РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН

ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ

№2
МАРТ–АПРЕЛЬ 2021

Журнал основан в 1889 г.
Выходит 6 раз в год
Выходил под названиями: “Этнографическое обозрение” (1889–1916; 1992–н.в.); “Этнография” (1926–1930); “Советская этнография” (1931–1991).
Журнал издается под руководством
Отделения историко-филологических наук РАН

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

С.Н. Абашин (д.и.н., Европейский ун-т, Санкт-Петербург),
С.С. Алымов (к.и.н., ИЭА РАН, Москва), **С.А. Арутюнов** (чл.-корр. РАН, ИЭА РАН),
В.О. Бобровников (к.и.н., НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург),
М.Л. Бутовская (чл.-корр. РАН, ИЭА РАН, Москва),
М.В. Добровольская (д.и.н., Ин-т археологии РАН, Москва),
А.Л. Елфимов, зам. гл. ред. (Ph.D., к.и.н., ИЭА РАН),
С.А. Кан (Ph.D., Дартмутский колл., США), **П.С. Куприянов** (к.и.н., ИЭА РАН),
М.Ю. Мартынова (д.и.н., ИЭА РАН), **Д.В. Михель** (д.ф.н., РАНХиГС, Москва),
Е.В. Попова (к. полит. н., Томский гос. ун-т),
С.В. Соколовский, главный редактор (д.и.н., ИЭА РАН), **В.А. Тишков** (акад. РАН, ИЭА РАН),
В.В. Трепавлов (д.и.н., Ин-т российской истории РАН, Москва),
Е.Г. Трубина (д.ф.н., Уральский федеральный ун-т),
Е.И. Филиппова, зам. гл. ред. (д.и.н., ИЭА РАН), **Д.А. Функ** (д.и.н., ИЭА РАН),
Й.О. Хабек (д.ф.н., Гамбургский ун-т, Германия)

НАУЧНО-КОНСУЛЬТАТИВНЫЙ СОВЕТ

Ю.Е. Березкин (Кунсткамера РАН, Санкт-Петербург), **В. Вате** (CNRS, Франция),
Д.Н. Замятин (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва), **Н.М. Лебедева** (ВШЭ, Москва),
М. Могильнер (Ун-т шт. Иллинойс, США), **В.И. Мукомель** (Ин-т социологии РАН, Москва),
Б. Петрик (EHESS, Франция), **И.Ф. Попова** (Ин-т восточных рукописей, Санкт-Петербург),
М. Ривз (Манчестерский ун-т, Великобритания), **Н.В. Ссорин-Чайков** (ВШЭ, Санкт-Петербург),
Л.А. Чвырь (Ин-т востоковедения РАН, Москва), **П. Швайцер** (Венский ун-т, Австрия),
В.А. Шнирельман (ИЭА РАН, Москва)

Заведующая редакцией *И.А. Кучерова*

Адрес редакции:
119991 Москва, Ленинский пр., д. 32а, тел. (495) 938-18-67, факс (495) 938-06-00
Интернет-сайт: http://journal.iea.ras.ru, e-mail: ethnoreview@iea.ras.ru

Публикуемые материалы не обязательно отражают точку зрения редколлегии

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
N.N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology
Russian Academy of Sciences

ETNOGRAFICHESKOE OBOZRENIE

№2
MARCH–APRIL 2021

Founded in 1889
Published as *Etnograficheskoe Obozrenie* (1889–1916, 1992–present);
Etnografia (1926–1930); Sovetskaia Etnografia (1931–1991)
Publication frequency: 6 issues per year
Organ of the Division of History and Philology, Russian Academy of Sciences

EDITORIAL BOARD

Sergey Abashin (European U. at St. Petersburg),
Sergey Alymov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Sergey Arutyunov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Vladimir Bobrovnikov (Higher School of Economics, St. Petersburg),
Marina Butovskaya (Inst. of Ethnology and Anthro., Moscow),
Maria Dobrovolskaya (Inst. of Archaeology, Moscow),
Alexei Elfimov, *Associate Editor* (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Elena Filippova, *Associate Editor* (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Dmitri Funk (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow), **J. Otto Habeck** (U. of Hamburg, Germany),
Sergei Kan (Dartmouth College, USA), **Pavel Kupriyanov** (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Marina Martynova (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow), **Dmitry Mikhel** (RANEPA, Moscow),
Evgeniya Popova (Tomsk State U., Tomsk),
Sergey Sokolovskiy, *Editor-in-Chief* (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Valery Tishkov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Vadim Trepavlov (Inst. of Russian History, Moscow), **Elena Trubina** (Ural Federal U., Ekaterinburg)

ADVISORY BOARD

Yuri Berezkin (Kunstkamera, St. Petersburg), **Liudmila Chvyr** (Inst. of Oriental Studies, Moscow),
Nadezhda Lebedeva (Higher School of Economics, Moscow),
Marina Mogilner (U. of Illinois at Chicago, USA), **Vladimir Mukomel** (Inst. of Sociology, Moscow),
Boris Pétric (EHESS, France), **Irina Popova** (Inst. of Oriental Studies, St. Petersburg),
Madeleine Reeves (U. of Manchester, UK), **Peter Schweitzer** (U. of Vienna, Austria),
Viktor Shnirelman (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Nikolai Ssorin-Chaikov (Higher School of Economics, St. Petersburg),
Virginie Vaté (CNRS, France), **Dmitry Zamiatin** (Moscow State University)

Irina Kucherova Editorial Office Manager

Editorial Office Address:
Rm 1807, Leninsky prospect 32-a, Moscow, 119991, Russia; phone +7 (495) 938-1867;
fax +7 (495) 938-0600

Website: http://journal.iea.ras.ru; e-mail: ethnoreview@iea.ras.ru

***Специальная тема номера:* Антропология государства**
(отв. ред. – *Е.И. Филиппова*)

Е.И. Филиппова. Государство в конфликте и после него: постконфликт или постгосударственность? 5
Д. Димитриевич. Косово: современная модель государства с ограниченным суверенитетом (пер. с фр. Е.И. Филипповой) 9
Ж. Бужю. “Организованный хаос”как политическая договоренность, или насилие в ходе распада государства в Мали и Буркина-Фасо (пер. с фр. Е.И. Филипповой) 25
М. Сахи. Противогосударственные политики в сирийской революции: пример освобожденных зон (пер. с фр. Е.И. Филипповой) 45
Ф.Р. Мота. Категория схизмы в Бразилии и в мире: взгляд на современное конструирование политического в прагматической перспективе (пер. с фр. Е.И. Филипповой) 61
Е.И. Филиппова. Из вооруженного подполья – в правительство и парламент: траектория корсиканского национализма (2014–2020 гг.) 74

История науки

А.К. Салмин. Самобытность чувашей в восприятии Августа Альквиста 97
Д.А. Трынкина. Маргарет Мюррей и эвгемеристическая теория в британской фольклористике первой половины XX в. 111

Этнография народных верований

Ч.К. Ламажаа. Тувинские обряды *дагылга* в XXI в. 125
Т.Г. Голева. Жертвоприношения животных в честь православных святых у коми-пермяков ... 144
Н.А. Маничкин. Реципрокность живых и мертвых: жертвоприношения и одержимость в афрогенных традициях 161

Критика, обзоры, рецензии

А.С. Басов. Социальные технологии для добывающих компаний и история одного месторождения (рец. на: Boutilier R., Thomson I. The Social License: The Story of the San Cristobal Mine. L., 2019) 179
О.Д. Фаис-Леутская. Антропология питания в зеркале средневековой Сицилии (рец. на: Bresc H. Il cibo nella Sicilia medievale. Palermo, 2019) 183
Д.А. Опарин. Исследование плюрализма образов жизни сибиряков и северян через анализ их мобильностей и визуальностей (рец. на: Lifestyle in Siberia and the Russian North. Cambridge, 2019) 187

Special Theme of the Issue: Anthropology of the State
(guest editor – *E.I. Filippova*)

Filippova, E.I. The State in Conflict and After: Post-Conflict or Post-Statehood? [Gosudarstvo v konflikte i posle nego: postkonflikt ili postgosudarstvennost'?] 5
Dimitrijevic, D. Kosovo: A New Model of the State with Limited Sovereignty [Kosovo: sovremennaia model' gosudarstva s ogranichennym suverenitetom] 9
Bouju, J. Organized Chaos as Political Agreement, or Violence in the Course of State Disintegration in Mali and Burkina Faso ["Organizovannyi khaos" kak politicheskaia dogovorennost', ili nasilie v khode raspada gosudarstva v Mali i Burkina-Faso] 25
Sakhi, M. Anti-State Politics in the Syrian Revolution: The Case of Liberated Zones [Protivogosudarstvennye politiki v siriiskoi revoliutsii: primer osvobozhdennykh zon] 45
Mota, F.R. The Category of "Schism" in Brazil and Elsewhere: A View of Today's Construction of the Political in the Pragmatic Perspective [Kategoriia skhizmy v Brazilii i v mire: vzgliad na sovremennoe konstruirovanie politicheskogo v pragmaticheskoi perspektive] 61
Filippova, E.I. From the Armed Underground to the Government and Assembly: A Trajectory of Corsican Nationalism (2014–2020) [Iz vooruzhennogo podpol'ia – v pravitel'stvo i parlament: traektoriia korsikanskogo natsionalizma (2014–2020 gg.)] 74

History of the Discipline

Salmin, A.K. Chuvash's Distinctiveness in the Perception of August Ahlqvist [Samobytnost' chuvashei v vospriiatii Avgusta Al'kvista] 97
Trynkina, D.A. Margaret Murray and the Euhemeristic Theory in British Folklore in the First Half of the 20th Century [Margaret Miurrei i evgemeristicheskaia teoriia v britanskoi fol'kloristike pervoi poloviny XX v.] 111

Ethnography of Folk Beliefs

Lamazhaa, Ch.K. Tuvan Rites *Dagylga* in the 20th Century [Tuvinskie obriady *dagylga* v XXI v.] 125
Goleva, T.G. Animal Sacrifices in Honor of Orthodox Saints among the Komi-Permyaks [Zhertvoprinosheniia zhivotnykh v chest' pravoslavnykh sviatykh u komi-permiakov] 144
Manichkin, N.A. Reciprocity of the Living and the Dead: Sacrifices and Possession in Afrogenic Traditions [Retsiproknost' zhivykh i mertvykh: zhertvoprinosheniia i oderzhimost' v afrogennykh traditsiiakh] 161

Reviews and Critiques

Basov, A.S. Social Technologies for Mining and History behind One Particular Mine [Sotsial'nye tekhnologii dlia dobyvaiushchikh kompanii i istoriia odnogo mestorozhdeniia]: A Review of *The Social License: The Story of the San Cristobal Mine*, by R. Boutilier and I. Thomson 179
Fais-Leutskaia, O.D. Anthropology of Food in the Mirror of Mediaeval Sicily [Antropologiia pitaniia v zerkale srednevekovoi Sitsilii]: A Review of *Il cibo nella Sicilia medievale* [Food in Mediaeval Sicily], by H. Bresc 183
Oparin, D.A. Studying the Pluralism of Lifestyles Among Siberians and Northerners Through the Prism of Their Mobilities and Visualities [Issledovanie pliuralizma obrazov zhizni sibiriakov i severian cherez analiz ikh mobil'nostei i vizual'nostei]: A Review of *Lifestyle in Siberia and the Russian North*, ed. by J.O. Habeck 187

СПЕЦИАЛЬНАЯ ТЕМА НОМЕРА: **АНТРОПОЛОГИЯ ГОСУДАРСТВА (отв. ред. — *Е.И. Филиппова*)**

© **Е.И. Филиппова**

ГОСУДАРСТВО В КОНФЛИКТЕ И ПОСЛЕ НЕГО: ПОСТКОНФЛИКТ ИЛИ ПОСТГОСУДАРСТВЕННОСТЬ?

Ключевые слова: национальное государство, конфликт, постконфликт, непризнанные государства, экстерриториальность, структурное насилие

В тематический блок вошли статьи, ставшие результатом двухлетней деятельности международного исследовательского семинара “Постконфликт” на базе Университета Лион 2 (Франция). Полтора десятка антропологов из разных стран, длительное время работающих в разных полях, объединились для обсуждения общих эпистемологических проблем, связанных с эрозией традиционных для Нового и Новейшего времени национальных государств и возникновением альтернативных форм организации общественной жизни и обеспечения витальных потребностей социума. Статьи для блока отбирались таким образом, чтобы наиболее полно представить территориальное и тематическое разнообразие исследований семинара. В тематический блок вошли статьи Ж. Бужю, Д. Димитриевича, Ф.Р. Моты, М. Сахи, Е.И. Филипповой.

Конец XX и начало XXI в. стали очередным временем слома устоявшегося миропорядка. Сама система разделения на суверенные государства с нерушимыми границами, закрепленная Хельсинкским заключительным актом, дала множество трещин. Одни государства раскололись на части и прекратили свое существование, другие, напротив, обрели независимость, третьи, оказавшись несостоятельными, были ввергнуты в водоворот бесконечных путчей, переворотов, захлестнуты латентными гражданскими войнами, а иногда и сопутствующим им геноцидом. Появились непризнанные государства, находящиеся в этом статусе на протяжении десятилетий. Наконец, возникли экстерриториальные структуры, именующие себя государствами,

Елена Ивановна Филиппова | http://orcid.org/0000-0001-9186-6763 | filippova@iea.ras.ru | д. и. н., главный научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Материал публикуется в соответствии с планом НИР ИАЭ РАН

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | http://journal.iea.ras.ru

а также зоны фактического отсутствия государственности в привычном нам понимании. Все эти процессы сопровождались и сопровождаются насилием, причем в первую очередь в отношении гражданского, мирного населения. Под предлогом прекращения насилия и – затем – "постконфликтного урегулирования" осуществляется массовое вмешательство внешних сил во внутренние дела государств, что существенно подрывает их суверенитет.

Параллельно развитию этих процессов начиная с 1990-х годов растет число академических публикаций, в заглавии которых фигурирует термин "постконфликт" (см., напр.: *Pouligny* 2005; *Schwarz* 2005; *Cattaruzza et Dorier* 2015, а также критический обзор: *Adedokun* 2017). Принятый на вооружение ООН в качестве нормативной правовой категории, этот концепт, исходящий из вполне определенного понимания *национального государства*, сформировал общую эпистемологическую рамку для изучения политик, направленных на примирение враждующих сторон. Основная идея, заложенная в понятие "постконфликт", – возвращение к миру. Однако, как показывает опыт, речь идет, скорее, о мире *de jure*, чем *de facto*, о мире, установленном извне, а не выросшем изнутри, из переговоров между противодействующими группами. Такой диалог затрудняется прямым или косвенным участием сторон в насильственных действиях друг против друга, массовыми перемещениями населения. Термин "постконфликт" означает не восстановление *status quo*, а глубокую реорганизацию всего общественного устройства, включая новые линии сегрегации и новые формы солидарности.

Неудивительно, что политики "постконфликтного урегулирования" практически нигде не привели к действительному примирению. Напротив, они породили структурные кризисы экономики и затяжные дипломатические кризисы, препятствующие установлению нормальной мирной жизни и приводящие к новым всплескам насилия, которое тоже становится структурным. Эта констатация несовершенства или неадекватности аналитических инструментов для понимания происходящего спровоцировала интерес научного сообщества к более глубокому антропологическому изучению взаимосвязанных, но не синонимичных феноменов насилия и конфликта. Так, с 2015 г. на базе французского Фонда наук о человеке действует международный семинар "Насилие и выход из него", основанный М. Вевьеркой[1]. В конце 2018 г. на базе Университета Лион-2 начала свою работу международная исследовательская группа "Постконфликт" (инициатор и координатор – Д. Димитриевич). Кроме французских антропологов, составляющих в ней большинство, в группу вошли ученые из Сербии, Италии, Бразилии, а также из России – автор этих строк.

На протяжении 2019 г. в центре нашего исследовательского интереса была роль государства в возникновении конфликта и борьбе с ним, а также альтернативные практики организации жизни общества и обеспечения минимального уровня потребностей населения, включая потребность в безопасности, в отсутствие государства. На основании докладов, прочитанных и обсужденных на семинаре, написаны статьи, объединенные темой "Антропология государства".

Большинство современных неразрешенных (неразрешимых?) конфликтов представляется результатом ослабления или распада национальных государств, которые не в состоянии удерживать монополию на легитимное насилие и тем самым гарантировать безопасность своих граждан перед лицом как внешних, так и внутренних угроз. Демонстрируя свою слабость и несостоятельность, такие государства открывают путь для внешних вмешательств под благородным предлогом прекращения насилия или защиты демократии. Формы такого вмешательства, разработанные, в частности, ООН, не принимают в расчет глубинные корни каждого конкретного конфликта. Более того, так наз. международное сообщество действует небеспристрастно, как правило, открыто принимая сторону одной из сторон. Так, оно поддержало мятежников в их борьбе против государства в Косово или Сирии, но отказалось поддержать выступление каталонцев или

признать референдум в Крыму. Помимо ООН и иных международных структур во внутренние дела национальных государств (в частности, своих бывших колоний или государств, входящих в их “сферу интересов”) явно или скрыто вмешиваются и отдельные державы. В результате внутренние конфликты зачастую превращаются в гибридные войны, сталкивающие между собой внешних (по отношению к охваченной противостоянием территории) игроков.

“Постконфликтное урегулирование” маскирует структурное насилие “великих держав” в отношении государств, страдающих от дефицита легитимности и не способных противостоять приватизации насилия. Военные операции международного сообщества или отдельных государств против другого государства – члена ООН не считаются войнами, хотя сеют разрушения и порождают организованный хаос, провоцируя гуманитарные кризисы и потоки беженцев, как это имело и имеет место в Косово-Метохии (см. статью Д. Димитриевича в этом блоке) или в Сирии (см. статью М. Сахи).

Многие конфликты обречены на долгую жизнь, поскольку силы, заинтересованные по тем или иным причинам в их продолжении или в постоянном сохранении ситуации “ни войны, ни мира”, обладают бóльшими ресурсами в сравнении с теми, кто стремится к их прекращению. С течением времени все более широкие слои населения находят свою нишу в “экономике войны”, возникают альтернативные структуры управления, тогда как коррумпированные правительства и слабо контролируемые ими армии, практикуя “управление с помощью насилия”, эксплуатируют, разоряют, грабят и убивают мирных жителей, как это происходит в Мали и Буркина-Фасо (см. статью Ж. Бужю).

Обыденное бесчинство правоохранительных органов, а иногда и применение военной силы в отношении гражданского населения одновременно с невозможностью обеспечить безопасность даже жителям крупных городов, включая столицу, характеризует ситуацию в Бразилии (см. статью Ф. Мота). Здесь государство, формально правовое и демократическое, противопоставляет себя значительной части собственного населения, как бы по умолчанию “не заслуживающей доверия”. Результатом такой политики становится общее снижение уровня доверия между гражданами, а также граждан к государству. В свою очередь, при низком уровне доверия демократический порядок, основанный на легитимном представительстве, просто нежизнеспособен.

Примером “общества всеобщего недоверия” может служить Корсика (см. статью Е. Филипповой), где после полувекового конфликта и недавнего прихода к власти националистов (2015 г.), несмотря на заявление последних о прекращении вооруженной борьбы, по-прежнему не удается выстроить доверительные отношения ни между регионом и Французской Республикой, ни между различными фракциями/течениями националистов; население не чувствует себя в безопасности из-за роста безадресного, диффузного насилия и вынуждено прибегать к гражданским инициативам самозащиты для противодействия организованному бандитизму.

Все рассмотренные случаи свидетельствуют о глубокой дисфункции национального государства как формы политической организации человеческого общества, об ослаблении доверия к нему населения (отсюда, в частности, повсеместное снижение электоральной активности). Именно банкротством национальных государств объясняются попытки организации альтернативных структур управления, иногда имитирующих “классическое” государство, а иногда радикально противопоставляющих себя ему. Тем не менее различные идентитарные сообщества по всему миру продолжают стремиться к обретению статуса независимого государства, апеллируя к “праву наций на самоопределение” и не отдавая себе отчета в том, что границы этого самоопределения неуклонно сжимаются по мере роста структурного неравенства. И хотя, по-видимому, следует признать, что нация не может полноценно существовать и развиваться без государства

(обратное неверно), из этого не следует, что им обоим на смену не придут новые формы солидарности людей и новые способы управления миром.

