам, проживающим в отдалённых районах, добираться непросто, и все религиозные празднования проходят опять же в своей деревне. В одном из

районов представители данного этноса на собственные средства приобрели старое здание и организовали в нем молельный дом. Стоит отметить, что молельный дом организован одним из старейшин этноса, что подчеркивает не только сохранение религиозности старшим поколением, но и желание старшего поколения передать религию младшим поколениям.

Развивая теорию памяти Хальбвакса, можно говорить о религиозной памяти, которая, являясь способом сохранения и передачи религиозного сознания и религиозного поведения, использует действие и религиозный язык. Религиозная память организует и на регулярной основе повторяет прошлое в настоящем, транслируя религиозные практики и смыслы прошлого в настоящем. И здесь мы учитываем не только социальную память, которая подтверждает единство нации (Аникин, 2008), но и религиозную память, которая также определяет идентичность народа и передает особое религиозное мировоззрение и поведение определенного религиозного сообщества потомкам.

Религиозная память, несмотря на запреты властей на религиозные практики в течение длительного периода XX века, насильственные и вынужденные переселения, общие социальные потрясения XX века, разрозненность проживания целого этноса позволяет туркам-месхетинцам оставаться религиозным сообществом, которое сохраняет и активно передает ценности ислама последующим поколениям.

Список литературы

- Вакраћ, В. В. (2012). *Religioznost mladih u Crnoj Gori. Doctoral Dissertation*. Beograd.
- Аникин, Д. А. & Головашина, О. В. (2017). «Травмы культурной памяти: концептуальный анализ и методологические основания исследования». *Вестник Томского государственного университета*, (425), 78-84.
- Аникин, Д. А. (2008). *Пространство социальной памяти. PhD Thesis*. Саратов
- Ассман, А. (2016). *Новое недовольство мемориальной культурой*. М: Новое литературное обозрение.
- Ассман, Я. (2004). *Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности*. М.: Языки славянской культуры, (368), 95.
- Вебер, М. (2016). *Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии*. М: Изд. дом Высшей школы экономики.



Государственный архив Курской области (n. d.), Ф. 5027, Оп. 2, Д. 5, л. 14

Дьяченко, О.Н. (2018). *Риторика как философия богопознания. Аврелий Августин*. Курск: Издательство Курского гос. Ун-та.

Дюркгейм, Э. (2018). *Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии*. М.: Издательство Дело.

Месяц, С. В. (Trans.) (2004). Трактат Аристотеля «О памяти и припоминании». *Вопросы философии*, (7), 158-160.

Панченко, А. А. (1998). *Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России*. М: «Алетейя»

Покровская, Т. Ю. (2017). «Православная вера и религиозность крестьянства в сёлах Корочанского района Курской области в конце 20 – начале 30 гг. XX века». В *INTERNATIONAL Scientific Conference Religion in Contemporary Society (2017 ; Veliko Gradiste)*. Belgrade

Покровская, Т. Ю. (2017). «Религиозная память крестьянства Корочанского района Курской Области в 20-30 годах XX века». В *Историческая память и культурные символы национальной идентичности: Материалы международной научной конференции (Пятигорск, 18-20 октября 2017 г.)*. Ставрополь-Пятигорск: Изд-во СКФУ

Покровская, Т. Ю. (2017). *Полевые материалы автора*.

Рикёр, П. (2004). *Память, история, забвение*. М.: Издательство гуманитарной литературы.

Хальбвакс, М. (2005). *Коллективная и историческая память*. М: Неприкосновенный запас.

Хальбвакс, М. (2007). *Социальные рамки памяти*. М: Новое издательство.

Эрлих, С.Е. (2016). *Война мифов. Память о декабристах на рубеже тысячелетий*. М.: Нестор-История.

References

Anikin, D. A. & Golovashina, O. V. (2017). "Traumas of cultural memory: conceptual analysis and methodological foundations of research". *Bulletin of Tomsk state University*, (425), 78-84. (in Russian)

Assman, A. (2016). *New discontent with memorial culture*. М: New literary review. (in Russian)

Assman, Ya. (2004). *Cultural memory: Writing, memory of the past and political identity in the high cultures of antiquity*. М.: Languages of Slavic culture. (in Russian)

- Pokrovskaya, T. Yu. (2017). *Author's field materials*. (in Russian)
- Bakrač, V. B. (2012). *Religioznost mladih u Crnoj Gori. Doctoral Dissertation*. Beograd.
- Dyachenko, O. N. (2018). *Rhetoric as a philosophy of knowledge of God. Augustine Of Hippo*. Kursk: publishing house of the Kursk state. UN-TA. (in Russian)
- Durkheim, E. (2018). *Elementary forms of religious life: the totemic system in Australia*. M.: Publishing house "Case". (in Russian)
- Ehrlich, S. E. (2016). *War of myths. Memory of the Decembrists at the turn of the Millennium*. M.: Nestor-History. (in Russian)
- Halbwachs, M. (2005). *Collective and historical memory*. M: Inviolable reserve. (in Russian)
- Halbwachs, M. (2007). *Social frameworks of memory*. M: New publishing house. (in Russian)
- Mesyats, S. V. (Trans.) (2004). Aristotle Treatise "On Memory and Recollection". *Voprosy Filosofii*, (7), 158-160. (in Russian)
- Panchenko, A. A. (1998). *Research in the field of folk Orthodoxy. Village shrines of the North-West of Russia*. M: "Aletheia». (in Russian)
- Pokrovskaya, T. Yu. (2017). "Religious memory of the peasantry of the Korochansky district of the Kursk Region in the 20-30 years of the XX century". In *Historical memory and cultural symbols of national identity: Materials of the international scientific conference (Pyatigorsk, October 18-20, 2017)*. Stavropol-Pyatigorsk: NCFU Publishing house. (in Russian)
- Pokrovskaya, T. Yu. (2017). "Orthodox faith and religiosity of the peasantry in the villages of the Korochansky district of the Kursk region in the late 20s and early 30s. XX century". In *INTERNATIONAL Scientific Conference Religion in Contemporary Society (2017 ; Veliko Gradiste)*. Belgrad. (in Russian)
- Ricœur, P. (2004). *Memory, history, oblivion*. Moscow: publishing house of humanitarian literature. (in Russian)
- State archive of the Kursk region (n. d.), *F. 5027, Op. 2, D. 5, l. 14*. (in Russian)
- Weber, M. (2016). *Economy and society: essays in understanding sociology*. Moscow: Publishing house of the Higher school of Economics. (in Russian).



<https://jfs.today> & <http://frontierstudies.com>

По всем вопросам сотрудничества и публикации материалов обращаться по e-mail:

editorialboard.jsf@jfs.today or editorialboard.jsf@gmail.com

Телефон: +7 (988) 068-63-72



Это сетевое издание доступно по [лицензии Creative Commons «Attribution» \(«Атрибуция»\) 4.0 Всемирная](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Вёрстка: Гончаренко Юрий Дмитриевич

© 2016 Журнал Фронтирных Исследований. e-ISSN: 2500-0225

In case you have any questions about co-operation please write an e-mail the following address:

editorialboard.jsf@jfs.today or editorialboard.jsf@gmail.com

Phone: +7 (988) 068-63-72



This work is licensed under a [Creative Commons «Attribution» 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

Layout: Yuri Goncharenko.

© 2016 Journal of Frontier Studies. e-ISSN: 2500-0225