Примечания

[1] См.: La Fondation Maison des sciences de l'homme. https://www.fmsh.fr/fr/recherche/30671

Научная литература

Adedokun A. Post-Conflict Peacebuilding: A Critical Survey of the Literature and Avenues for Future Research // MERIT Working Papers. 2017–016.
Cattaruzza A., Dorier E. Postconflit: entre guerre et paix? // Hérodote. 2015. nº 58. P. 6–15.
Pouligny B. Civil Society and Post-Conflict Peacebuilding: Ambiguities of International Programmes Aimed at Building "New" Societies // Security Dialogue. 2005. No. 36 (4). P. 495–510.
Schwarz R. Post-Conflict Peacebuilding: The Challenges of Security, Welfare and Representation // Security Dialogue. 2005. No. 36 (4). P. 429–446.

Editor's Introduction

Filippova, E.I. The State in Conflict and After: Post-Conflict or Post-Statehood? [Gosudarstvo v konflikte i posle nego: postkonflikt ili postgosudarstvennost'?]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 2, pp. 5–8. https://doi.org/10.31857/S086954150014794-3 ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Elena Filippova | http://orcid.org/0000-0001-9186-6763 | elena_filippova89@yahoo.fr | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Keywords
nation state, conflict, post-conflict, unrecognized state, extraterritoriality, structural violence

Abstract
This text is the guest editor's introduction to the special theme of the issue on "Anthropology of the State", comprising a set of articles that emerged as a result of two-year-long activities of the international research seminar "Post-Conflict" initiated at Université Lumière Lyon 2 (France). The seminar brought together over a dozen anthropologists working in different countries and different fields in order to discuss epistemological problems related to the erosion of the nation-state, which has been long seen as the epitome of the epoch of modernity, and the rise of alternative forms of organization of social life, more attuned to the needs of societies and communities of nowadays. The selection of articles, intended to represent the geographical and theoretical scope of the seminar, includes contributions by Jacky Bouju, Dejan Dimitrijevic, Fabio Reis Mota, Montassir Sakhi, and Elena Filippova.

References

Adedokun, A. 2017. Post-Conflict Peacebuilding: A Critical Survey of the Literature and Avenues for Future Research. *MERIT Working Papers* 2017–016.
Cattaruzza, A., and E. Dorier. 2015. Postconflit: entre guerre et paix ? [Post-Conflict: Between War and Peace?]. *Hérodote* 58: 6–15.
Pouligny, B. 2005. Civil Society and Post-Conflict Peacebuilding: Ambiguities of International Programmes Aimed at Building "New" Societies. *Security Dialogue* 36 (4): 495–510.
Schwarz, R. 2005 Post-Conflict Peacebuilding: The Challenges of Security, Welfare and Representation. *Security Dialogue* 36 (4): 429–446.

© Д. Димитриевич

КОСОВО: СОВРЕМЕННАЯ МОДЕЛЬ ГОСУДАРСТВА С ОГРАНИЧЕННЫМ СУВЕРЕНИТЕТОМ

Ключевые слова: Сербия, Косово-Метохия, Косово, антропология, государство, ограниченный суверенитет, меньшинство, демократия, анклавы, развитие, *think tank*, эмиграция, международное право, война, насилие

С конца 1970-х годов либеральная идеология ведет крестовый поход за то, чтобы навязать глобальному миру правила игры, позволяющие экономике и финансам приносить все больше прибыли акционерам. Сопровождающий этот крестовый поход либеральный нарратив представляет государство как устаревший институт, мешающий глобальной гармонии, основными столпами которой являются свобода рынка и свобода нравов. В этом контексте трудно понять упорное стремление западных держав создавать новые государства. Мы проанализируем, какие ставки стоят на кону в этой игре, на примере процесса создания государства Косово. Данный процесс, успешное завершение которого отнюдь не гарантировано, начался в результате военной кампании США, к которой присоединились еще 18 стран НАТО.

С XVIII в. вплоть до последних десятилетий XX в. национальное государство практически непрерывно расширяло объем своих полномочий и функций. Это явилось важнейшей составляющей “модернизации”. Жизнь граждан государств Нового времени почти исключительно определялась деятельностью или бездействием этих государств. В период “Славного тридцатилетия”, или “Золотого века” в англосаксонской терминологии, модель государства всеобщего благосостояния стала господствующей. Под давлением мирового рабочего движения капитализм стал заметно более социальным. Логика экономического планирования, заимствованная у СССР, положила начало смешанной экономике. Успех был несомненным. Между 1950 и 1979 гг. Франция, бывшая до того символом экономической отсталости, догнала США по производительности труда, обойдя при этом другие развитые страны, в т.ч. Германию (*Maddison* 1982: 46). Самая большая часть государственных расходов направлялась на социальные нужды: поддержание доходов населения, здравоохранение, образование; в этих же сферах было занято большинство государственных служащих. В 1970 г. в разгар вьетнамской войны численность работников школ в США впервые превзошла численность военных и служащих гражданской обороны. К концу 1970-х годов все капиталистические страны стали государствами всеобщего благосостояния, а в шести из них – Австралии, Бельгии, Франции, ФРГ, Италии и Нидерландах – в структуре государственных расходов 60% составляли социальные нужды (*Hobsbawm* 1999: 375).

Однако соотношение сил изменилось, и с 1980-х годов началось всемирное доминирование либерализма, важнейшим следствием которого стал крах социалистических

Деян Димитриевич | https://orcid.org/0000-0001-6781-6483 | dejandimitrijevic@icloud.com | профессор антропологии | Университет Лион 2 (18 quai Claude Bernard 69365 LYON Cedex 07, France)

Этнографическое обозрение. 2021. № 2. С. 9–24. https://doi.org/ 10.31857/S086954150014795-4
© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | http://journal.iea.ras.ru

европейских государств. Идеологи неолиберализма, пришедшие к власти в 1979 г. в Великобритании и в 1980 г. в США – двух мощнейших центрах мирового капитализма того времени, объявили войну этатизму на всех фронтах. Они усилили холодную войну с СССР, навязав ему гонку вооружений и приблизив военную угрозу вплотную к границам стран Варшавского договора: ракеты НАТО были размещены на территории Германии. Все это вопреки беспрецедентным пацифистским протестам, которые были в то же время протестами против воинствующего либерализма – его влияние уже ощущалось и в странах Западной Европы, даже несмотря на сильное представительство левых партий во власти. Неолибералы стремились ослабить государство всеобщего благосостояния, оттеснив его от рычагов управления экономикой и социальной сферой.

Размывание социального государства шло как сверху, так и снизу[1]: все больше полномочий делегировалось наднациональным структурам, и параллельно с этим крупные социалистические государства распадались на множество более мелких, слишком слабых для того, чтобы защитить себя в период международного беспорядка (*Hobsbawm* 1999: 737–738). Идеологически дискредитированное социальное государство стало символом коррупции и социального иждивенчества, угрожающих ему банкротством. Странам, которые не хотели отказываться от этой модели, предрекали печальную судьбу СССР и других социалистических государств Европы[2].

Вот в таких условиях в результате распада СССР и Югославии появилось несколько новых государств.

Как создаются современные государства

Цель этой статьи – проследить основные этапы создания государства в условиях эпохи, начавшейся крахом и развалом СССР и СФРЮ – важнейших политических единиц, обеспечивавших структурный баланс послевоенного мира. Исчезновение Советского Союза и Югославии стало катаклизмом, сравнимым по своим последствиям с распадом Австро-Венгерской и Оттоманской империй после Первой мировой войны – с той только разницей, что этот катаклизм не нашел выражения в новом коллективном мироустройстве, как в начале XX в., когда была создана Лига Наций и тем самым утвердился национальный принцип.

Безраздельное доминирование США, несколько поспешно объявленное “новым мировым порядком”, продлилось на деле лишь десятилетие, на которое пришелся распад СССР. Уже в 2000-е годы оно было открыто поставлено под сомнение. Франция и Германия отказались участвовать в американском военном вторжении в Ирак. Россия также выступила против, хотя и не применила на сей раз свое право вето; с этого момента РФ начала конкурировать с США на мировой сцене[3]. Позже, в 2011 г., неудачная попытка свержения президента Сирии Б. Асада, открыто поддержанная западными державами, обернулась усилением России в качестве международной силы.

Обращение к истории создания (или попытке создания) государства Косово, о чем пойдет речь в этой статье, интересно тем, что проливает свет на особенности нынешней эпохи. Прежде всего это “создание” – результат последнего инициированного США военного вмешательства, которому не воспротивилась ни одна из мировых держав, хотя оно и противоречило всем нормам международного права. В этом смысле можно сказать, что в международных отношениях и определяющем их соотношении сил есть время “до” и “после” бомбардировки Югославии. Кроме того, ставшее растянутой во времени проблемой создание государства Косово позволяет проследить формирование многополярного мира. Действительно все страны, претендующие сегодня на роль мировых держав, так или иначе участвуют в решении косовского вопроса. В 2008 г. одностороннее провозглашение независимости Косово албанскими властями Приштины высветило противоречивые интересы противодействующих сторон. США, Германия и Франция поддержали и признали эту

независимость, но пять государств Евросоюза – Испания, Греция, Румыния, Кипр и Словакия – отказались ее признать, присоединившись тем самым к России, Китаю, Индии, Бразилии, а также таким влиятельным региональным державам, как, например, ЮАР. Но вопрос признания – лишь наиболее заметная часть интересов участников новой фазы международного соперничества, в которой военная составляющая не исчезла, но роль экономической и финансовой составляющих резко возросла. Именно поэтому Германия выдвинулась в этом соперничестве на одну из первых ролей. Важнейшим вопросом как местного, так и глобального масштаба стал международный статус территории, которую одни считают *государством Косово*, а другие – *автономной сербской провинцией Косово-Метохия*. “Косовский узел”, завязавшийся в результате военной агрессии против Югославии и самопровозглашения независимости Косово, включает в себя антропологические, политические, социологические, экономические и геостратегические проблемы, в центре которых всегда оказывается энергетическая составляющая.

Военное вмешательство и смена расстановки сил в Косово-Метохии

Военное вмешательство НАТО в Косово-Метохии, начавшееся 24 марта 1999 г., было одним из наиболее спорных с момента окончания холодной войны. Прежде всего потому, что оно не получило мандата Совета безопасности ООН. Кроме того, оно сопровождалось массивной пропагандистской кампанией в американской и европейской прессе, исключающей всякую объективность в освещении конфликта. Наконец, большинство специалистов сходятся в том, что прямым следствием натовской бомбардировки стало его усиление (*Egger* 2014).

Эта вооруженная агрессия НАТО и государств – членов Североатлантического альянса закончилась 9 июня 1999 г. в 23:45 подписанием военно-технического соглашения (МТА 1999). Соглашение, однако, не могло бы вступить в силу без Резолюции 1244, плана Ахтисаари–Черномырдина, а также решения югославского парламента, который согласился с этим планом.

3 июня 1999 г. Федеративная Республика Югославия приняла план Ахтисаари–Черномырдина (S/1999/516; S/1999/649), а 9 июня подписала Кумановское военно-техническое соглашение (S/1999/682) с KFOR[4]. Армия освобождения Косово (*Ushtria Çlirimtare e Kosovës*), действия которой неоднократно подвергались осуждению посреднических структур и Совета безопасности, никогда не рассматривалась как равноправный участник движения национального освобождения и не принимала никакого участия в соглашении от 3 июня, но 10 июня подписала с KFOR, от чьего имени действовало НАТО, отдельное соглашение о демилитаризации (*Lagrange* 1999). Вот как генерал сербской полиции О. Степанович[5] описывает завершение конфликта:

> К концу войны стало очевидно, что у Сербии нет ни одного союзника. Ни Россия, ни Китай... К тому же наши собственные возможности были на нуле, военная промышленность практически разрушена. Мы пришли к выводу, что настанет момент, когда у нас просто не останется боеприпасов, и стали размышлять о стратегии выхода из этой ситуации, но нам просто не с кем было об этом говорить всерьез. С другой стороны, многие страны – члены НАТО тоже сомневались в своем дальнейшем участии в конфликте, поскольку их намерение покончить с Сербией в два-три дня не осуществилось. Да, наземная операция планировалась, но все это было очень неопределенно. Они считали возможным начать ее в ноябре, но это время очень неудачное для горной местности. Американские генералы очень боятся зимы. Стало ясно, что они хотят какого-то соглашения. Очень быстро с обеих сторон появились приемлемые фигуры, в первую очередь это был Черномырдин. <...> Но самое невероятное – то, что все это время агрессии американские генералы постоянно находились в российском Министерстве обороны. То есть они полностью контролировали Москву. Потом появился план Ахтисаари–Черномырдина, который они представили

Милошевичу и начали всячески давить на него. Черномырдин сказал, что Сербию сравняют с землей, если план не будет принят[6]. Когда правительство и федеральный парламент приняли план, меня предупредили, что я должен буду представлять Сербию на подписании соглашения. <...> Мы настояли на том, что мы не уйдем [из Косово-Метохии] до их прихода, мы им указали точно все те местности, где сербам угрожала особая опасность, и попросили прийти с достаточным количеством людей, чтобы они могли занять соответствующие позиции и обеспечить в этих местах безопасность. Они нехотя согласились, но на деле не выполнили обещания – не столько от нежелания, сколько из страха. Они думали, что сербы их уничтожат, как только они появятся; было также очевидно, что они на стороне албанцев. Террористы немедленно вошли в города, и оттуда начался исход, спровоцированный [албанскими] атаками (*Galović, Bukvić* 2019).

Во время этого исхода около 250 тыс. неалбанцев[7] – главным образом сербы – покинули провинцию и нашли убежище в Центральной Сербии, а несколько десятков тысяч человек переместились в сербские (или преимущественно сербские) анклавы Косово-Метохии, где надеялись укрыться от атак Армии освобождения Косово. Вторую волну массовых перемещений спровоцировали антисербские и антицыганские погромы марта 2004 г.

Международная администрация и новый порядок

С установлением в Косово-Метохии международной администрации, что было делом очень непростым, власть Белграда над этой территорией прекратилась, но меньшинства оказались практически без защиты[8].

Заявленной целью Временной международной миссии ООН в Косово было обеспечить провинции возможность “демократического самоуправления” в духе Заключительного акта Хельсинских соглашений и документов ОБСЕ, основанных на триаде “самоопределение – территориальная целостность – защита меньшинств”. В этих текстах принцип самоопределения не трактуется как право на отделение, а принцип территориальной целостности не подразумевает дискриминацию части населения государства (*Koskenniemi* 1994). Однако вызывающее отсутствие защиты неалбанского населения создавало впечатление, что албанское самоуправление должно было привести к вынужденному упрощению гуманитарной географии Косово, после чего можно было бы в более спокойной обстановке осуществить изменение границ (*Lagrange* 1999: 338, 370). Бездействие международных сил в ходе “погрома” в марте 2004 г. лишь усилило это впечатление. Насилие, охватившее всю территорию Косово-Метохии, привело к 19 смертям и тысяче раненых. Тридцать церквей были разрушены, еще около 150 разграблены и осквернены.

В Свиняре большая группа коренных албанцев прошла прямо перед главной французской базой KFOR, направляясь в деревню, где они подожгли все дома, принадлежавшие меньшинствам. Бойцы KFOR не пришли на помощь сербам, хотя все это происходило в нескольких сотнях метров от их базы. Не отреагировали они и во время нападения на косовских цыган-ашкали в Вучитрине, также находящемся вблизи двух французских баз.

Войска KFOR под немецким командованием не были направлены на защиту сербского населения и исторических православных церквей и монастырей, несмотря на неоднократные просьбы о помощи со стороны немецких полицейских Временной международной администрации, находившихся в городе. Городок Бело Поле, вблизи которого располагалась главная итальянская база KFOR, был сожжен дотла. В столице – Приштине – сербы были вынуждены забаррикадироваться в своих квартирах, пока погромщики-албанцы стреляли в них, грабили и поджигали квартиры на нижних этажах. Только через 6 часов силы KFOR и Временная администрация пришли им на помощь (HRW 2004)[9].

Несколькими днями позже Специальный представитель Генерального секретаря ООН по Косово и глава Временной международной администрации Х. Холкери признал в Совете безопасности, что “нападения албанских экстремистов на группы сербов, цыган и ашкали были частью хорошо организованной и целенаправленной операции” (СБ 2004). В таких условиях сформировались территории, населенные исключительно или преимущественно сербами, которые по сей день явственно демонстрируют укорененность Республики Сербия в Косово-Метохии. По оценкам ОБСЕ, в 2018 г. 70 430 сербов жили севернее р. Ибар и 75 698 – в “анклавах” южнее этой реки (MRGI n.d.). Однако реальная демографическая ситуация в Косово весьма неопределенна, единственное, что можно сказать с уверенностью: официальные цифры неверны.

Демография Косово, насильственные перемещения населения и экономическая эмиграция

Общая численность населения Косово, по данным переписи 2011 г., которую сербы бойкотировали, составила около 1,8 млн человек. Между тем широко известен факт масштабной эмиграции косовских албанцев в Западную Европу в последнее десятилетие: этот поток оценивается в несколько десятков тысяч в год, пик его приходится на 2014–2015 гг. (*Gjeloshaj Hysaj* 2017). Так, предполагается, что более 50 тыс. албанцев покинули Косово только в январе–феврале 2015 г. (*Berteau* 2015; *Rouy* 2018). За 2013–2016 гг. 229 005 человек попросили убежища по экономическим мотивам в странах ЕС или находились там нелегально (*Judah* 2019). Если добавить, что эта цифра не включает детей, поскольку прошения подают только взрослые, и, кроме того, очевидно не учитывает тех эмигрантов, которые по разным причинам не претендуют на легальный статус, то становится ясно, что значительная часть населения покинула Косово-Метохию после агрессии НАТО. Однако массовая эмиграция не отражается в демографическом учете, что не является чисто косовской спецификой. Всем государствам бывшей Югославии свойственно считать соотечественников, проживающих за границей, жителями страны. Это в какой-то степени позволяет скрывать истинные масштабы оттока населения и, кроме того, создает возможности для электоральных манипуляций: отсутствующие включаются в число проголосовавших. Поэтому результатам переписей и текущей статистике во всем балканском регионе не следует слишком доверять. В частности, в Косово количество лиц, внесенных в списки избирателей, регулярно превышает численность населения за вычетом несовершеннолетних. По всем демографическим анализам косовское население – самое молодое в Европе: треть жителей по последней переписи (2011 г.) была моложе 18 лет.

Цифры в табл.1 как минимум вызывают вопросы. Но не только мощная эмиграция, которой есть множество свидетельств, не попадает в официальную статистику. Согласно отчетам организации “Демократия и развитие” (*Democracy for Development*)[10], еще одной характерной особенностью демографической статистики Косово является выраженная тенденция к сохранению имен умерших в муниципальных регистрах и избирательных списках. Например, в них до сих пор числится умерший в 2006 г. президент Косово И. Ругова (ET 2015). Вопреки демографическим процессам количество голосующих на различного рода выборах с 2000-х годов остается относительно стабильным.

Таблица 1

Электоральная статистика* и численность населения Косово**

Год	Тип выборов	Количество проголосовавших	от числа избирателей, %	Включены в избирательные списки (чел.)	Всего населения (чел.)*
2000	Муниципальные	721 260	79	913 179	1 700 132
2001	Нац. Ассамблея	803 796	64	1 249 987	1 720 532
2002	Муниципальные	711 205	54	1 320 481	1 737 479
2004	Нац. Ассамблея	699 519	50	1 412 680	1 757 142
2007	Нац. Ассамблея	662 421	42	1 567 690	1 785 477
	Президентские+ мэрия	612 513	39		
	Муниципальные	571 410	36		
2009	Муниципальные	673 936	43	1 563 741	1 804 838
	Президентские+ мэрия	698 466	45		
2010	Нац. Ассамблея	739 318	45	1 632 276	1 815 048
2013	Муниципальные	830 371	46	1 792 913	1 847 708
	Президентские+ мэрия	830 832	46		
2014	Нац. Ассамблея	766 834	43	1 799 023	1 859 203
2017	Нац. Ассамблея	747 228		1 799 023	1 895 250
2019	Нац. Ассамблея	877 134	44,72	1 961 213	1 920 079

* Источники данных: за 2000–2014 гг. – ET 2015; за 2017 – PE 2017; за 2019 г. – CEC 2019.
** Источник данных: SW 2000–2019 .

Столь же противоречивы данные о численности беженцев – сербов и иных неалбанцев – из Косово-Метохии. Так, осенью 1999 г. Т. Ивиньский в докладе европейскому парламенту выражал “озабоченность по поводу критического положения почти 200 тыс. внутренне перемещенных лиц – сербов и цыган (что составляет более 80% их довоенной численности), бежавших из Косово в основном в Черногорию и собственно в Сербию после ухода сербских вооруженных сил” (PACE 1999). После

вспышки насилия в 2004 г. правительство Сербии насчитало на своей территории 226 тыс. беженцев-сербов, 37 тыс. цыган, 15 тыс. мусульман (в значении “национальность”) и 9 тыс. “прочих” (Влада РС б.г.). В ежегодном докладе Верховного комиссара ООН по делам беженцев за 2014 г. указано, что, по данным 2013 г., “Сербия <...> приняла около 210 тыс. внутренне перемещенных лиц из Косово, среди которых около 97 тыс. нуждаются в помощи, по данным исследования оценки нужд внутренне перемещенных лиц, проведенного Сербским комиссариатом по беженцам и УВКБ ООН в 2011 г.” (Appel global 2012–2013).

Однако эти данные были оспорены организацией “Европейская инициатива стабильности” (*European Stability Initiative*, *ESI*), существующей в основном на деньги Фонда Сороса. *ESI* заявила, что цифры, приведенные Сербией и УВКБ ООН, опровергаются очень просто, нужно только взять численность сербов по переписи 1991 г. и вычесть сербов, находящихся в Косово. Исходя из этого расчета беженцы-сербы должны составить примерно 65 тыс. человек (*Judah* 2020). Причина такой огромной разницы неизвестна, поскольку и подсчеты *ESI* вполне логичны и приемлемы, и доклад УВКБ, безусловно, заслуживает доверия. Точно так же неизвестны формулы, на основе которых вычисляются общая численность населения Косово и количество избирателей, а также соотношение между этими двумя цифрами.

Эмиграция как способ оправдать западные инвестиции в Косово

Экономическая эмиграция косовских албанцев – явление не новое. Как и в случае с другими народами Югославии, она началась в 1960-е годы и постепенно расширялась. В середине 1990-х годов, по некоторым оценкам, на Западе работало около полумиллиона косовских албанцев (Why Kosovo 2015: 3). Этот поток усилился в 2000-е годы, поскольку разрыв экономических связей Косово-Метохии с остальной территорией Сербии имел катастрофические последствия для экономики провинции. По данным косовской официальной статистики, в 2005 г. уровень занятости среди трудоспособного населения (от 15 до 64 лет) составил лишь 29%, а среди женщин и того меньше – всего 12% (SO 2005: 14). В 2013 г. эти показатели остались на прежнем уровне (KAS 2014: 11): почти 90% женщин не имели ни работы, ни каких-либо перспектив найти ее (Why Kosovo 2015: ii).

Прогнозы также малоутешительны:

> Косовская реальность сурова. С 2004 г. МВФ бьет тревогу. После нескольких лет восхваления успехов экономической политики Миссией ООН ее последние отчеты представляют экономическую ситуацию все более жестко: Косово “может оказаться в порочном кругу”; у него есть “глубоко укорененные проблемы”; ситуация “хрупкая” и “неустойчивая”; “прогноз на ближайшее время, даже в случае наиболее благоприятного сценария, не выглядит многообещающим” (Ibid.: 25–26).

Очевидно, что глубокая иррациональная привязанность Сербии и сербов к Косово-Метохии не связана с экономическими интересами. Эта провинция всегда была финансовым бременем для Сербии, как прежде и для Югославии, несмотря на наличие в ее недрах полезных ископаемых[11]. А после июня 1999 г. местная промышленность и вовсе была разрушена в угоду новой экономической модели.

> Провинция, лежащая “под капельницей”, превращается в ничего не производящий супермаркет, поскольку переход на евро в качестве валюты не позволяет защитить местную продукцию от западного импорта, который покупают сотрудники международных организаций на свои заоблачные зарплаты. Около 1000 га пахотных земель

> ежегодно изымаются из оборота, чтобы построить на них гигантские торговые центры, где продавцы импортных товаров в киосках и бутиках иностранных торговых марок получают зарплаты, как в развитых странах, создавая тем самым экономический “рост”. Косово импортирует все, что съедает. <...> Навязанная МВФ политика жесткой экономии, отсутствие социального государства и доступных кредитов, неопределенность статуса и негарантированное право собственности привели к резкому падению продуктивности в сельском хозяйстве и полной деиндустриализации: 90% из почти 500 государственных предприятий больше не работают (*Samary* 2007).

Эксперты-экономисты *ESI* критикуют непоследовательность западных инвестиций в Косово:

> Произносится очень много пустых слов относительно европеизации Косово как пути вперед. Однако если европеизация не будет включать в себя как минимум доступ на европейские рынки труда, она так и останется лишь лозунгом. Нынешняя стратегия ЕС – продолжение инвестирования десятков миллионов евро в стабилизацию Косово и в целом Юго-Восточной Европы без их устойчивого развития и миграционной политики – является непоследовательной (Why Kosovo 2015: 25).

И коль скоро попытки устойчивого развития экономики Косово потерпели неудачу, эти же эксперты в докладе, озаглавленном “Почему Косово нужна миграция? От исследования к политике. *Делай это в Германии!*”[12] рекомендовали сосредоточить усилия на миграции:

> Косово должно создать государственную структуру, которая будет решать экономические, социальные, правовые вопросы, связанные с миграцией. Эта структура не должна замыкаться только на Германии, Австрии и Швейцарии – традиционных направлениях миграции косоваров, но должна работать со всем европейским рынком труда. Она должна изучать мировой миграционный опыт и лоббировать интересы косоваров. Она должна информировать образовательные структуры Косово о потребностях европейского рынка труда с тем, чтобы они могли учитывать эти потребности в своей деятельности.
> Как сельское население Косово, так и европейские налогоплательщики заслуживают большего, чем провальные политические инициативы... Только при пересмотре нынешних подходов может быть достигнута достойная цель – окончательная стабилизация Южных Балкан после десятилетия войн (Ibid.: 26).

Речь идет о том, чтобы узаконить с помощью различных соглашений систематический трансфер населения. Государства, возникшие на месте бывшей Югославии в результате сделанного ими выбора в пользу независимости, и даже Сербия, оказавшаяся независимой вопреки собственному желанию, теряют население год за годом. То же можно сказать и о Румынии и Болгарии. Но модель развития, предложенная балканским странам экспертами *ESI* по согласованию с правительством Германии, состоит в подготовке и обучении местной молодежи согласно потребностям экономик богатых западноевропейских стран, куда эта молодежь будет в дальнейшем эмигрировать.

Непреложная ценность антропологического изучения “создания” косовского государства состоит в том, что оно проливает свет на модель “экономического развития”, которую сегодня навязывают всем балканским странам – как членам, так и нечленам ЕС. В то же время важность для Сербии Косово-Метохии, а также травматизм, вызванный агрессией Запада в 1999 г., не позволяют ей полностью соответствовать этой модели. Большая часть населения Сербии до сих пор подозревает руководителей государства в готовящемся предательстве и отказе от своей южной провинции путем признания “так наз. государства Косово”. Все избирательные кампании в значительной степени строятся на боязни того, что Косово будет отдано

или продано[13]. В действительности Сербия в нынешней ситуации не может признать независимость Косово, поскольку это связано не только с сербско-албанскими отношениями – сложно переплетающиеся множественные региональные и международные противоречия не позволяют разрешить проблему признания как такового. Сводить все дело к нежеланию Сербии признать независимость своей южной провинции – значит до крайности упрощать ситуацию. В подтверждение этой мысли мы рассмотрим вопрос о суверенитете, продемонстрировав его ограниченность у государств, созданных в постсоветский период.

Недостижимый суверенитет

Суверенитет Косово остается символическим в отсутствие единогласного международного признания. Он тем более символичен, что внутреннюю легитимность "государства" косоваров оспаривают меньшинства – в первую очередь сербы. Суверенитет предполагает по меньшей мере способность власти контролировать свою территорию (*Krasner* 1999). Без такого минимального суверенитета самопровозглашенное "государство" не может быть субъектом международного права. Но этого недостаточно, в наше время от государства ожидают также, что оно будет использовать данную ему власть беспристрастно и в интересах всех своих граждан. Таким образом, "нагрузкой" к суверенитету сегодня является ответственность за защиту всего населения.

Эволюция принципа суверенитета отражает множащиеся взаимосвязи различных источников власти и права. Так, Г. Гурвич писал еще в 1930-е годы, что в XX в. государство больше не является единственным источником права. Монизм, характерный для XVI–XIX вв. – периода создания современных государств,– отжил свое. Юридическую сферу захлестнуло многообразие: отныне существуют и бесчисленные центры, генерирующие право, и автономные очаги права, вступающие в конкуренцию с собственно государством (*Gurvitch* 1935). Речь идет как о специфических правах внутри государства – будь то регулирующие рамки, действующие в профсоюзах, общественных организациях, корпорациях, или прерогативы церкви, общественных служб (необязательно государственных) и децентрализованных структур, – так и о надгосударственных правовых нормах, устанавливаемых некоторыми международными организациями, например ООН или ЕС. Необходимость конкурировать со все более многочисленными правовыми порядками неизбежно меняет характер суверенитета (*Carbonnier* 1995: 17–18).

Каждая эпоха создает собственные правовые коллизии. Так, в последние десятилетия мы наблюдаем новый феномен – вмешательство гуманитарных организаций, часто действующих вне поля международного права. Столкнувшись с трудностью примирения принципа уважения государственного суверенитета и необходимости помощи населению, ставшему жертвой гуманитарной катастрофы, Генеральный секретарь ООН К. Аннан предложил государствам-членам задуматься о возможных решениях этой дилеммы, вставшей во весь рост после "гуманитарных" бомбардировок Югославии (*Cerović* 2001), ответственность за которые даже непонятно, на кого можно было бы возложить: в компетенцию НАТО, согласно ст. 5 Договора Североатлантического альянса, входят только региональные операции в интересах коллективной легитимной обороны. По мнению профессора С. Сюра, ответственность несут страны – члены НАТО, поскольку "речь идет о действии группы государств, каждое из которых юридически независимо от других и, следовательно, самостоятельно отвечает за свои решения" (*Sur* 1999: 48). Между тем профессор И. Нувель полагает, что Североатлантический блок и его государства-члены разделяют ответственность, но нужен более глубокий анализ, чтобы определить, вина за какие действия лежит на НАТО, а за какие на входящих в альянс странах.

“Схематично этот анализ мог бы привести к выводу о том, что НАТО ответственно за угрозу применения силы, а государства-члены – за реализацию этой угрозы” (*Nouvel* 1999: 295).

В ответ на призыв К. Аннана правительство Канады создало в сентябре 2000 г. Международную комиссию по вопросам вмешательства и государственного суверенитета (*CIISE*), подготовившую в 2001 г. доклад, озаглавленный “Обязанность защищать”. Этот доклад дополняет понятие суверенитета еще одним элементом: к обязанности контроля добавляется обязанность защиты. Доклад указывает, кроме того, что “необходимость такого теоретического переопределения суверенитета усиливается непрерывно растущим влиянием международных норм, связанных с правами человека...” (La responsabilité de protéger 2001: 14).

Несколько лет спустя в итоговом документе Всемирного саммита 2005 г. ООН обязалась “оказывать помощь государствам в повышении их возможностей защищать свое население от геноцида, военных преступлений, этнических чисток и преступлений против человечности и помогать тем, кто находится в стрессовой ситуации, до начала кризисов и конфликтов” (Итоговый документ 2005. §139). Затем в докладе от 12 января 2009 г. относительно воплощения в жизнь “обязанности защищать” Генеральный секретарь ООН утверждал, что этот концепт в том виде, как он сформулирован в итоговом документе, основывается на трех принципах: 1) обязанность государства защищать своих граждан; 2) обязанность международного сообщества способствовать и помогать государствам в исполнении своих обязательств; 3) обязанность государств – членов ООН своевременно и решительно совместно действовать в случае, если какое-либо государство не может или не хочет выполнять свои обязанности (La mise en œuvre 2009). Он также уточнил, что государства могут даже прибегать к помощи региональных или международных вооруженных сил для защиты гражданского населения от криминального насилия или его угрозы (Rapport 2014). Если обязанность защищать и не может, согласно недавнему исследованию (*Hehir* 2019a), существенно повлиять на поведение государств, тем не менее она приобретает все большее значение при решении вопроса о признании новых государств. В отсутствие безоговорочного международного признания, внутренней легитимности и возможности обеспечить защиту всего населения Косово придется долго довольствоваться положением государства с ограниченным суверенитетом.

Ограниченный суверенитет – статус с большим будущим

Ограниченность суверенитета проявляется в двойственной реальности Косово: с одной стороны, полная независимость от Сербии на практике, с другой – лишь частичная легитимность, оспариваемая как изнутри, так и извне немалой частью акторов. Это та реальность, которую С. Пегг во второй половине 1990-х годов попытался концептуализировать как “государство *de facto*” (*Pegg* 1998) – до такой степени дефицит суверенитета казался характерной чертой нашего времени. С тех пор этот феномен лишь расширяется.

Применительно к Косово ситуация на мировой арене кажется бесперспективной. Количество государств, признающих его независимость, даже уменьшилось – сегодня их 92. Сербские дипломаты активно работают в направлении дальнейшего сокращения этого числа[14]. Несмотря на безусловную поддержку ведущих западных держав, фактически реализуемая политика не способствует укреплению суверенитета Косово *de jure* и даже не снижает дефицит внутренней легитимности косовского государства.

В нынешней ситуации экономического кризиса, глубина, продолжительность и исход которого остаются неясными, западные державы, похоже, не имеют ни желания, ни

возможности заниматься улучшением экономического положения и повышением уровня жизни сербов и албанцев. Германия, по словам ее министра экономики, переживает худшую рецессию в истории республики с ожидаемым падением производства на 6,3% в 2020 г. (L'Allemagne 2020). Банк Франции объявил об ожидающемся снижении этого показателя более чем на 10% (Banque de France 2020), а Федеральный банк США – на 4,0–9,9% (The N.Y. Fed 2020). Прогнозы для мировой экономики в целом, сделанные Всемирным банком, еще более неутешительны: "Впервые с 1870 г. небывалое прежде число государств столкнется с падением ВВП на душу населения... что ввергнет миллионы в крайнюю бедность в нынешнем году" (La Banque mondiale 2020).

Фокусирование на признании независимости Косово все с большим трудом маскирует общую неспособность решать его экономические проблемы – куда более неотложные и одновременно преодолимые, поскольку международное признание не является непременным условием экономического роста. Пример Тайваня убедительно демонстрирует это. (Если только отсутствие развития Косово не является желаемой ситуацией, необходимой для экономического роста западных держав...) Сводить все сложности в сербско-албанских отношениях к единственному измерению – признанию независимости, что, похоже, намерен продолжать делать Евросоюз под руководством Германии, – значит продлевать состояние войны, хотя вооруженный конфликт официально завершился еще в июне 1999 г.

Э. Хехир считает проект конструирования косовского государства важным символом могущества и эффективности стран Запада (*Hehir* 2019b). Как военная интервенция, так и последовавшее за ней государствостроительство имели отношение не столько к Косово, сколько к созданию особого имиджа Запада – одновременно мощного и благосклонного. Исследователь констатирует, что за последние 20 лет конфликт мотиваций внешних акторов и населения Косово стал более заметным, а противоречие между официальным западным нарративом, представляющим Косово как "успех", и реальной жизнью усиливается. Д. Чандлер отмечает, что сегодня среди ввязавшихся в эту авантюру преобладает, скорее, прагматизм (*Chandler* 2019). Он выразился в формуле: "...проблема Запада в том, что он слишком много внимания уделял чужим проблемам".

Помимо невозможности для Сербии признать независимость Косово иначе чем под давлением – на которое, судя по всему, у США и Евросоюза уже не осталось средств, – решение вопроса со статусом имеет мало шансов на успех в ближайшей или среднесрочной перспективе еще и потому, что Косово стало ставкой в игре великих держав. Так, антагонистические позиции США, России, Китая и Евросоюза (в первую очередь Германии и Франции) помещают переговоры по Косово в центр геополитической игры на фоне энергетических интересов – сложнейшей игры, на которую ни сербы, ни албанцы повлиять не могут (*Troude* 2016). Отсутствие единства среди самих европейцев также играет на руку сохранению нынешней неопределенности. Есть много признаков того, что ограниченному суверенитету Косово обеспечена еще долгая жизнь. Эта небольшая территория на Балканах стала шахматной доской, на которой разыгрывают партию могущественные игроки, и только какое-то неожиданное событие, способное потрясти всю глобальную структуру международных отношений, могло бы спровоцировать быструю развязку. А до тех пор в сохраняющейся неопределенности каждый игрок надеется укрепить свою позицию. Но это время могут использовать и сами жители Косово-Метохии для восстановления, вопреки идентитарным различиям, прежних связей и взаимного доверия, каким бы ни был международный статус этой территории.

Примечания

[1] Ф. Кюссэ дает хорошее представление о трансформациях, произошедших в поворотное десятилетие 1980-х годов (*Cusset* 2008).

[2] Между тем абсурдно утверждать, что граждане Евросоюза, среднедушевой национальный доход в котором вырос с 1970 по 1990 г. на 80%, не могли в 1990 г. "позволить себе" те уровни достатка и социальной защиты, которые были достигнуты в 1970 г. (World tables 1991: 8–9). Валовой национальный доход (ВНД) на душу населения продолжал расти в 1990-е и 2000-е годы. Так, в период с 1995 по 2008 г. он увеличился во Франции с $20 260 до $33 309, а в США еще более существенно – с $27 520 до $47 320. Пример Российской Федерации тоже показателен: ее ВНД стагнировал на протяжении 1990-х годов на уровне $5500 и начал расти только с 2000 г., достигнув к 2006 г. $12 811 (см.: Panorama 2010: 2).

[3] Существенные разногласия начались с самого начала президентства В.В. Путина: высылка в 2001 г. российских дипломатов, обвиненных в шпионаже; выход США из договора ПРО и поддержка антироссийских выступлений в Грузии в 2003 г. ("революция роз") и на Украине в 2004 г. ("оранжевая революция").

[4] Англ. *Kosovo Force*, в официальных документах ООН на русском языке именуется СДК – "Силы для Косово" – международные силы под руководством НАТО, отвечающие за обеспечение стабильности в Косово (примеч. пер.).

[5] Один из двух представителей Югославии, чья подпись, наряду с подписью генерала армии С. Марьяновича, стоит под Кумановским соглашением, положившим конец агрессии НАТО.

[6] Впоследствии эту жесткую позицию В. Черномырдина связывали с кредитом МВФ: "В июне 1999 года Россия в последний раз получила кредит от МВФ – около 400 млн долларов, после того как все-таки помогла уговорить Милошевича уйти из Косово..." (Разворот над Атлантикой 2006).

[7] Примерно такие цифры приводят УВКБ ООН (http://www.assembly.coe.int/nw/xml/XRef/X2H-Xref-ViewHTML.asp?FileID=8776&lang=en; automne 1999) и правительство Сербии (https://www.srbija.gov.rs/kosovo-metohija/20031).

[8] По этой причине сегодня практически не осталось сербов в городах: около десятка человек в Приштине и еще меньше в Призрене (если исключить монахов и студентов-теологов). В Призрене за истекшее десятилетие единственная девочка-сербка обучалась в школе на средства Сербии.

[9] В то же время некоторые сербские поселения, как, например, Ораховац, защитила албанская полиция (*Turudić* 2008).

[10] НПО, финансируемая Агентством США по устойчивому развитию (*USAID*), Институтом устойчивых сообществ (*ISC*) и Национальным фондом демократии (*NED*).

[11] В конце 1980-х годов отказ продолжать вносить взносы в общий фонд развития в пользу "недостаточно развитых" регионов был одним из аргументов богатых республик СФРЮ – Словении и Хорватии – в поддержку идей сепаратизма.

[12] Заключительная фраза заголовка – "Сделай это в Германии" – отсылает к названию официального сайта правительства Германии, предназначенного для привлечения в страну квалифицированных специалистов. Доклад *ESI* начинается с призыва, размещенного на этом сайте: "Германия испытывает нехватку квалифицированных специалистов в сфере Вашей компетенции. Здесь Вы найдете список вакансий. Вы получили конкретное предложение работы. Ваша квалификация признана эквивалентной принятой в Германии. Подробную информацию относительно признания профессиональной квалификации Вы найдете здесь. Вам следует подать документы на подтверждение квалификации в своей стране. Из-за растущего числа пожилых людей в Германии растет потребность в персонале по уходу за ними. Ожидается, что к 2025 г. в стране будет не хватать 125 тыс. таких специалистов" (Why Kosovo 2015: ii).

[13] По-сербски два глагола – *предати* ("сдать, оставить") и *продати* ("продать") отличаются одной буквой и оба ассоциируются с предательством.

[14] 18 стран официальными письмами отозвали свое признание независимости Косово: Сьерра Леоне, Республика Науру, Гана, Того, ЦАР, Республика Палау, Мадагаскар, Соломоновы Острова, Сан-Томе и Принсипи, Либерия, Гвинея-Биссау, Доминика, Лесото, Суринам, Гренада, Коморские о-ва, Бурунди, Папуа-Новая Гвинея (см.: *Dačić 2020)*.

Пер. с фр. Е.И. Филипповой

Источники и материалы

Влада РС б.г. – Интерно расељена и прогнана лица са Косова и Метохије // Влада Республике Србије. https://www.srbija.gov.rs/kosovo-metohija/20031

Итоговый документ 2005 – Итоговый документ Всемирного саммита 2005 года. Принят резолюцией 60/1 Генеральной Ассамблеи от 16 сентября 2005 года // ООН. Декларации. https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/outcome2005_ch4.shtml

Разворот над Атлантикой 2006 – Разворот над Атлантикой // Subscribe.ru. 27.03.2006. https://subscribe.ru/archive/russ.politics/200603/27225409.html

СБ 2004 – ООН. Совет Безопасности. Пятьдесят девятый год. 4967-е заседание. Вторник, 11 мая 2004 года, 10 час. 00 мин. Нью-Йорк. https://undocs.org/ru/S/PV.4967

L'Allemagne 2020 – L'Allemagne devrait connaître la "pire récession de l'histoire de la république" // Capital. 29.04.2020. https://www.capital.fr/entreprises-marches/lallemagne-devrait-connaitre-la-pire-recession-de-lhistoire-de-la-republique-1368765

Appel global 2012–2013 – Appel global 2012–2013 du HCR. P. 256–261. https://www.unhcr.org/fr/4ee7133621.pdf

Banque de France 2020 – Projections macroéconomiques – Juin 2020 // Banque de France. https://publications.banque-france.fr/projections-macroeconomiques-juin-2020

Berteau 2015 – *Berteau* F. L'exode Kosovar // Arte. 25.05.2015. https://info.arte.tv/fr/lexode-kosovar

CEC 2019 – Republica e Kocovës. Central Election Commission 2019. http://www.kqz-ks.org/wp-content/uploads/2019/11/1.Statistikat-e-përgjithshme.pdf

Dačić 2020 – Dačić I.: Sijera Leone 18. država koja je povukla priznanje Kosova; Priština nema informaciju o povlačenju // Kossev.info. 03.03.2020. https://kossev.info/dacic-sijera-leone-je-18-drzava-koja-je-povukla-priznanje-kosova

Egger 2014 – *Egger C.* Les Balkans suspendus à la crise en Crimée // Hypotheses. États d'urgence. Acteurs, dilemmes et enjeux de la gestion de crise international. 2014. https://urgence.hypotheses.org/254

ET 5 – Election Trends 2000–2014: A Numerical Analysis of Participation and Representation. Prishtina: Democracy for Development (D4D) Institute, July 2015. https://d4d-ks.org/wp-content/uploads/2015/07/D4D_ELECTIONS_9_Trendet_Zgjedhore_2000-2014_ENG_-web.pdf

Galović, Bukvić 2019 – *Galović M., Bukvić D.* Zašto sam potpisao Kumanovski sporazum // Политика. 27.03.2019. http://www.politika.rs/sr/clanak/426015/Tema-nedelje/Zasto-sam-potpisao-Kumanovski-sporazum

HRW 2004 – Без права на защиту: межэтническое насилие в Косово в марте (Выдержки из доклада Хьюман Райтс Вотч) // Human Rights Watch. 2004. Т. 16. № 6 (D). https://www.hrw.org/reports/2004/kosovo0704

Judah 2019 – *Judah T.* Kosovo's Demographic Destiny Looks Eerily Familiar // Reporting Democrasy. 07.11.2019. https://balkaninsight.com/2019/11/07/kosovos-demographic-destiny-looks-eerily-familiar

Judah 2020 – *Judah T.* Kosovo's Demographic Destiny: Europe's Youngest State Is Not Immune to the Ageing and Depopulation Hollowing Out Societies across the Balkans // Erstestiftung.org. 23.06.2020. http://www.erstestiftung.org/en/kosovos-demographic-destiny

KAS 2014 – Kosovo Agency of Statistics, Results of the Kosovo 2013 Labour Force Survey. July 2014 // UNDP. Kosovo. https://www.worldbank.org/content/dam/Worldbank/Brief/Europe%20and%20Central%20Asia/KOS-Labour-Force-Survey-2013-Eng.pdf

La Banque mondiale 2020 – La pandémie de COVID-19 plonge l'économie planétaire dans sa pire récession depuis la Seconde Guerre mondiale // La Banque mondiale. Communiqués de presse. 08 juin 2020. https://www.banquemondiale.org/fr/news/press-release/2020/06/08/covid-19-to-plunge-global-economy-into-worst-recession-since-world-war-ii

La mise en œuvre 2009 – La mise en œuvre de la responsabilité de protéger. Rapport du Secrétaire général des Nations unies. Document A/63/677. 12 janvier 2009. https://undocs.org/fr/a/63/677

La responsabilité de protéger 2001 – La responsabilité de protéger. Rapport de la Commission internationale de l'intervention et de la souveraineté des États. Décembre 2001. https://idl-bnc-idrc.dspacedirect.org/bitstream/handle/10625/17566/IDL-17566.pdf?sequence=6&isAllowed=y

MTA 1999 – Military Technical Agreement between the International Security Force ("KFOR") and the Governments of the Federal Republic of Yugoslavia and the Republic of Serbia // NATO.int. NATO's role in Kosovo. 09.06.1999. https://www.nato.int/kosovo/docu/a990609a.htm

MRGI n.d. – Kosovo. Serbs // Minority Rights Group International. https://minorityrights.org/minorities/serbs-3

PACE 1999 – *Iwinski T.* Report “South-East Europe and Kosovo: Evaluation of the humanitarian situation in the Federal Republic of Yugoslavia, particularly in Kosovo and Montenegro” // Parliamentary Assembly. 18.09.1999. Working document 8527. https://pace.coe.int/en/files/8776
Panorama 2010 – Panorama des statistiques de l’OCDE 2010: Economie, environnement et société. Revenu national par habitant. https://doi.org/10.1787/factbook-2010-12-fr
PE 2017 – Parliament Elections 2014 vs 2017 // Democracy for Development. 13.07.2017. https://d4d-ks.org/en/infographics/parliament-elections-2014-vs-2017
Rapport 2014 – Rapport du Secrétaire général des Nations unies. Document A/68/947. 11 juillet 2014. https://undocs.org/fr/a/68/947
Rouy L. 2018 – *Rouy L.* Kosovo, les maux de l’indépendance // France24. Reporters. 16.03.2018. https://www.france24.com/fr/20180316-video-reporters-kosovo-balkans-independance-chomage-pauvrete-corruption-migration
S/1999/516 – Письмо постоянного представителя Германии при Организации Объединенных Наций от 6 мая 1999 года на имя Председателя Совета безопасности. https://digitallibrary.un.org/record/1494490?ln=ru
S/1999/649 – Письмо Постоянного представителя Германии при ООН от 7 июня 1999 года на имя Председателя Совета безопасности. https://digitallibrary.un.org/record/274274
S/1999/682 – Письмо Генерального секретаря ООН от 15 июня 1999 года на имя председателя Совета безопасности. https://undocs.org/ru/S/1999/682
Samary 2007 – *Samary C.* Le Kosovo après l’échec des négociations: quelle indépendance et quel développement? // Le Courrier des Balkans. 14 décembre 2007. http://www.paixbalkans.org/contributions/Kosovo%20decembre%202007%20C%20Samary.pdf
SO 2005 – Labor Market Statistics 2005. Statistical Office of Kosovo. https://ask.rks-gov.net/media/2111/labour-market-statistics-2005.pdf
SW 2000–2019 – Search of World. 2000–2019. http://www.geoba.se/country.php?cc=XK&year=
The N.Y. Fed 2020 – The New York Fed DSGE. Model Forecast–June 2020 // Federal Reserve Bank of New York. 19.06.2020. https://libertystreeteconomics.newyorkfed.org/2020/06/the-new-york-fed-dsge-model-forecastjune-2020.html
Troude 2016 – *Troude A.* Les ressources énergétiques des Balkans occidentaux: un enjeu eurasiatique // Diploweb.com: la revue géopolitique. 09.04.2016. https://www.diploweb.com/Les-ressources-energetiques-des.html
Turudić 2008 – *Turudić M.* Srbi južno od Ibra // Vreme. 27.03.2008. https://www.vreme.com/cms/view.php?id=607547
Why Kosovo 2015 – Why Kosovo Needs Migration: From Research to Policy // ESI. Edited version of ESI 2006 report “Cutting the Lifeline”. With a new introduction 23 April 2015. Berlin–Pristina–Istanbul. https://www.esiweb.org/pdf/ESI%20-%20Why%20Kosovo%20needs%20migration%20-%2022%20April%202015.pdf
World tables 1991 – World tables 1991: Fall Update (Anglais) // La banque mondiale. https://documents.banquemondiale.org/fr/publication/documents-reports/documentdetail/270161468337218814/world-tables-1991-fall-update

Научная литература

Carbonnier J. Flexible droit. Pour une sociologie du droit sans rigueur. Paris: L.G.D.J., 1995.
Cerović S. Dans les griffes des humanistes / Traduit du serbo-croate M. Robin. Castelnau-le-Lez: Climats, 2001.
Chandler D. Kosovo: Statebuilding Utopia and Reality // Journal of Intervention and Statebuilding. 2019. Vol. 13 (5). P. 545–555. https://doi.org//10.1080/17502977.2019.1658565
Cusset F. La décennie. Le grand cauchemar des années 1980. Paris: La Découverte, 2008.
Gurvitch G. L’expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit. Paris: Pedone, 1935.
Hehir A. Hollow Norms and the Responsibility to Protect. L.: Palgrave Macmillan, 2019a.
Hehir A. Introduction: Kosovo’s Symbolic Importance // Journal of Intervention and Statebuilding. 2019b. Vol. 13 (5). P. 539–544. https://doi.org/10.1080/17502977.2019.1663986
Hobsbawm E. L’âge des extrêmes. Le court vingtième siècle. 1914–1991. Bruxelles: Éditions Complexe, 1999.
Gjeloshaj Hysaj K. Kosovo: l’émigration, compte tenu de la situation, se poursuit // Outre-Terre. 2017. nº 52. P. 139–149.

Koskenniemi M. National Self-Determination Today: Problems of Legal Theory and Practice // The International and Comparative Law Quarterly. 1994. Vol. 43 (2). P. 241–269.
Krasner S. Sovereignty: Organized Hypocrisy. Princeton: Princeton University Press, 1999.
Lagrange É. La Mission intérimaire des Nations Unies au Kosovo, nouvel essai d'administration directe d'un territoire // Annuaire français de droit international. 1999. nº 45. P. 335–370.
Maddison A. Phases of Capitalist Economic Development. Oxford: Oxford University Press, 1982.
Nouvel Y. La position du Conseil de sécurité face à l'action militaire engagée par l'OTAN et ses États membres contre la République fédérale de Yougoslavie // Annuaire Français de Droit International. 1999. nº 45. P. 292–307.
Pegg S. International Society and the de facto State. Aldershot: Ashgate, 1998.
Sur S. Aspects juridiques de l'intervention de pays membres de l'OTAN au Kosovo // Défense nationale. 1999. nº 12. P. 44–62.

Research Article

Dimitrijevic, D. Kosovo: A New Model of the State with Limited Sovereignty [Kosovo: sovremennaia model' gosudarstva s ogranichennym suverenitetom]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 2, pp. 9–24. https://doi.org/10.31857/S086954150014795-4 ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Dejan Dimitrijevic | https://orcid.org/0000-0001-6781-6483 | dejandimitrijevic@icloud.com | Lumière University Lyon 2 (18 quai Claude Bernard 69365 LYON Cedex 07, France)

Keywords

Serbia, Kosovo, Metohija, anthropology of state, limited sovereignty, democracy, minority, development, think tank, emigration, international law, war, violence

Abstract

Since the late 1970s, the liberal ideology has been on a crusade to impose on the world the global rules of the game that would be advantageous to the growth of stakeholder capitalism and increasing financial returns to shareholders. The liberal narrative accompanying this crusade tended to depict the state as an outdated institution that was withering away and was standing in the way of global harmony which was supposed to rest on the freedom of markets and morals. In this context, however, it is rather difficult to understand the unceasing desire of the major political players in the West to mold new states. This article attempts to examine what has been at stake in this political game by taking the case of the state of Kosovo. This endeavor, which may or may not end successfully, was undertaken as a result of the US military campaign that was supported by eighteen other members of NATO.

References

Carbonnier, J. 1995. *Flexible droit. Pour une sociologie du droit sans rigueur* [Flexible Justice: For a Sociology of Law without Rigor]. Paris: L.G.D.J.
Cerović, S. 1999. *Dans les griffes des humanistes* [In the Clutches of Humanists], translated by M. Robin. Castelnau-le-Lez: Climats.
Chandler, D. 2019. Kosovo: Statebuilding Utopia and Reality. *Journal of Intervention and Statebuilding* 13 (5): 545–555. https://doi.org//10.1080/17502977.2019.1658565
Cusset, F. 2008. *La décennie. Le grand cauchemar des années 1980* [The Decade: The Great Nightmare of the 1980s]. Paris: La Découverte.
Gurvitch, G. 1935. *L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit* [Legal Experience and the Pluralist Philosophy of Law]. Paris: Pedone.
Hehir, A. 2019. *Hollow Norms and the Responsibility to Protect*. London: Palgrave Macmillan.
Hehir, A. 2019. Introduction: Kosovo's Symbolic Importance. *Journal of Intervention and Statebuilding* 13 (5): 539–544. https://doi.org/10.1080/17502977.2019.1663986

Hobsbawm, E. 1999 (1994). *L'âge des extrêmes. Le court vingtième siècle. 1914–1991* [The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914–1991]. Bruxelles: Éditions Complexe.
Gjeloshaj Hysaj, K. 2017. Kosovo: l'émigration, compte tenu de la situation, se poursuit [Kosovo: Emigration, Given the Situation, Continues]. *Outre-Terre* 52: 139–149.
Koskenniemi, M. 1994. National Self-Determination Today: Problems of Legal Theory and Practice. *The International and Comparative Law Quarterly* 43 (2): 241–269.
Krasner, S. 1999. *Sovereignty: Organized Hypocrisy*. Princeton: Princeton University Press.
Lagrange, É. 1999. La Mission intérimaire des Nations Unies au Kosovo, nouvel essai d'administration directe d'un territoire [The United Nations Interim Administration Mission in Kosovo, New Test of Direct Administration of a Territory]. *Annuaire français de droit international* 45: 335–370.
Maddison, A. 1982. *Phases of Capitalist Economic Development*. Oxford: Oxford University Press.
Nouvel, Y. 1999. La position du Conseil de sécurité face à l'action militaire engagée par l'OTAN et ses Etats membres contre la République fédérale de Yougoslavie [The Position of the Security Council vis-à-vis the Military Action Taken by NATO and Its Member States against the Federal Republic of Yugoslavia]. *Annuaire Français de Droit International* 45: 292–307.
Pegg, S. 1998. *International Society and the de facto State*. Aldershot: Ashgate.
Sur, S. 1999. Aspects juridiques de l'intervention de pays membres de l'OTAN au Kosovo [Legal Aspects of the Intervention of NATO Member Countries in Kosovo]. *Défense nationale* 12: 44–62.

© Ж. Бужю

“ОРГАНИЗОВАННЫЙ ХАОС” КАК ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДОГОВОРЕННОСТЬ, ИЛИ НАСИЛИЕ В ХОДЕ РАСПАДА ГОСУДАРСТВА В МАЛИ И БУРКИНА-ФАСО

Ключевые слова: Сахель, Мали, Буркина-Фасо, насилие, гражданская война, государство-банкрот, джихадизм, организованный хаос

Цель этой статьи – понять корни экстремального насилия, питающего “организованный хаос” вялотекущих гражданских войн, разворачивающихся сегодня в Западной Африке, а именно в Мали и Буркина-Фасо. В обеих странах латентные гражданские войны стали итогом долгого процесса банкротства государства, приведшего к повсеместному распространению управления при помощи насилия. В ходе этого процесса национальное государство утратило монополию на легальное насилие, которую присвоили себе мятежные вооруженные группы этнического, религиозного или сепаратистского толка. Все участники войны совершают насилие над гражданским населением. Военные злоупотребления и их безнаказанность стали нормой, а массовые нарушения прав человека – банальностью. Управление с помощью насилия устраивает многих акторов как национального, так и международного масштаба – они намеренно поддерживают ситуацию “ни мира, ни войны”, о чрезвычайной сложности которой дает представление понятие “организованный хаос”.

Цель этой статьи – понять корни экстремального насилия, питающего “организованный хаос” вялотекущих гражданских войн, разворачивающихся сегодня в Западной Африке, а именно в Мали и Буркина-Фасо. Обе страны имеют много общего с точки зрения исторического процесса разложения правового государства. Основанием для их совместного рассмотрения является не только то, что они граничат друг с другом, но и то, что джихадистские гражданские войны, идущие в обеих странах, имеют общую природу.

Коль скоро “насилие” – центральное понятие моего анализа, я начну с того, что кратко напомню суть социально-антропологического концепта “насилие”, обратив особое внимание на то, что политическое насилие, царящее в обеих странах, является следствием структурного насилия, свойственного отношениям доминирования/подчинения нынешней либеральной глобализации. Затем я покажу, как крах малийского государства, последовавший за вспыхнувшей в 2012 г. на севере страны гражданской войной, а затем кризис в верхних эшелонах власти Буркина-Фасо в 2014 г. спровоцировали в обеих странах бегство сотрудников администрации и силовых структур в столицы. Это создало в отдаленных периферийных районах вакуум безопасности, характеризующийся бандитизмом, угонами скота, множащимися отрядами вооруженной милиции общественной самообороны, атаками джихадистов и оккупацией ими зон, из которых “ушло” государство. В следующем разделе я опишу роль этнополитических антрепренеров из числа фульбе в генерализации конфликта и усложнении

Жаки Бужю | https://orcid.org/0000-0003-3874-8260 | boujuj@gmail.com | профессор антропологии | Университет Экс-Марсель (Campus Aix-en-Provence, Batiment René Egger, 5 Avenue Robert Schuman, Aix-en-Provence Cedex 01, 13628, France)

Этнографическое обозрение. 2021. № 2. С. 25–44. https://doi.org/ 10.31857/S086954150014805-5
© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | http://journal.iea.ras.ru

гражданской войны. Я особо отмечу их способность играть на противоречиях местных традиционных элит и представителей государства, а также обеспечивать себе прочные позиции, регулируя земельные споры и защищая сельских жителей в обмен на их поддержку. Кроме того, я продемонстрирую неспособность международных сил государств "Сахельской группы пяти"[1] подавить мятеж и жестокость военных Мали и Буркина-Фасо, компенсирующих свою невысокую боевую подготовку и слабость командования злоупотреблениями в отношении гражданского населения. Дальше речь пойдет о том, как в регионах, оставленных государством, вооруженные группы экстремистов установили альтернативное управление, базирующееся на очень выгодной, опирающейся на защиту местного населения и контроль незаконного оборота различных товаров политической экономии. В заключение я покажу, что "управление с помощью насилия" выгодно многим акторам на национальном и международном уровнях: гражданская война в Сахеле есть продукт "организованного хаоса"[2], созданного сочетанием эгоистических интересов местных политических элит и цинизма геополитических интересов великих держав, в т.ч. Франции, которая удерживает их у власти.

Насилие

Прежде чем приступать к анализу роли насилия в политическом хаосе, царящем в Мали и Буркина-Фасо, небесполезно напомнить о том, что насилие – феномен универсальный во времени и пространстве. Антропологи, социологи и историки – Р. Жирар (*Girard* 1972, 1982), Д. Риш (*Riches* 1986, 1991), Н. Элиас (*Elias* 1973, 1991), М. Маффесоли (*Maffesoli* 1999, 2002), М. Вевьорка (*Wieviorka* 1999, 2004), Г. Эжмер и Д. Аббинк (*Aijmer*, *Abbink* 2000), Ф. Эритье (*Héritier* 2005), П. Стюарт и Э. Стратерн (*Stewart, Strathern* 2002) и многие другие – учат нас, что общества не могут искоренить насилие, максимум, на что они способны, – это попытаться направить его в нужное русло и контролировать. Особо следует отметить прекрасный номер журнала "Культура и конфликты" (2016. № 103–104), озаглавленный "Политические этнографии насилия". Однако, если не считать старых работ о "племенных войнах" и "этнических конфликтах", исследования, специально посвященные Африке, немногочисленны.

В 2006–2011 гг. я руководил программой французского Национального исследовательского агентства, посвященной различным формам бытового насилия в Африке (*Bouju* 2011); ее результатом стала серия публикаций (*Bouju* 2008, 2014, 2015; *Bouju, Ayimpam* 2015; *Bouju, de Bruijn* 2008, 2014; *Bouju, Martinelli* 2012), подтверждающих, что насилие неотделимо от жизни в обществе и социальной связи, что оно имманентно стремлению к власти, чувству собственности и потребности в доминировании. Эти публикации также демонстрируют, что насилие является рациональным, а иногда даже полезным, в том смысле, что способность к насилию необходима для самозащиты и защиты "своих" от завоевания или истребления "другими". Таким образом, насилие есть центральный элемент общественного порядка, и в этом качестве оно тесно связано с политикой. Поэтому политическая власть обладает монополией на "легитимное насилие" – принуждение, ограничение, с помощью которых она контролирует "нелегитимное насилие", угрожающее общественному порядку (*Wieviorka* 1999: 12).

Легитимное насилие "может быть оправданным только в качестве превентивного контрнасилия" (*Héritier* 2005: 75). В отличие от насилия, принуждение (как правило) имеет своей целью не уничтожение людей и/или имущества, а возвращение правонарушителей к нормальной социальной жизни, разрешение внутренних конфликтов и поддержание общественного порядка (*Aijmer, Abbink* 2000: XII). Но тут встает другой вопрос: как понять, где проходит грань между принуждением и насилием? Как отличить нелегитимное насилие от легитимного принуждения, цель которого положить конец насилию? Этот вопрос подводит нас к самой сути определения правового

государства. Действительно, если обязанностью последнего является установление Закона вместо права сильного, а также использование демократических процедур при принятии ограничивающих свободу законов (норм применения силы), то только общепризнанная легитимность принуждения отличает его от насилия (*Héritier* 2005: 21). В идеале легитимное принуждение в правовом государстве должно быть крайней мерой против пренебрежения законом или для защиты слабого от эксплуатации. Но как тогда быть с насильственными злоупотреблениями, совершаемыми силами правопорядка, которые вообще-то обязаны быть гарантами законности? Этот вопрос поднимает фундаментальную проблему легитимности[3] политического насилия. Заслуга теоретического осмысления структурного насилия как “любой формы ограничения потенциала индивида политическими или экономическими структурами” принадлежит Дж. Галтунгу (*Galtung* 1969, 1990). Структурное насилие проявляется в доминировании, неразрывно связанном с иерархией легитимных социальных отношений, неравномерно распределяющих власть и ресурсы между главенствующими и подчиненными при любом социальном строе. Поэтому последние могут быть больше заинтересованы в нарушении установленного порядка, чем в его соблюдении. История показывает, что насилие – это один из способов добиться изменений, пересмотреть политическое устройство. Подчиненные могут прибегать к насилию, чтобы требовать соблюдения своих прав, изменения статуса или улучшения условий доступа к ресурсам. “Есть первичное насилие власти, контрнасилие – против власти, а также попытки установления контрвласти” (*Héritier* 2005: 67). Определение структурного насилия полностью применимо к отношениям международного доминирования, навязанным современной неолиберальной глобализацией. И это структурное насилие неразрывно связано с гражданскими войнами, множащимися на африканском континенте.

Структурное насилие неолиберальной глобализации и политическое насилие государств-банкротов

В Мали и Буркина-Фасо “структурное насилие” глобализации пришло на смену “прямому насилию” (*Galtung* 1990: 295) колонизации, следствием которой стали нарушение территориальной и культурной целостности африканских народов, лишение их материальных и символических прав и привилегий, насильственное подчинение. Насилие неолиберальной экономической модели установилось в 1990-е годы в результате реализации программ структурного реформирования, разработанных Всемирным банком и глубоко изменивших хрупкую архитектуру постколониальных африканских государств. Но за последние 30 лет растущая взаимосвязь экономической, политической, военной и гуманитарной сфер принципиально трансформировала саму природу политической власти, чтобы приспособить государства к условиям неолиберального миропорядка (*Duffield* 1998; *Berdal, Malone* 2000). Наиболее существенным геополитическим результатом крушения биполярного мира времен холодной войны стало постоянное ущемление суверенитета национальных государств. Растущее влияние международных финансовых институтов, продолжающих расшатывать государства во имя принципов рыночной экономики, отчасти объясняет современный кризис на африканском континенте (*Kaldor* 1999; *Keen* 1996).

Отсюда следует, что возможность самостоятельного принятия решений входящими в число наиболее нестабильных африканских стран Мали и Буркина-Фасо сильно ограничена наднациональными структурами, в частности нерегулируемыми рынками и торговыми сетями, а также оказывающими давление партнерами – межправительственными и неправительственными международными организациями. В геополитической игре наиболее слабые государства Сахеля являются самыми удобными партнерами при обсуждении вопросов торговли, природных ресурсов,

а также присутствия иностранных предприятий на их территории (*Van Den Bosch, Raubo* 2017: 470). Вот уже 60 лет африканская политика Франции направлена на сохранение стабильности режимов, действующих в ее интересах[4]. Французское вмешательство позволяет этим режимам оставаться у власти, продолжая реакционную, деспотическую и коррумпированную политику (*Powell* 2020). Неудивительно, что эти государства стали беспомощными банкротами.

Сегодня в Мали и Буркина-Фасо налицо основные признаки несостоятельности власти: оба государства страдают от "дефицита легитимности" (неуважение элитой и обществом законов, регулирующих властные полномочия и распределение богатства), "дефицита дееспособности" (неспособность государственных институтов обеспечить населению минимальные социальные блага) и "дефицита безопасности" (невозможность обеспечить минимальный уровень защиты населения от организованных вооруженных группировок) (*Call* 2008, 2011). В Мали и Буркина-Фасо неопатримониализм власти перекрыл все пути к обновлению политического класса, а также к автономии регионов и гражданским правам. Экономический кризис довершил дело. Неформальная экономика, клиентелизм, коррупция распространились на все общество, способствуя распаду и без того ослабленных государственных структур. Больше занятая спекуляциями и личным обогащением, нежели поисками политических альтернатив, значительная часть властной элиты обоих государств не заинтересована в устойчивом развитии страны и благополучии населения (*Duffield* 1998: 87). В 2000–2001 гг. в Буркина-Фасо были созданы Комиссия по национальному применению (*CRN*) и Комитет по реализации ее рекомендаций. Их доклады выявили целую серию критических событий, произошедших в 1960–2001 гг.: политические убийства, массовые расправы, неправомочное заключение в тюрьмы, исчезновения людей, пытки. Следствием всего этого стали фрагментация власти и хроническая политическая нестабильность, отмеченная заговорами политиков и армейской верхушки, борющихся за власть с помощью военных переворотов (1966, 1974, 1980, 1982, 1983, 1987, 2011, 2015 гг.). Форма "управления с помощью насилия" (*Grajales* 2016) постепенно установилась в Мали и Буркина-Фасо. Отмеченная клиентелизмом и коррупцией элит и армии, она привела к "подчинению администрации, армии, полиции и судов власти на местах, а также к созданию культуры насилия, авторитаризма, нетерпимости и подозрительности, пропитавшей большинство административных и политических органов" (CRN 2000)[5].

Чрезвычайно ослабленные государства Мали и Буркина-Фасо сегодня беззащитны перед латентными, но жестокими гражданскими войнами, с трудом поддающимися категоризации, с зачастую размытыми границами между войной и миром, терроризмом и преступностью.

Крах государства и гражданская война

Первое появление джихадистов в Сахеле стало следствием гражданской войны в Алжире. В 2003 г. салафистская террористическая группировка *GSPC* перешла границу и разместилась на севере Мали. В 2007 г. она примкнула к "Аль-Каиде" (организация запрещена на территории РФ) и стала называться "Аль-Каидой исламского Магриба". Средства к существованию она добывала с помощью похищения иностранцев и получения за них выкупа, а также за счет участия в контрабанде сигарет и наркотиков (*Lounnas* 2014; *Harmon* 2014). После натовских бомбардировок Ливии и убийства полковника Каддафи в октябре 2011 г. 1–4 тыс. туарегов – солдат ливийской армии перешли в Мали вместе с тяжелым вооружением. Воспользовавшись этим благоприятным обстоятельством, местные мятежные группировки туарегов объединились в "Национальное движение за освобождение Азавада" (*MNLA*)[6] – светское политическое движение, требующее референдума по вопросу самоопределения

и независимости этой географической области на северо-востоке Мали. Это требование малийское правительство отказывается обсуждать, ссылаясь на принцип территориальной целостности государства. В январе 2012 г. *MNLA* выступило в вооруженном восстании на стороне туарегской салафистской организации “Ансар ад-Дин”, возглавляемой Айядом аг Гали, присягнувшим на верность “Аль-Каиде”, а также другой салафистской организации (состоящей в основном из сонгаев и фульбе) – “Движение за единство и джихад в Западной Африке” (*MUJAO*)[7]. В противостоянии с объединенными силами сепаратистов и джихадистов малийская армия, плохо вооруженная, плохо обученная, пораженная непотизмом, под неумелым командованием терпит тяжелые поражения. Впавшие в растерянность власти не имеют стратегии борьбы с этими вооруженными группировками, разжигающими межобщинные и религиозные конфликты. Под ударами мятежников армия обращается в беспорядочное бегство и укрывается в столице Бамако.

В марте 2012 г. малийское государство пало в результате переворота, который возглавил капитан Саного[8]; избранный президент А.Т. Туре был свергнут. В январе 2013 г. мятежные войска двинулись на юг, и ничто больше не препятствовало их продвижению к столице. В ответ на просьбу о помощи временно исполняющего обязанности президента Д. Траоре Франция организовала военную операцию “Сервал” и остановила джихадистское наступление у г. Сегу, в 235 км от Бамако. Эта интервенция стала первой в череде иностранных военных вмешательств. За “Сервалом” последовали операции “Бархан” и “МИНУСМА” (“Многопрофильная комплексная миссия ООН по стабилизации в Мали”).

В октябре 2014 г. народное восстание обращает в бегство президента Буркина-Фасо Б. Компаоре. За падением государства следует период неопределенности, во время которого взвод президентской охраны предпринимает попытку путча, но терпит неудачу. Подобно малийской армии, армия Буркина-Фасо тоже не готова к вооруженной защите страны и ее границ от атак террористов. Плохо тренированная, плохо экипированная, на протяжении десятилетий она использовалась в основном для поддержания порядка в городах и личной охраны президента. Как и в Мали, представители Сил обороны и безопасности и государственные служащие оставили север и восток страны и бежали в столицу Уагадугу.

Отход войск создал вакуум безопасности в пограничных районах Мали и Буркина-Фасо, куда устремились джихадисты. Сегодня вооруженное насилие проявляется в разных формах. Помимо военно-политических группировок на севере Мали, выступающих “за” или “против” независимости Азавада, и джихадистских формирований, действующих повсюду, есть еще множество трансграничных бандитских отрядов, а также вооруженные группы самообороны. Наконец, военные интервенции совместных сил Сахельской пятерки не смогли помешать расползанию, как по бикфордову шнуру, гражданской войны по центру Мали, откуда она перебросилась на север и восток Буркина-Фасо и далее на территорию Нигера вплоть до оз. Чад, где в нее вступило джихадистское движение “Боко Харам”, орудующее на севере Нигерии.

Межобщинное насилие

Изменения климата привели к кризису агропасторального способа производства и обострили конкуренцию между скотоводами-кочевниками и оседлыми земледельцами за доступ к основным ресурсам – земле и воде. Начавшись со сведения счетов между семьями и наследственных земельных споров, конфликты заметно обострялись по мере усиления джихадистов и стали восприниматься как межобщинные по той простой причине, что и сегодня разделение сельского труда в целом соответствует традиционному: скотоводство остается главным занятием кочевников – туарегов и

фульбе, а земледелие – оседлого населения. Поэтому экономическая специализация хозяйств часто совпадает с этнической принадлежностью хозяев, что придает конфликтам между пастухами и землепашцами видимость “этнических”. Эти столкновения по мере распространения оружия, поставляемого с севера, стали более кровавыми, и отношения между соседями начали портиться еще сильнее. После бегства администрации приграничных регионов насилие и преступность стали повсеместными. Волна убийств затронула не только представителей государства (работников лесо- и водоохраны, местных депутатов, учителей), но и традиционную элиту – вождей, священников и марабутов, а также христиан. В этом контексте нарастающего вакуума безопасности и самоустранения государства сельское население начало создавать отряды общественной милиции для самозащиты.

Отряды вооруженной милиции и приватизация насилия

В Буркина-Фасо сельские жители – мосси – создали организацию самозащиты *Koglweogo* – “лесные защитники”, подразделения которой постепенно появились в большинстве регионов страны. Пользуясь бездействием правовой и политической систем, эти группы самообороны постепенно структурировались, разделившись на вооруженную милицию и народные суды. Последние на месте выносили скорые, жесткие и беззаконные приговоры, потворствуя настроениям населения. Государство, неспособное выполнять свои основные суверенные функции, не препятствовало этим действиям. Контролируемая вождями мосси, признанная их верховным правителем Моро Наба, поддерживаемая и финансируемая важными политическими и экономическими деятелями, милиция *Koglweogo* стала фактически государством в государстве. Заменив собой силы правопорядка в обеспечении безопасности населения, ее отряды присвоили себе право принуждения (арестов, заключения под стражу и даже казней), которое осуществляют с невероятной жестокостью. Они отказываются подчиниться декрету 2016 г., потребовавшему их разоружения. Уверившись в своей безнаказанности, они больше не боятся легитимной власти. Не имея на то никаких прав, они налагают штрафы, собирают местные налоги (*koltaxes*) и вершат суд и расправу, нарушающие все права человека. Среди их методов – жестокое обращение, телесные наказания, унижения, пытки, казни без суда и следствия и т.п. Подразделения *Koglweogo* направляются политической и экономической верхушкой и, по сути, являются производной от коррупции, произвола и немощности государства, прекрасно вписываясь в структуру царящего в стране “управления с помощью насилия” (HRW 2018).

В конце 2015 г. малийская армия начала военную операцию с целью восстановления контроля над регионом Мопти, оказавшимся в руках исламистов. Для этого она решила опереться на местную милицию догонов – *Danna-Ambassagou* (букв. “охотники, доверяющие Богу”). Эта организация координирует несколько групп самообороны, действующих в селах догонов в округах Коро, Бандиагара и Банкасс вблизи границы с Буркина-Фасо. С помощью вооруженных сил Мали местная милиция установила контроль над приграничной равниной Сено-Гондо, породив там непрекращающееся межобщинное насилие. Милиция особенно “прославилась” призывами к истреблению фульбе и атаками на их селения в округах Банкасс и Коро, в ходе которых погибло несколько сот человек. В Мали и Буркина-Фасо фульбе обвиняют в пособничестве вооруженным группировкам, в связи с чем они стали постоянной целью нападений отрядов местной милиции. Власти и население видят в них источник всех проблем с безопасностью. В обеих странах фульбе *a priori* считаются если не собственно джихадистами, то во всяком случае их пособниками или сторонниками, хотя гражданское население фульбе страдает от джихадистов не меньше, чем представители других общин.

Так, 1 января 2019 г. после убийства старейшины одной из деревень мосси в Буркина-Фасо местная милиция *Koglweogo* устроила бойню в соседней деревне фульбе, продолжавшуюся до 2 января. Правительство заявило о смерти 49 человек, независимая организация “Коллектив против безнаказанности и стигматизации общин” насчитала 216 погибших. В 2020 г. дело все еще не дошло до суда, и виновные остаются на свободе. В Мали организованные 23 марта 2019 г. милицией *Danna-Ambassagou* массовые убийства фульбе в Огоссагу, в ходе которых погибли 157 человек, породили цепную реакцию насилия, основной жертвой которого стало гражданское население. Двусмысленная позиция правительств Мали и Буркина-Фасо в отношении этнически близких им отрядов самозащиты весьма опасна и может привести к тяжелым последствиям. Тем временем основные международные союзники этих стран закрывают глаза на злоупотребления милиции, а африканские правительства не только не пресекают их деятельность, но пытаются ими манипулировать. Так, в 2018 г. премьер-министр Мали С.Б. Майга подарил *Danna-Ambassagou* четыре пикапа-внедорожника в обмен на победу в президентской избирательной кампании И.Б. Кейты – нынешнего президента Мали[9].

Джихадистские движения

После поражения, нанесенного им в 2013 г. французскими войсками, джихадисты сменили тактику и перешли к так наз. асимметричной войне: небольшие вооруженные группировки вернулись в регион Мопти и “растворились” там среди гражданского населения. С тех пор сельские жители региона находятся между двух огней: исламисты угрожают убить тех, кто сотрудничает с государством, а силы правопорядка требуют выдачи исламистов и применяют коллективное наказание в отношении тех, кто отказывается это делать.

Две главных коалиции джихадистов в регионе – “Исламское государство в Большой Сахаре” (*EIGS*), присягнувшее на верность ИГИЛ (террористической организации, запрещенной в РФ), и “Группа поддержки Ислама и мусульман” (*GSIM*). Первая (*EIGS*) является ответвлением группировки “Аль-Мурабитун”, возглавляемой Аднаном Абу Валидом ас-Сахрауи, она действовала с 2015 г. преимущественно в регионе Липтако-Гурма, расположенном в зоне границ трех государств: Мали, Буркина-Фасо и Нигера. Аднан Абу Валид взял себе жену из фульбе, установив таким образом тесную брачную связь с этой общиной, которой он обеспечивает защиту от отрядов милиции самообороны пастухов-туарегов имгад[10] и дауссак[11].

Вторая коалиция (*GSIM*), созданная в 2017 г. и возглавляемая Айядом аг-Гали, включает в себя группировки “Ансар ад-Дин”, “Аль-Каиду исламского Магриба”, “Ансар уль-Ислам”, а также исламистские бригады – катибы “Масина”, “Аль-Мурабитун” и “Серма”. В зависимости от контекста и от говорящего *GSIM* называют “то террористической группировкой, то политической единицей, обеспечивающей безопасность, то группой наркокурьеров, то бандитами” (*Tobie, Sangaré* 2019: 3). По примеру *EIGS* несколько джихадистов из верхушки *GSIM* заключили браки с женщинами-фульбе, чтобы пользоваться сетями поддержки кланов своих жен. Благодаря этим сетям *GSIM* удается сохранять свои позиции, несмотря на атаки национальных и интернациональных вооруженных сил.

Обе коалиции, используя тактику прагматизма и оппортунизма, сумели расширить базу своих сторонников и успешно маскируются среди местного населения. Это, возможно, объясняет ту легкость, с которой различные группировки, входящие в обе коалиции, переходят из лагеря в лагерь либо переформировываются, приспосабливаясь к конъюнктуре или интересам их военно-политических лидеров. В свою очередь, эти интересы меняются под влиянием нестабильного соотношения сил между группами и зависят от их способности обеспечить себе легитимность на местном уровне

и вытеснить конкурентов, также желающих экономически контролировать занятые территории. Так, в сентябре 2019 г., взяв под свой контроль регион Липтако-Гурма, *EIGS* и *GSIM* собрались вместе, чтобы договориться о его разделе. Целью встречи было определить границы зон влияния двух альянсов, а также наметить "красные линии" в отношениях между ними, которые не следует переходить. Однако эта попытка закончилась неудачей, что привело к усилению напряженности, нескольким смертям и изданию фетвы против *EIGS*. С января 2020 г. конкурирующие альянсы борются за укрепление позиций в зоне Сено-Манго между Буликесси (Мали) и Нассумбу (Буркина-Фасо). Жестокое соперничество объясняется переходами комбатантов из одной группы в другую, а также разногласиями по поводу управления на местах и распоряжения природными ресурсами. В настоящее время отдельные группировки мятежников рассеяны в лесах на границах региона Липтако-Гурма.

Местные этнополитические антрепренеры

Долгое время власти обеих стран не понимали, где коренятся причины насилия, первые признаки которого появились в 2012 г., когда началось возвышение радикальных проповедников-фульбе А. Куффы[12] в Мали и И.М. Дико[13] в Буркина-Фасо. Оба они несли в массы революционное послание, обращенное к наиболее обездоленным категориям населения, страдающим как от несправедливости со стороны традиционных структур, так и от пренебрежения центральных властей. Эти этнополитические антрепренеры, основатели экстремистских группировок, сумели предстать лидерами протеста, жестко и решительно осуждая злоупотребления местных элит и аристократии, совершаемые при попустительстве коррумпированных государственных деятелей. Хорошо понимая социальное устройство, они легитимируют свои действия, ловко манипулируя историческими фактами и идентитарными различиями. Используя неудачные попытки государства разрешить локальные конфликты, они навязывают обществу культурно-идеологический дискурс, возводящий этничность в ранг структурирующего идентичность принципа и пропагандирующий насильственные методы "освобождения".

А. Куффа в течение десятилетия проповедовал в Мали в регионе Мопти, откуда его идеи дошли до региона Сум в Буркина-Фасо и оказали большое влияние на И.М. Дико – марабута, пытающегося позиционировать себя как деятеля, порвавшего с традиционным для фульбе политическим порядком. И.М. Дико начал свою деятельность в Джибо – столице региона Сум, создав в 2012 г. кораническую школу и мусульманскую ассоциацию "Аль-Иршад" для распространения тех же протестных идей, которые пропагандирует и А. Куффа. Проповеди, которые И.М. Дико читал в мечетях, распространялись с помощью мобильной связи – они снискали ему широкую известность, значительно увеличив число сторонников. Основными мишенями общей для двух проповедников критики являются экономические привилегии аристократии фульбе (*rimbe*) и рента семей марабутов (*modibaabe*). И одним и другим эта критика очень не нравится, зато она весьма популярна среди угнетенного населения (*rimaïbe*) и бедных кочевых кланов. А. Куффа и И.М. Дико призывают своих последователей к свержению ига доминирующих каст и построению эгалитарного бесклассового общества. Разоблачение несправедливого распределения государством основных социальных благ (воды, доступа к образованию и охране здоровья), а также коррупции в судебной системе – постоянное содержание их проповедей.

В 2012 г. А. Куффа присоединился к мятежникам на севере Мали, где сражался в рядах возглавляемой Айядом аг Гали джихадистской группировки "Ансар ад-Дин", входящей в "Движение за единство и джихад". Айяд аг Гали также является типичным этнополитическим антрепренером: "...он был в разное время главарем мятежников, советником президента Мали А.Т. Туре, другом президента Буркина-Фасо

Б. Компаоре, переговорщиком при освобождении заложников, приближенным высших должностных лиц Катара и Алжира, известным участником контрабандистских схем, вновь мятежником и наконец – убежденным джихадистом” (*Olivier de Sardan* 2013: 37, сноска 7).

В свою очередь, И.М. Дико также радикализовался и в 2012 г. отправился на север Мали, чтобы присоединиться к мятежникам, где в сентябре 2013 г. был арестован французскими военными и передан малийским властям. Он находился в тюрьме в Бамако, пока в 2015 г. не был освобожден под высокий залог. Выйдя из тюрьмы, он вновь встретился со своим учителем А. Куффой, оказавшимся к этому времени во главе “Армии освобождения Масины”, трансформировавшейся в катибу “Масина”, связанную с “Группой поддержки Ислама и мусульман”. В 2016 г. вследствие разногласий с А. Куффой И.М. Дико создал собственную джихадистскую группировку “Ансар уль-Ислам”.

Альтернативное управление в условиях насилия и организованного хаоса

Политический протест против традиции фульбе. По примеру А. Куффы И.М Дико сделал радикальный ислам политическим знаменем протеста, идеологической основой для оспаривания неравноправного, несправедливого социального устройства общества фульбе и незыблемости привилегий его знати. И действительно крайняя жестокость методов “Ансар уль-Ислам” и катибы “Масина” вполне вписывается в рамки народного восстания и вооруженного мятежа против социального устройства, в котором существуют касты “подчиненных” (земледельцев *rimaïbe* – потомков рабов, нещадно эксплуатируемых экономически и не имеющих доступа к политической или религиозной власти), “хозяев” (благородных семейств *rimbe*, обладающих политической властью и контролирующих кочевое скотоводство) и “священства” (марабутских кланов *modibaabe*, монополизировавших религиозную власть)[14]. Вооруженные экстремистские группировки продемонстрировали большую искушенность в вопросах политики и тактики, а также хорошее понимание социологии конфликтных зон. В регионе Липтако-Гурма (Мали) “Движение за единство и джихад в Западной Африке” (*MUJAO*) умело воспользовалось застарелым соперничеством между пастухами-фульбе и пастухами-туарегами. В 2012 г. общины кочевников-фульбе региона опасались установления политической гегемонии туарегов после взятия последними малийских городов Дуэнца и Бони. Этнически близкие к *MUJAO* фульбе искали у них поддержки, надеясь с их помощью вооружиться и укрепить свои силы[15]. Когда элита и родовая знать фульбе, связанные с местными представителями малийского государства, оказались лицом к лицу с бедными скотоводами и земледельцами-*rimaïbe*, восставшими против их привилегий, боевики *MUJAO* решили поддержать последних. Точно так же поддержка джихадистов позволила пастухам *rimaïbe* изменить в свою пользу условия обмена с крупными кланами оседлых скотоводов, контролирующих доступ к богатым пастбищам дельты Нигера. Эти примеры показывают, как боевики *MUJAO*, а позже – катибы “Масина” и “Ансар уль-Ислам” играют на местных противоречиях и слабостях, чтобы укрепиться в регионе и вербовать себе сторонников.

Джихадисты смогли использовать также обиды и негодование фульбе в отношении местных представителей государства, в частности коррумпированных судей и алчных смотрителей вод и лесов. Один из пастухов-фульбе заявил в беседе с Б. Сангаре:

> ...единственное чувство, которое нас воодушевляет, – это чувство, что мы можем освободиться от порабощения нашими элитами. Много лет мы терпели всевозможную эксплуатацию со стороны администрации при их попустительстве. <...> Кризис 2012 г. разбудил нас, пастухов-кочевников. После возвращения армии военные совершили немало преступлений против нас, стали отнимать у нас деньги силой или

хитростью. Поэтому многие из нас взяли в руки оружие, чтобы показать остальным, что нужно быть начеку и уметь постоять за себя (интервью записано в Бони 20 марта 2016 г.) (*Sangaré* 2016: 6).

По мнению фульбе, только джихадисты могут бороться с различными проявлениями несправедливости и положить конец "власти черных" (*sambe ballèbe* на яз. фульфульде)[16].

Радикальное выступление этих новых действующих лиц против центральной власти малийского государства стало для местного населения поводом для выражения своего недовольства этим государством, которое ведет себя хищнически, облагая население налогами и сборами, часто воспринимаемыми как произвольные и необоснованные (*Tobie, Sangaré* 2019: 2).

Таким образом, джихадисты дали возможность угнетенным группам фульбе восстать против насилия центральной власти.

Власть, альтернативная государству. В Мали и Буркина-Фасо, несмотря на поддержку французских, а затем и международных вооруженных сил, государству по-прежнему не удается контролировать всю территорию. Однако это не означает, что неподконтрольные государству регионы неуправляемы. В обеих странах сформировалась альтернативная система власти и выгодоприобретения, при которой джихадисты или вооруженные отряды самообороны в контролируемых ими зонах взяли на себя определенные функции, вытекающие из суверенитета государства (защита населения, сбор налогов, правосудие). Этого не могло бы произойти без пассивной поддержки, а то и активного содействия местного населения, недовольство которого умело используется. Крестьяне остро нуждаются в справедливости и защите. В местном контексте борьбы за ресурсы в условиях климатических изменений то и дело вспыхивают конфликты между пастухами и земледельцами. Обычное право[17], сохранявшееся параллельно с законами, принесенными колонизаторами, местами способствовало возникновению локальных управляемых микросоциумов. В иных случаях беспомощность традиционных властных институтов в обеспечении равномерного распределения ресурсов порождает ожесточенные конфликты. Способность сдерживать стороны (путем уговоров или репрессий) позволила вооруженным экстремистским группировкам утвердиться в качестве посредников при урегулировании этих конфликтов. Разыгрывая поначалу карту общей идентичности, но не останавливаясь и перед применением силы, джихадисты взялись защищать сельских жителей от угонщиков скота, а также насадили в контролируемых ими зонах суды шариата и коранические школы для детей. Установился взаимовыгодный обмен: пользовавшиеся защитой и примитивным порядком, обеспечиваемыми вооруженными группировками, сельские жители позволили им устроить перевалочные базы в лесных массивах на своих землях. Эта умелая стратегия "лесных людей" (*yimbe ladde* на яз. фульфульде), как фульбе называют джихадистов, основанная на интерпретации Корана, проповедующего идеалы справедливости и равенства, стала ответом на конкретные ожидания обездоленных категорий населения и в то же время сделала ислам привлекательной для них идеологией.

Хаос и насилие. Несмотря на то что представители правящей элиты нередко обладают значительным личным богатством, государства, которыми они управляют, не имеют средств для эффективного и организованного противодействия мятежникам (в т.ч. потому, что имеющиеся доходы пожирает коррупция). Нет у них и стратегии (кроме жесткого применения силы), которую можно было бы противопоставить вооруженным группировкам. С возвращением в 2015 г. малийской армии и сил правопорядка Буркина-Фасо в ранее оставленные ими северные регионы военные обеих

стран, плохо подготовленные к ведению гибридной войны, обрушили свою мощь на гражданское население фульбе, подозреваемое в пособничестве террористам (FIDH/AMDH 2018). Тем самым они возбудили в нем ненависть и жажду мести, которые поддерживают зловещий цикл “террор–антитеррор”. Совершенно очевидно, что военное решение невозможно. Оно способно лишь усугубить структурные причины мятежей, такие как бедность кочевого населения и экономическая отсталость целых регионов.

Беспомощные армии, военные злоупотребления и безнаказанность. Малийская армия никак не может восстановиться, несмотря на финансовую и техническую помощь западных держав. Ее подтачивает изнутри коррупция некомпетентных офицеров Генерального штаба (финансовые злоупотребления в министерстве вооруженных сил не прекращаются), а назначения на посты по-прежнему основываются на всеохватывающей системе благодеяний и привилегий[18]. Нижние чины подозревают высшее офицерство в непотизме, фаворитизме, коррупции и нецелевом использовании средств, предназначенных на экипировку армии.

> Дисциплина, координация, боевой дух, поддержка населения и политическая воля руководства страны – вот то, чего не хватает армиям, а фактическая безнаказанность, оправдываемая борьбой с терроризмом, позволяет им мобилизовывать милицейские формирования и убивать гражданское население, даже если это означает подтолкнуть выживших в объятия повстанцев (*Pérouse de Montclos* 2020).

Разрыв цепи командования, военные поражения от джихадистов и деморализация солдат повышают риски слепого насилия и этнизации конфликта (*Olivier de Sardan* 2013). По данным правозащитных организаций (Международной федерации за права человека [*FIDH*], Малийской ассоциации по правам человека и *Human Rights Watch*), десятки граждан страны – фульбе были убиты или подверглись пыткам. “Сегодня для малийской армии хороший фульбе – это мертвый фульбе, поскольку каждый фульбе – террорист”, – утверждает представитель *FIDH* в Африке Ф. Жиль (Au Mali 2018).

Не в лучшем состоянии находится и армия Буркина-Фасо. Там тоже процветает непотизм. Назначения получают не всегда самые способные или имеющие призвание к военной службе: “Всегда есть те, кого рекрутерам рекомендуют или прямо навязывают политики или высшие армейские чины, невзирая на физические и моральные качества кандидатов” (*Châtelot* 2019). Власти страны, парализованные клиентелизмом и коррупцией, не могут справиться с вооруженными группировками, играющими на межобщинных и межконфессиональных противоречиях. Один за другим доклады д-ра Л.М. Ибрига, главы верховного органа по борьбе с коррупцией, обвиняют власти в нежелании положить конец этому явлению, угрожающему безопасности страны, и в хищениях:

> Наша администрация не действует так, как подобает в воюющей стране. Сам смысл понятия “государство” приносится в жертву хищническому обогащению... С 2016 г. мы наблюдаем все более многочисленные случаи растраты на всех этажах служебной лестницы, и это при полной безнаказанности. Никогда еще министерство обороны не получало столько денег, но под предлогом секретности нам не говорят, на что они тратятся (Ibid.).

Наконец, вооруженная операция объединенных сил Сахельской пятерки не помешала укреплению джихадистов, зато спровоцировала недоверие местного населения, усугубляемое остающимися безнаказанными злоупотреблениями со стороны Сил защиты и безопасности (*Tobie, Sangaré* 2019: 3).

Это недоверие в значительной степени вызвано несоответствием между господствующим дискурсом о джихадистском терроризме и личным опытом сельского населения. Действительно, большинство политиков и журналистов приписывают насилие и жестокость, захлестнувшие Мали и Буркина-Фасо, террористическим организациям, группирующимся вокруг джихадистского проекта. Само слово “джихадисты”, прочно вошедшее в обиход не только журналистов, но и населения, в конце концов стало обозначать всех “неустановленных вооруженных лиц”, совершающих насильственные действия, ставшие печальной рутиной в обеих странах. Сельские жители знают, что большинство этих “неустановленных вооруженных лиц” – местные бандиты, живущие контрабандой, грабежами, занимающиеся сведением счетов и угонами скота. Но они называют их “террористами” или “джихадистами”, хотя используемые для этого слова на языке фульфульде – “бандиты” или “лесные люди” – описывают иную реальность. Это несоответствие имеет важные последствия. Действительно квалификация неких действий и их восприятие как “террористических” на национальном и международном уровнях влечет за собой военный ответ и предопределяет как используемые средства, так и их эффективность для достижения поставленной цели: установления мира и безопасности на охваченных беспорядками территориях (IMRAP 2017: 48). Однако армии Мали и Буркина-Фасо не обучены ни ведению полицейских акций, ни тем более агентурной работе. В Буркина-Фасо антитеррористические операции Сил защиты и безопасности вылились в массовые злоупотребления и беззаконие, включая жестокое обращение с подозреваемыми, произвольные задержания и аресты (HRW 2018; MINUSMA 2020). К тому же, указывает *Human Rights Watch*, практически ни один из подобных случаев не был расследован и виновные не предстали перед судом. Репрессивная тактика, заключающаяся в расстрелах из автоматов подозреваемых из числа гражданского населения во имя безопасности, способна только подпитывать мятеж и усугублять обстановку. Поэтому одними лишь военными действиями добиться безопасности невозможно. Никакая, даже самая успешная военная операция не может решить проблемы плохой работы государственных институтов, коррупции военных и гражданских элит, земельных конфликтов или выселения этнических групп, будь то туареги на севере Мали или фульбе в обеих странах.

Насилие в отношении гражданского населения

Ситуация “ни мира, ни войны”, характерная для латентных гражданских войн, оказывает самое непосредственное влияние на гражданское население и общество в целом. СМИ пестрят сообщениями о явных проявлениях насилия: теракты джихадистов, целенаправленные убийства, злоупотребления со стороны регулярной армии, не брезгующей похищениями людей и пытками, массовая резня, совершаемая отрядами вооруженной милиции, крупномасштабный бандитизм. Сотни тысяч людей снялись с насиженных мест. В Буркина-Фасо деревни на севере страны обезлюдели. Почти 840 тыс. человек подверглись насильственному выселению, более половины из них остались без крыши над головой, без средств и страдают от голода. Беженцы, скопившиеся в лагерях в зоне Конгусси, становятся дешевой рабочей силой для наживающихся на войне. В целом на начало 2020 г. 2,2 млн человек нуждалось в гуманитарной помощи (OCHA 2020) и 1,5 млн угрожал голод. Массовые перемещения населения неизбежно сопровождаются снижением сельскохозяйственного производства, что с каждым днем увеличивает риск продовольственного кризиса, особенно с приближением голодного периода между урожаями.

Политэкономия гражданской войны

Насилие и разрушения, связанные с гражданской войной, создают впечатление, что она является бедствием для всех участвующих в ней сторон. Однако, став на позиции

аксиологической нейтральности и отказа от оценочных суждений, можно обнаружить, что цикл насилия не прерывается из-за тех (и таковых немало!), кто получает от него сиюминутную выгоду. Одной из целей латентной гражданской войны, прочно утвердившейся в Мали и Буркина-Фасо, является политический контроль транзитных потоков разного рода контрабанды: наркотиков, сигарет, нелегальных иммигрантов, оружия, движущихся по древним караванным путям от Гвинейского залива до берегов Средиземного моря через Буркина-Фасо[19]. А этот контроль достигается с помощью неафишируемых “странных грабительских альянсов” (*Olivier de Sardan* 2013; см. также *Jones et al*. 2012: 3–7).

Противоестественные союзы и грабительские соглашения. С момента первого появления на севере Мали “Аль-Каида исламского Магриба” сумела упрочить свое экономическое положение с помощью похищений иностранцев и получения за них многомиллионных выкупов, а также благодаря участию в крупномасштабной контрабанде сигарет и наркотиков (*Lounnas* 2014; *Harmon* 2014). Ж.-П. Оливье де Сардан описывает “странный грабительский альянс”, сформировавшийся с начала мятежа на севере Мали (*Olivier de Sardan* 2013). Он объединяет часть традиционных элит (вождей арабских и туарегских племен), современных элит (генералов и офицеров малийской армии, служащих на севере страны, и важных фигур нынешнего политического режима), а также командиров отрядов местной милиции, сепаратистских фронтов и группировок и лидеров джихадистов. Автор указывает на то, что этот по меньшей мере странный альянс фактически взял на себя функции обеспечения безопасности на севере Мали, брошенном на произвол судьбы правительством Бамако, его полицией и армией. Однако альянс создавался также для присвоения и раздела весьма прибыльных доходов от различного рода контрабанды, в особенности от торговли наркотиками и оружием. Такая “рента” от мятежа на севере Мали привела к накоплению огромных богатств (примером чему служит квартал “вилл наркобаронов” в Гао). Непрозрачность этого “грабительского альянса” коррупционеров не позволяет отличить “войну” от “преступности”, а сложившаяся ситуация – яркий пример “организованного хаоса”, о котором писал Д. Кин (*Keen* 1996).

Незаконная деятельность, торговля и контрабанда: чрезвычайно выгодная экономика войны. В современных условиях нищеты и вакуума безопасности, царящих в регионе Липтако-Гурма, торговля из-за прозрачности границы между Мали и Буркина-Фасо становится одним из немногих экономически рентабельных видов деятельности. При посредничестве торговцев местные сторонники мятежников бесперебойно снабжают их продовольствием, одеждой, медикаментами и средствами коммуникации (телефонами, сим-картами и картами оплаты телефонной связи), так что зачастую трудно различить продавцов, контрабандистов, бандитов, мятежников и обычных крестьян. С одной стороны, сформировался симбиоз вооруженных группировок и контрабандистов – уроженцев этой местности, а с другой – локальная экономика полностью переориентировалась на незаконную торговлю, позволяющую мятежникам не только обеспечивать себя всем необходимым как для потребления (продукты, лекарства, наркотики), так и для ведения боевых действий (оружие, обмундирование, запчасти, горючее, мотоциклы), но и пополнять свою казну за счет продажи угнанного скота, сбора закята или контроля золотых приисков[20].

В господствующей ныне ситуации “ни мира, ни войны” политэкономия гражданской войны прекрасно приспособилась к непрекращающемуся насилию (смысл войны, вполне вероятно, заключается как раз в том, что она оправдывает такие действия, которые в мирное время считались бы преступными и наказуемыми). Пример воцарившегося в Мали “грабительского альянса” свидетельствует в пользу того, что латентная гражданская война в Сахеле выгодна очень многим: политическим лидерам, государственным деятелям, религиозным экстремистам, этническим антрепренерам, коммерсантам и международным игрокам. Все они могут выиграть

от договоренностей с теми, кто творит насилие,– Силами защиты и безопасности, контрабандистами, мятежниками, повстанцами, вооруженными отрядами милиции самообороны, – продолжая попутно грабить местных жителей и способствуя обнищанию всего общества (*Keen* 2012). Грабежи и уничтожение гражданского населения, возможно, стали целью как вооруженных группировок, так и ополченцев, а не побочным эффектом гражданской войны. Именно потому, что многие силы, задействованные в войне, по разным причинам не стремятся к победе, положить ей конец очень сложно (*Keen* 1998).

* * *

В Мали и Буркина-Фасо латентная гражданская война стала итогом долгого процесса разложения правового государства, в ходе которого в атмосфере насилия возникли альтернативные политико-экономические системы, обеспечивающие выгоду, власть и защиту. Национальные государства утратили монополию на насилие, которая перешла к воинствующим группировкам этнического, религиозного или сепаратистского толка. Тем самым сама идея правового государства была отправлена на свалку истории. Безнаказанные злоупотребления со стороны военных стали правилом, а массовые нарушения прав человека – банальностью. В обеих странах, как и – в меньшей мере – в Нигере, установилась ситуация “ни мира, ни войны”, сложность которой хорошо передает выражение “организованный хаос”. Анализ показал, что насилие, царящее в регионе, носит вполне рациональный характер: оно имеет смысл и различные значения. Для одних действующих лиц (джихадистов, этнических вооруженных отрядов и т.п.) – это способ изменить свое положение и получить лучший доступ к ресурсам в рамках существующей системы власть–подчинение. Для других (бандитов, угонщиков скота, наркоторговцев и международных торговцев оружием) – это прекрасная возможность делать бизнес и обогащаться. Наконец, есть ряд акторов (местные милиции самообороны, национальные Силы защиты и безопасности, иностранные вооруженные силы), которым насилие представляется способом сохранения политического *status quo* и попыткой возвращения к “нормальной” жизни.

Поборы и злоупотребления в отношении гражданского населения со стороны вооруженных группировок и регулярных армий Мали и Буркина-Фасо осуждаются международными правозащитными организациями как досадные нарушения, неизбежные во время войны. Однако, как мы показали, эти злоупотребления могут приносить экономическую выгоду, не имеющую или почти не имеющую никакого отношения к военной победе. Поэтому правомерно задаться вопросом: не является ли целью гражданской войны именно оправдание злоупотреблений, другими словами, не оправдывает ли борьба с террористами такие действия, которые в мирное время считаются правонарушениями или преступлениями? В то время как аналитики обычно исходят из того, что война – это цель, а злоупотребления – ее незаконные “средства”, Д. Кин предполагает обратное: цель – злоупотребления или преступления, приносящие сиюминутную выгоду, тогда как “средства” – война и ее бесконечное продолжение.

> Идея о том, что насилие может быть выходом – или для тех, кто “наверху”, или для части тех, кто “внизу”, – как-то выпадает из поля зрения правозащитников. Основной упор они делают на осуждении, а не на объяснении происходящего, а насилие часто называют бесчеловечным, а то и нечеловеческим, как будто бы не люди (со всеми их различными мотивами – нуждой, жадностью, страхом, похотью, негодованием и даже человеколюбием) его совершают (*Keen* 2000: 25).

Наконец, европейские и международные гуманитарные организации видят в гражданской войне иррациональное насилие, которое препятствует процессу развития. Они

призывают к скорейшему переходу от военной помощи к помощи “развитию”, что позволило бы вернуться к “нормальной” жизни – тогда как конфликты далеки от разрешения, а их глубинные причины не осмыслены. Между тем латентная гражданская война – это не просто дорогостоящее нарушение “нормальных” условий мирного времени. Если, как объясняет Д. Кин, функции гражданской войны для тех, кто совершает насилие, превращаются из военных в экономические, война становится похожей на мутирующий вирус, бороться с которым иностранцам очень сложно, особенно когда им непонятна природа этих мутаций (*Keen* 2000).

Невозможно отрицать, что Франция и Европа в целом преследуют в Мали свои собственные интересы. Но правомерно также задаться вопросом об интересах крестных отцов джихадистов в Саудовской Аравии или Катаре, которые финансируют малийские группировки – то отъявленных джихадистов, то сепаратистов, то участников “нескончаемого и приносящего немалую выгоду Алжирского процесса”[21] (*Brunet-Jailly* 2020). Франция не хочет видеть того, что организованный хаос играет на руку многим действующим лицам, в т.ч. внутри государственных аппаратов Мали и Буркина-Фасо.

> Объясняемое необходимостью стабилизации ситуации в Сахеле в рамках борьбы с терроризмом военное присутствие Франции, напротив, способствует сохранению у власти коррумпированных авторитарных режимов... позволяя им, в частности, предотвращать риски государственного переворота или заговора в рядах их собственных сил безопасности и отбивать атаки вооруженной оппозиции, не имеющей ничего общего с джихадизмом (*Pérouse de Montclos* 2020).

Как национальные, так и международные политические и экономические интересы вынуждают закрывать глаза на то, что “помощь развитию” прекрасно вписывается в глубоко укорененную экономику войны и побуждает местные режимы сохранять беспорядок, провоцировать этнические конфликты и продолжать военные действия.

> Французские и международные усилия, направленные на поддержку борьбы государств Сахеля против джихадистов и других вооруженных формирований, несут в себе риск усиления политического руководства, элит и сил безопасности, чьи действия и способствовали возникновению тех самых кризисов, которые Франция пытается разрешить (*Powell* 2020).

Французы не хотят видеть, что насилие, которое мы описали, является признаком заката постколониальных режимов, пораженных аномией и коррупцией, а также выдохшихся обычаев и неотрадиционалистских отношений, лишающих индивидов свободного выбора[22]. Поэтому мы вправе спросить: возвращения к какой, собственно, “нормальной” ситуации они хотели бы? К той, в которой насилие остается структурным, поддерживая политический клиентелизм, выгодный мировым державам, международным финансовым рынкам и транснациональным корпорациям? Или к той, которая позволит Франции продолжать продавать свои Рафали, бронемашины и пушки Катару и Саудовской Аравии, в то время как французские солдаты гибнут в песках Сахеля?

Примечания

[1] В региональную организацию *G5 Sahel*, созданную в 2014 г. для координации сотрудничества в сферах политики, развития и безопасности, входят кроме Мали и Буркина-Фасо Мавритания, Нигер и Чад (прим. пер.).

[2] Понятие “организованный хаос” сформулировано Д. Кином (*Keen* 1996).

[3] Легитимность основывается на согласии с властью, а отнюдь не на силе.

[4] “Эти интересы разнообразны и меняются со временем. Они включают престиж, связанный с влиянием и распространением своего могущества на другой континент, а также сохранение созвездия государств, благосклонных к французской дипломатии. Продвижение французского языка и культуры, коммерческие интересы и инвестиционные возможности тоже важны, как и проблемы, связанные с иммиграцией, а в последнее время – и с борьбой против терроризма” (*Powell* 2020) См. об этом также: *Powell* 2017.

[5] См. также: UNDS 2016.

[6] Азавад – территория традиционного обитания кочевников-туарегов на севере Мали. Она включает три малийских региона: Гао, Кидал и Томбукту (прим. пер.).

[7] *MUJAO* – одна из двух составляющих “Аль-Мурабитуна”, формально прекратила свое существование в 2015 г. после того, как присягнула на верность “Исламскому государству в Большой Сахаре” (*EIGS*).

[8] В 2013 г. он был произведен в генералы.

[9] 18 августа 2020 г., когда статья уже находилась в процессе перевода, стало известно об очередном государственном перевороте в Мали, в результате которого президент И.Б. Кейта был свергнут (прим. пер.).

[10] Общинники-козопасы (прим. пер.).

[11] Варианты названия: ида у сахак, ида у сак (прим. пер.).

[12] См. его биографию: *Thiam* 2017.

[13] См. его биографию: *Mc Gregor* 2017.

[14] См. об этом подробнее: *Tounkara* 2017.

[15] По мнению Б. Сангаре, именно этничность стала главным мобилизующим фактором для вступления фульбе из Аира и Сено в ряды *MUJAO* в 2012 г. (*Sangaré* 2016).

[16] Имеются в виду бамбара и догоны, считающиеся пособниками центрального правительства в Бамако (*Brossier et al*. 2018: 28).

[17] В зонах распространения ислама “кадии – мусульманские судьи, занимают гражданские, судебные и религиозные посты. На севере Мали они очень востребованы населением наряду с государственной судебной системой, а иногда и вместо нее, поскольку последняя считается коррумпированной или вовсе нелегитимной как пережиток колониализма” (*Tobie, Sangaré* 2019: 2, сноска 5).

[18] 80 генералов, назначенных президентом Т. Туре, замешаны в разного рода контрабандных сделках (*Olivier de Sardan* 2013); см. также: *Châtelot, Guibert* 2013.

[19] Сахельско-сахарский сухопутный маршрут (в частности, через север Мали), контролируемый арабскими торговцами из Гао, играет центральную роль в транснациональной торговле кокаином.

[20] См. об этом подробный доклад: *Assanvo et al.* 2019.

[21] Процесс межмалийского урегулирования при посредничестве Алжира (см.: Меморандум... // Equipo Nizkor; http://www.derechos.org/peace/mali/doc/unmali23.html) (прим. пер.).

[22] Конфликты в Мали и Буркина-Фасо имеют в основном местные корни и мало связаны с международным терроризмом, напрямую угрожающим Франции. До сего дня ни один француз не присоединился к джихадистам Сахеля (*Normand* 2019).

Пер. с фр. Е.И. Филипповой

Источники и материалы

Assanvo et al. 2019 – *Assanvo W., Dakono B., Theroux-Benoni L.-A., Maïga I.* Extrémisme violent, criminalité organisée et conflits locaux dans le Liptako-Gourma. Rapport sur l’Afrique de l’Ouest 26. ISS-Institut d’études et de sécurité, 2019.

Au Mali 2018 – Au Mali, la FIDH dénonce le chaos semé par les djihadistes, les milices et l’armée // Le Monde. Afrique. 20.11.2018. https://www.lemonde.fr/afrique/article/2018/11/20/au-mali-la-fidh-denonce-le-chaos-seme-par-les-djihadistes-les-milices-et-l-armee_5386127_3212.html

Bouju 2011 – *Bouju J.* Conflits et violences structurelles ordinaires. Approche comparative et interdisciplinaire dans huit villes africaines. Rapport ANR-06-CONF-004-VIOLAFRIQUE “Conflits, guerres, violence”, 2011.

Bouju, Ayimpam 2015 – *Bouju J., Ayimpam S.* Ethnocentrisme et partenariats: la violence symbolique de l’aide humanitaire // Les papiers du Fonds Croix Rouge. 2015. https://www.researchgate.net/

publication/290430007_Ethnocentrisme_et_partenariat_la_violence_symbolique_de_l%27aide_humanitaire

Brossier et al. 2018 – *Brossier M., Jourde C., Cissé M.G.* Relations de pouvoir locales, logiques de violence et participation politique en milieu peul (Région de Mopti) // Un rapport du projet “Stabiliser le Mali”. Mai 2018.

Brunet-Jailly 2020 – *Brunet-Jailly J.* Une guerre sans fin: pourquoi? // Médiapart. 11.05.2020. https://blogs.mediapart.fr/joseph-brunet-jailly/blog/110520/une-guerre-sans-fin-pourquoi

Châtelot 2019 – *Châtelot C.* Le Burkina Faso au bord de l’effondrement // Le monde. Afrique. 03.10.2019.

Châtelot, *Guibert* 2013 – *Châtelot C., Guibert N.* Une armée malienne tombée en ruines // Le Monde. Afrique. 04.02.2013.

CRN 2000 – Rapport de la Commission de Réconciliation Nationale. Ouagadougou. Février 2000. http://www.thomassankara.net/rapport-de-la-commission-de-reconciliation-nationale-fevrier-2000

FIDH/AMDH 2018 – Dans le centre du Mali, les populations prises au piège du terrorisme et du contre-terrorisme. Rapport d’enquête. Novembre 2018. n° 727f. https://www.fidh.org/IMG/pdf/fidh_centre_du_mali_les_populations_prises_au_pie_ge_du_terrorisme_et_contre_terrorisme.pdf

HRW 2018 – “Avant, nous étions des frères”. Exactions commises par des groupes d’autodéfense dans le centre du Mali // Human Right Watch Rapport. Décembre 2018.

IMRAP 2017 – Analyse locale des dynamiques de conflit et de résilience dans la zone de Koro-Bankass. Région de Mopti, Mali. Juin 2017. https://www.interpeace.org/wp-content/uploads/2017/06/2017-Interepeace-IMRAP-Portraits-Croisés-Koro-Bankass.pdf

Jones et al. 2012 – *Jones W., Crook R., Hall N.* The Challenges of Illicit Economies // St Antony’s International Review. 2012. Vol. 7. No. 2. P. 3–7. https://www.jstor.org/stable/10.2307/26228579

Mc Gregor 2017 – *Mc Gregor A.* Islamist Insurgency in Burkina Faso: A Profile of Malam Ibrahim Dicko // Aberfoyle International Security. 2017. https://www.aberfoylesecurity.com/?cat=60

MINUSMA 2020 – United Nations Multidimensional Integrated Stabilization Mission in Mali. Note sur les tendances des violations et abus de droits de l’homme. 1er Janvier – 31 Mars 2020. https://minusma.unmissions.org/sites/default/files/note_trimestrielle_sur_les_endances_des_violations_et_abus_des_droits_de_lhomme.pdf

Normand 2019 – *Normand N.* Le Mali, un “Far West” sans shérif, quelles perspectives? quels remèdes? // Pressreader. 01.12.2019. https://www.pressreader.com/france/les-grands-dossiers-de-diplomatie/20191201/282437056024451

OCHA 2020 – UN Office for the Coordination of Humanitarian Affairs. Burkina Faso: Rapport de situation. 27.02.2020 // Reliefweb. https://reliefweb.int/report/burkina-faso/burkina-faso-rapport-de-situation-27-f-vr-2020

Pérouse de Montclos 2020 – *Pérouse de Montclos M.-A.* L’enlisement français au Sahel // The Conversation. 19.01.2020. https://theconversation.com/lenlisement-francais-au-sahel-130111

Powell 2020 – *Powell N.K.* The Flawed Logic behind French Military Interventions in Africa // Brave New Europe. 12.05.2020. https://braveneweurope.com/nathaniel-k-powell-the-flawed-logic-behind-french-military-interventions-in-africa

Sangaré 2016 – *Sangaré B.* Le Centre du Mali: epicentre du djihadisme? // Groupe de recherche et d’information sur la paix et la sécurité. 2016. https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/39606/ASC-075287668-3758-01.pdf?sequence=1

Thiam 2017 – *Thiam A.* Centre du Mali: enjeux et dangers d’une crise négligée. Mars 2017. Centre pour le dialogue humanitaire; Institut du Macina. https://www.acaps.org/sites/acaps/files/key-documents/files/centre-du-mali-enjeux-et-dangers-dune-crise-negligee.pdf

Tounkara 2017 – *Tounkara A.* Hiérarchisation ethnique et extrémisme violent au centre du mali. Vers une nouvelle rébellion dans un contexte d’insécurité généralisée // Hypotheses. Contre-discours radical. 04.07.2017. https://cdradical.hypotheses.org/538

UNDS 2016 – United Nations Department of State. Bureau of Democracy, Human Rights and Labor. Country Reports on Human Rights Practices for 2015. Burkina Faso. https://photos.state.gov/libraries/burkinafaso/1313454/pitroipaax/Rapport%20sur%20les%20droits%20de%20l_homme%202015.pdf

Научная литература

Aijmer G., Abbink J. (eds) Meanings of Violence: A Cross Cultural Perspective. Oxford: Berg, 2000.

Berdal M., Malone D.M. Greed and Grievance: Economic Agendas in Civil Wars. L.: Lynne Rienner, 2000.
Bouju J. Violence sociale, anomie et discordance normative. La trajectoire migrante. Le cas des “52” de la région de Djenné (Mali) // Bulletin de l’APAD. 2008. n° 27–28, Violences sociales et exclusions. Le développement social de l’Afrique en question / Éds. J. Bouju, M. de Bruijn. https://doi.org/10.4000/apad.2983
Bouju J. Social Violence and Gender Inequality // Ordinary Violence and Social Change in Africa / Eds. J. Bouju, M. de Bruijn. Leiden: Brill Publishers, 2014. P. 42–62.
Bouju J. Une ethnographie à distance? Retour critique sur l’anthropologie de la violence en République centrafricaine // Civilisations. 2015. Vol. 64. No. 1–2, Enquêter en terrains difficiles / Éds. S. Ayimpam, J. Bouju. P. 151–160.
Bouju J., De Bruijn M. Violences structurelles et violences systémiques. La violence ordinaire des rapports sociaux en Afrique // Bulletin de l’APAD. 2008. nº 27–28, Violences sociales et exclusions. Le développement social de l’Afrique en question / Éds. J. Bouju, M. de Bruijn. https://doi.org/10.4000/apad.3673
Bouju J., De Bruijn M. (eds) Ordinary Violence and Social Change in Africa. Leiden: Brill Publishers, 2014.
Bouju J., Martinelli B. (éds) Sorcellerie et violence en Afrique. Paris: Karthala, 2012.
Call C.T. The Fallacy of the “Failed State” // Third World Quarterly. 2008. Vol. 29. No. 8. P. 1491–1507. http://dx.doi.org/10.1080/01436590802544207
Call C.T. Beyond the “Failed State”: Toward Conceptual Alternatives // European Journal of International Relations. 2011. Vol. 17. No. 2. P. 303–326. https://doi.org/10.1177/1354066109353137
Duffield M. Post-Modern Conflict: Warlords, Post-Adjustment States and Private Protection // Civil Wars. 1998. Vol. 1. No. 1. P. 65–102.
Elias N. La civilisation des mœurs. Paris: Calmann-Levy, 1973.
Elias N. La société des individus. Paris: Fayart, 1991.
Galtung J. Violence, Peace, and Peace Research // Journal of Peace Research. 1969. Vol. 6. No. 3. P. 167–191.
Galtung J. Cultural Violence // Journal of Peace Research. 1990. Vol. 27. No. 3. P. 291–305.
Girard R. La violence et le sacré. Paris: Grasset, 1972.
Girard R. Le bouc émissaire. Paris: Grasset, 1982.
Grajales J. Gouverner dans la violence. Le paramilitarisme en Colombie. Paris: Karthala, 2016.
Harmon S.A. Terror and Insurgency in the Sahara-Sahel Region. L.: Routledge, 2014.
Héritier F. De la violence I. Paris: Odile Jacob, 2005.
Kaldor M. The Structure of Conflict // Common Security and Civil Society in Africa / Eds. L. Wohlgemuth et al. Stockholm: Nordiska AfrikaInstitutet, 1999. P. 118–129.
Keen D. Organized Chaos: Not the New World We Ordered // The World Today. 1996. Vol. 52. No. 1. P. 14–17.
Keen D. The Economic Functions of Violence in Civil Wars. Oxford: Oxford University Press, 1998.
Keen D. Incentives and Disincentives for Violence // Greed and Grievance: Economic Agendas in Civil Wars / Eds. M. Berdal, D.M. Malone. L.: Lynne Rienner, 2000. P. 20–42.
Keen D. Useful Enemies: When Waging Wars Is More Important than Winning Them. New Haven: Yale University Press, 2012.
Lounnas D. Confronting Al-Qa’ida in the Islamic Maghrib in the Sahel: Algeria and the Malian Crisis // The Journal of North African Studies. 2014. Vol. 19. No. 5. P. 810–827.
Maffesoli M. La violence totalitaire. Essai d’anthropologie politique. Paris: DDBN, 1999.
Maffesoli M. La violence et sa ritualisation // La violence: représentations et ritualisation / Éd. M. Watthee-Delmotte. Paris: L’Harmattan, 2002.
Olivier de Sardan J.-P. La “question touareg” aujourd’hui au Mali, rappel des faits et mise en perspective // Cahiers du Mapinduzi 3. Identités et gouvernance en Afrique / Éds. F. Djateng, C. Kayser. Bafoussam: Mapinduzi Unit, 2013. P. 28–41.
Powell N.K. Battling Instability? The Recurring Logic of French Military Interventions in Africa // African Security. 2017. Vol. 10. No. 1. P. 47–72.
Riches D. (ed.) The Anthropology of Violence. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
Riches D. Aggression, War, Violence: Space/Time and Paradigm // Man. 1991. Vol. 26. No. 2. P. 281–298.
Stewart P., Strathern A. Violence, Theory and Ethnography. L.: Athlone Press, 2002.
Tobie A., Sangaré B. Impacts des groupes armés sur les populations au nord et au centre du Mali. Stockholm: International Peace Research Institute, 2019.

Van Den Bosch J., Raubo J. Armed Conflicts in Africa: Fragile States and Rising Instability // Przegląd Strategiczny. 2017. No. 10. P. 445–479.
Wieviorka M. Violence en France. Paris: Seuil, 1999.
Wieviorka M. La violence. Paris: Balland, 2004.

Research Article

Bouju, J. *Organized Chaos* as Political Agreement, or Violence in the Course of State Disintegration in Mali and Burkina Faso [“Organizovannyi khaos” kak politicheskaia dogovorennost’, ili nasilie v khode raspada gosudarstva v Mali i Burkina-Faso]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 2, pp. 25–44. https://doi.org/10.31857/S086954150014805-5 ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Jacky Bouju | https://orcid.org/0000-0003-3874-8260 | boujuj@gmail.com | Aix-Marseille University (Campus Aix-en-Provence, Batiment René Egger, 5 Avenue Robert Schuman, Aix-en-Provence Cedex 01, 13628, France)

Keywords

Sahel, Mali, Burkina Faso, violence, civil war, failed state, jihadism, organized chaos

Abstract

The purpose of this article is to understand the roots of the extreme violence that feeds the “organized chaos” of the latent civil wars currently taking place in Mali and Burkina Faso (West Africa). In these two countries, the protracted civil war appears to be the culmination of a long process of state failure leading to the generalization of a governance through violence. In the course of this process, the nation-state has lost the monopoly of legal violence, which has been privatized by armed ethnic, religious or secessionist rebels. All actors in the war are perpetrating violence against civilians. Military abuses and impunity have become the rule and massive human rights violations have become commonplace. In Mali and Burkina Faso, governance through violence benefits many actors, both national and international, resulting in a general situation of “neither war nor peace” of extreme complexity, which is fairly well reflected in the notion of “organized chaos”.

References

Aijmer, G., and J. Abbink, eds. 2000. *Meanings of Violence: A Cross Cultural Perspective*. Oxford: Berg.
Berdal, M., and D.M. Malone. 2000. *Greed and Grievance: Economic Agendas in Civil Wars*. London: Lynne Rienner.
Bouju, J. 2008. Violence sociale, anomie et discordance normative. La trajectoire migrante. Le cas des “52” de la région de Djenné (Mali) [Social Violence, Anomy and Normative Confusion: The migrant Path of the “52” of the Djenné Region (Mali)]. *Bulletin de l’APAD* 27–28, *Violences sociales et exclusions. Le développement social de l’Afrique en question*, edited by J. Bouju and M. de Bruijn. https://doi.org/10.4000/apad.2983
Bouju, J. 2014. Social Violence and Gender Inequality. In *Ordinary Violence and Social Change in Africa*, edited by J. Bouju and M. De Bruijn, 42–62. Leiden: Brill Publishers.
Bouju, J. 2015. Une ethnographie à distance? Retour critique sur l’anthropologie de la violence en République centrafricaine [A Distant Ethnography? Critical Review of the Anthropology of Violence in the Central African Republic]. *Civilisations* 64 (1–2), *Enquêter en terrains difficiles*, edited by S. Ayimpam and J. Bouju, 151–160.
Bouju, J., and M. De Bruijn. 2008. Violences structurelles et violences systémiques. La violence ordinaire des rapports sociaux en Afrique [Structural Violences and Systemic Violences: Daily Violence of Social Relations in Africa]. *Bulletin de l’APAD* 27–28, *Violences sociales et exclusions. Le développement social de l’Afrique en question*, edited by J. Bouju and M. de Bruijn. https://doi.org/10.4000/apad.3673

Bouju, J., and M. De Bruijn, eds. 2014. *Ordinary Violence and Social Change in Africa*. Leiden: Brill Publishers.
Bouju, J., and B. Martinelli, eds. 2012. *Sorcellerie et violence en Afrique* [Witchcraft and Violence in Africa]. Paris: Karthala.
Call, C.T. 2008. The Fallacy of the "Failed State". *Third World Quarterly* 29 (8): 1491–1507. http://dx.doi.org/10.1080/01436590802544207
Call, C.T. 2011. Beyond the "Failed State": Toward Conceptual Alternatives. *European Journal of International Relations* 17 (2): 303–326. https://doi.org/10.1177/1354066109353137
Duffield, M. 1998. Post-Modern Conflict: Warlords, Post-Adjustment States and Private Protection. *Civil Wars* 1 (1): 65–102.
Elias, N. 1973. *La civilisation des mœurs* [The Civilizing process]. Paris: Calmann-Levy.
Elias, N. 1991. *La société des individus* [The Society of Individuals]. Paris: Fayart.
Galtung, J. 1969. Violence, Peace, and Peace Research. *Journal of Peace Research* 6 (3): 167–191.
Galtung, J. 1990. Cultural Violence. *Journal of Peace Research* 27 (3): 291–305.
Girard, R. 1972. *La violence et le sacré* [Violence and the Sacred]. Paris: Grasset.
Girard, R. 1982. *Le bouc émissaire* [The Scapegoat]. Paris: Grasset.
Grajales, J. 2016. *Gouverner dans la violence. Le paramilitarisme en Colombie* [Governing in Violence. Paramilitarism in Colombia]. Paris: Karthala.
Harmon, S.A. 2014. *Terror and Insurgency in the Sahara-Sahel Region*. London: Routledge.
Héritier, F. 2005. *De la violence I* [On Violence]. Paris: Odile Jacob.
Kaldor, M. 1999. The Structure of Conflict. In *Common Security and Civil Society in Africa*, edited by L. Wohlgemuth, et. al., 118–129. Stockholm: Nordiska AfrikaInstitutet.
Keen, D. 1996. Organized Chaos: Not the New World We Ordered. *The World Today* 52 (1): 14–17.
Keen, D. 1998. *The Economic Functions of Violence in Civil Wars*. Oxford: Oxford University Press.
Keen, D. 2000. Incentives and Disincentives for Violence. In *Greed and Grievance: Economic Agendas in Civil Wars*, edited by M. Berdal and D.M. Malone, 20–42. London: Lynne Rienner.
Keen, D. 2012. *Useful Enemies: When Waging Wars Is More Important than Winning Them*. New Haven: Yale University Press.
Lounnas, D. 2014. Confronting Al-Qa'ida in the Islamic Maghrib in the Sahel: Algeria and the Malian Crisis. *The Journal of North African Studies* 19 (5): 810–827.
Maffesoli, M. 1999. *La violence totalitaire. Essai d'anthropologie politique* [Totalitarian Violence. Political Anthropology Essay]. Paris: DDBN.
Maffesoli, M. 2002. La violence et sa ritualisation [Violence and Its Ritualization]. In *La violence: représentations et ritualization* [Violence: Representations and Ritualization], edited by M. Watthee-Delmotte. Paris: L'Harmattan.
Olivier de Sardan, J.-P. 2013. La "question touareg" aujourd'hui au Mali, rappel des faits et mise en perspective [The "Tuareg Question" in Mali Today, a Reminder of the Facts and Put into Perspective]. *Cahiers du Mapinduzi 3, Identités et gouvernance en Afrique* [Identities and Government in Africa], edited by F. Djateng and C. Kayser, 28–41. Bafoussam: Mapinduzi Unit.
Powell, N.K. 2017. Battling Instability? The Recurring Logic of French Military Interventions in Africa. *African Security* 10 (1): 47–72.
Riches, D., ed. 1986. *The Anthropology of Violence*. Oxford: Basil Blackwell.
Riches, D. 1991. Aggression, War, Violence: Space/Time and Paradigm. *Man* 26 (2): 281–298.
Stewart, P., and A. Strathern. 2002. *Violence, Theory and Ethnography*. London: Athlone Press.
Tobie, A., and B. Sangaré. 2019. *Impacts des groupes armés sur les populations au nord et au centre du Mali* [Impacts of Armed Groups on Populations in Northern and Central Mali]. Stockholm: International Peace Research Institute.
Van Den Bosch, J., and J. Raubo. 2017. Armed Conflicts in Africa: Fragile States and Rising Instability. *Przegląd Strategiczny* 10: 445–479.
Wieviorka, M. 1999. *Violence en France* [Violence in France]. Paris: Seuil.
Wieviorka, M. 2004. *La violence* [The Violence]. Paris: Balland.

© М. Сахи

ПРОТИВОГОСУДАРСТВЕННЫЕ ПОЛИТИКИ В СИРИЙСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ: ПРИМЕР ОСВОБОЖДЕННЫХ ЗОН

Ключевые слова: государство, революция, освобожденные зоны, джихад, Свободная сирийская армия, Исламское государство, управляемость, детерриториализация, война

В статье рассматриваются политический дискурс и практики революции в момент краха государственной монополии на физическое насилие в Сирии в 2011–2017 гг. На основе двух полевых исследований на сирийско-турецкой границе, а также серии интервью с боевиками Сирийской свободной армии и бывшими жителями освобожденных зон мы обратимся к вопросу о том, что отличает политику революционных событий от управленческих практик, рождающихся в ходе гражданской войны. Так, мы проанализируем природу революционного джихада в сравнении с джихадом “Исламского государства”. Мы проверим гипотезу о том, что жители освобожденных зон используют альтернативные административные структуры, а главное – мобилизуют символические религиозные ценности, присущие революционному сообществу, для поддержания общественного порядка и предотвращения “войны всех против всех”. Этот неписаный порядок не поддается ни бюрократизации, ни монополизации, несмотря на формирование таких институций, как полиция и суды, которые могут показаться национально-государственными. Революционные “организации” действуют как инструменты, созданные самим населением для смягчения методов управления сирийского режима, “Исламского государства”, а также противодействия попыткам установления власти, которая угрожает революционному пространству изнутри.

Цель этой статьи – обобщить результаты полевого исследования организации общественной жизни в “освобожденных зонах”[1] во время сирийской революции, зародившейся на волне “арабской весны” 2011 г. Наша работа началась с серии интервью с сирийскими боевиками, поселившимися во Франции, затем продолжилась в ходе двух поездок, совершенных в 2016 и 2017 гг. совместно с социологом Х. Эсмили из парижской Высшей школы социальных исследований на турецко-сирийскую границу (в частности, в города Килис, Газиантеп, Рейханлы, Антакья). Во время этих двух поездок мы встречались с боевиками Сирийской свободной армии (ССА) и других революционных формирований, с ранеными, находящимися в “домах для выздоравливающих” в приграничной зоне, а также с бывшими жителями “освобожденных зон”.

Мы хотели бы разобраться, каким образом множественные субъективности людей, вовлеченных в борьбу с политическим режимом, после освобождения от однородных и легитимных национально-государственных рамок образуют некий общественный порядок.

Монтассир Сахи | https://orcid.org/0000-0002-3128-7732 | montassir.sakhi@gmail.com | докторант | Университет Париж 8 (2 Rue de la Liberté, 93200 Saint-Denis, France)

Этнографическое обозрение. 2021. № 2. С. 45–60. https://doi.org/ 10.31857/S086954150014806-6
© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | http://journal.iea.ras.ru

Под “созданием общественного порядка в условиях революции” я понимаю социологически наблюдаемый в ситуации распада государственной монополии на физическое насилие факт. Речь идет о временном и переходном гражданском мире, царящем между людьми, живущими в революционной ситуации, когда отсутствуют институты представительства и монополия на “правоту” (*Bourdieu* 2012), а также контроль над оружием. Каким образом вооруженные группировки и гражданское население существуют в условиях децентрализации и двойного использования насилия: с одной стороны, вооруженного *джихада* против режима, с другой – внутренней борьбы с попытками установления нового политического института, который, как в данном случае “Исламское государство” (ИГ, запрещено в РФ), рождается на его обломках?

Задаваясь этим вопросом, не следует сбрасывать со счетов периодические локальные вспышки гражданской войны в освобожденных зонах, не поддающиеся никакому мирному урегулированию. Безусловно, имеет место придание вооруженному конфликту конфессионального характера, возникают столкновения между этническими группировками, насильственные формы мести (грабежи, рэкет, похищения людей). Однако мы намерены проверить сформулированную по итогам полевого исследования рабочую гипотезу о том, что в пространстве революции (в отличие от гражданской войны) существует представление о внутреннем миропорядке, регулируемом революционной моралью – в данном случае основанной на религии и *джихаде*. Эта мораль, по-видимому, служит одновременно и для обоснования неформальной структуры, обеспечивающей мир внутри революционных сил, и для оправдания продолжения сопротивления установлению нового государственного порядка.

Итак, наша рабочая гипотеза состоит в следующем: существует разница между этатизмом “Исламского государства”, проявившимся в ходе иракской и сирийской войн, и антиэтатизмом Революции. Если ИГ устанавливает общественный порядок на подконтрольных ему территориях с помощью принуждения, как это свойственно национальным государствам, навязывая населению управление и формы поведения, то сирийские революционные силы действуют противоположным образом. Чтобы понять сущность общественного порядка, появившегося на свет в процессе революции и вопреки военным действиям, ведущимся по соседству государственными силами (сирийским режимом, бывшими колониальными державами и т.п.), необходимо обратиться к организациям, созданным и работающим в революционном пространстве. Уточним, однако, что “организация” в данном контексте не означает жесткую структуру, направленную, как это имеет место в ИГ, на гомогенизацию общества. “Организация” предстает в данном случае как нечто более гибкое. Мы исходим из того, что в зонах, освобожденных от власти современного государства, общественный порядок зиждется на нескольких организационных структурах, каждая из которых безуспешно претендует на монополию на насилие. Когда все вооруженные или гражданские группировки заявляют о себе как об оппозиции режиму, они стремятся лишь к тому, чтобы вытеснить конкурентов, действующих в революционном пространстве. Эта система сдержек и противовесов приводит к тому, что никто не может в одиночку легитимно присвоить себе представительские функции.

Возникающие в революционном пространстве организации заботятся об установлении лишь минимального порядка (не убий, не укради). В лагерях военной подготовки, появившихся с 2012 г. на севере Сирии, распространяются революционные идеи, но идеи эти не превращаются в оформленную идеологию, которую население должно усвоить и принять. Организации такого типа не пытаются вербовать адептов революции с одинаковым поведением и установками, берущими начало в определенных текстах и взглядах. Основная функция такой формы организации в условиях бездействия главных механизмов обеспечения государственного порядка (школ, судов, тюрем, полиции, централизованных СМИ и т.п.) состоит в том, чтобы не допустить

“войны всех против всех” (*Hobbes* 2010 [1651]). Разрозненность и разнообразие этих организационных форм позволяют им также противостоять рождающимся на территории, где идет война, попыткам создания нового государственного порядка, а общественный порядок обеспечивается теперь в обход механизмов, монопольно устанавливающих нормы поведения и дисциплинирующие системы.

Вооруженные группировки в пространстве революции

Начнем с первых заметных форм организации, наблюдаемых на территории революции с момента ее милитаризации, а именно с вооруженных группировок. Они появляются в Сирии в конце 2011 г. и заявляют о себе как о продолжателях идей революции, сформулированных в ходе подавленных в январе того же года народных выступлений. Дезертирство множества солдат из правительственных войск оправдывает применение оружия и означает конец государственной монополии на насилие. Между сторонниками территориализации (восстановления государственного порядка) и детерриториализации (борьбы против любого присутствия государства) начинается война, контуры которой в тот момент еще туманны.

Следует, однако, подчеркнуть, что многие революционеры сделали выбор в пользу вооруженной борьбы еще до начала дезертирства в армии. Роль “дезертиров” в развязывании вооруженного революционного процесса остается маргинальной, несмотря на то что они были инициаторами множества операций против символов монополии на физическое насилие (казарм, военных школ, полицейских комиссариатов).

> Мы создали наше вооруженное соединение в Алеппо, когда [дезертирство в армии] было еще очень слабым. Первыми [дезертирами] были Хуссейн Хармуш (подполковник)[2], Рияд Аль-Ассаад (полковник), Малик Аль-Курди (полковник), Махир Аль-Наими (майор), Аммар Ан-Навави и Мамун Кельзи (капитаны). Было несколько человек, но поначалу ни один из этих офицеров не работал с нами. Они дезертировали из армии, но боялись преследований со стороны режима (ПМА 1).

Нужно отметить, что военные-дезертиры не имели никакого отношения к идеологии путчистов. Это были в основном младшие офицеры, отказывавшиеся подавлять выступления гражданского населения на окраинах больших городов (напр., Идлиба)[3]. Высшее офицерство сохраняло верность армии, которая, в свою очередь, осталась лояльной режиму по двум основным причинам: быстрая интернационализация конфликта (в частности, поддержка режима российской армией и “Хезболлой”) и стремление к установлению на территории Сирии новых правительств (формирование ИГ и курдских зон), что превращало гражданскую войну в межгосударственную.

Первые дезертирства военных правительственной армии способствовали росту участия населения в революции и включению в борьбу различных социальных слоев. Кроме того, возникло несколько вооруженных группировок, оппозиционных режиму, что создало совершенно неоднородную ситуацию с первых же месяцев вооруженных столкновений. Эти разнородные силы добавились к уже существующей структуре массового мирного движения “Хирак”[4], продолжая преследовать провозглашенные им цели. Как заметили авторы исследования “Сирия. Анатомия гражданской войны”, “в первые месяцы восстания мы наблюдаем далеко не гоббсову анархию, но мирное сосуществование вооруженных соединений” (*Baczko et al.* 2016: 121).

Присоединение к вооруженным группировкам: субъективные мотивы

> 5 июля 2017 г. мы с Хамзой направляемся в Киллис – город на турецко-сирийской границе. Сопровождаемые Райаном, мы встречаемся с Абу Кутаибой. Несколько

месяцев тому назад (в декабре 2016 г.) он покинул Алеппо после того, как эта экономическая столица страны окончательно перешла в руки режима. Он был последним командиром, продолжавшим вместе со своим подразделением сопротивление в освобожденной зоне Салах ад-Дин. Он принимает нас в саду большого дома в сравнительно богатом жилом комплексе, расположенном вблизи главной дороги, ведущей из Турции в Алеппо. Он живет здесь временно вместе со своим братом и собратьями по оружию, все они были эвакуированы Турцией в момент падения Алеппо.

Во время интервью другие боевики теснятся вокруг диктофона. “Нам нечего стыдиться”, – отвечают они на наше уверение в том, что интервью будет анонимным. Похоже, все они испытывают ностальгию по войне, которая стала их коллективной идентичностью: война и совместное существование в освобожденных зонах были их жизнью. Во время интервью Абу Кутаиба особо подчеркивает братские отношения внутри группы: оружие ничего не стоит, если нет доверия. Одного из своих братьев он сделал начальником оружейного склада, другого отправил учиться на американскую военную базу, расположенную в соседней стране, чтобы тот освоил военные науку и искусство и, вероятно, приобрел своего рода лояльность, основанную на международных контактах.

От этого интервью у нас осталось ощущение (оно появилось еще до того, как интервью началось) почти механической солидарности, сформировавшейся в результате совместно пережитого членами этой группы. Жизнь в условиях гражданского мира кажется эфемерной тем, кто испытал на себе интенсивность жизни в освобожденных зонах в постоянной близости войны и необходимость поддерживать общественный порядок. Позже мы узнаем, что все участники нашей встречи летом 2019 г. вернулись на войну, на защиту последнего не павшего бастиона – Идлиба (ПМА 6).

Освобожденные зоны отличаются прежде всего отсутствием монополии на физическое насилие. Это означает, во-первых, отсутствие централизации и единого командования у военизированных бригад, сражавшихся за выведение этих зон из подчинения режиму. Члены этих бригад говорят, что их действия были вдохновлены *джихадом*. Таким образом, принадлежность к *джихаду*, который понимается как борьба против репрессивного государственного аппарата, препятствует формированию жестких идеологий, требующих лояльности какой-то конкретной вооруженной группировке. В первый год вооруженной революции (2012–2013 гг.) боевики/*моджахеды* присоединялись к группировке того или иного командира по разным причинам: это могли быть родственные, соседские или дружеские связи, в некоторых регионах (в частности, на востоке Сирии) – племенная принадлежность. Кроме того, харизма некоторых командиров, таких как Абдель Кадер Салех (основатель группировки “Лива ат-Таухид”) и Абдель Бассет ас-Сарут, известный как “вратарь революции”[5], могла стать решающим фактором в сплочении группы. Однако все эти структурные подразделения являются частью общего движения вооруженного *джихада*. Таким образом, участие в вооруженной борьбе зависит от личных мотивов, которые определяют продолжающееся сопротивление, несмотря на его непомерную цену, вплоть до вероятной гибели самого бойца или потери близких. Исходя из этого становится понятной раздробленность множества вооруженных группировок. Становится понятной и размытость ССА, которая на деле состоит из разнородных образований, разделяющих общие цели, а именно формирование “освобожденных зон”, т.е. самоуправляемых зон, не представляющих собой единой территории.

Джихад, являющийся основной ценностью каждой группировки, оставляет боевикам полную свободу выбора и мобильность. Эти формирования характеризуются отсутствием внутренней иерархии и дисциплины: их бойцы могут переходить из одной бригады в другую или состоять одновременно в нескольких. Например, тренировочные лагеря и кружки по изучению религии, организуемые группировкой “Лива

ат-Таухид”, открыты для каждого участника борьбы с режимом. После окончания обучения *моджахед* может влиться в состав этой бригады или же любой другой.

Некоторые присоединяются к той или иной группировке на время конкретной военной операции для выполнения определенной задачи. Например, молодые бойцы, считающиеся хорошими снайперами, могут предлагать свои услуги различным бригадам, сражающимся с режимом или ИГ. Зарплата снайпера варьирует от $50 до $200 в месяц в зависимости от времени и от группировки. С другой стороны, в некоторых бригадах вопрос о вознаграждении вообще не поднимается: их потребности определяются, а ресурсы распределяются коллективно, сообща. Таким образом, участие в группе понимается как коллективная борьба не на жизнь, а на смерть[6]. Эта аффективная форма организации усиливается во время военной осады.

Некоторые общие черты “освобожденных зон”

> ...нужно знать, что никогда не существовало конфликта между революционными частями, в котором одной из сторон не были бы “ан-Нусра”[7] или ИГ. Нужно четко понимать, что революционные зоны не были подчинены политикам или партиям. Именно по этой причине Сирийский национальный совет (организация, представляющая сирийскую оппозицию на международной арене. – *М.С.*) был так далек от реальных событий на местах. И именно поэтому мы отказались признать его, хотя такое признание могло бы быть нам очень полезным. Лично я как комендант Алеппо не имел никаких контактов с Временным правительством и Сирийским национальным советом. Ни одного эпизода не могу тебе назвать.

> Все, чего мы хотели, это избавиться от режима. Нам не были нужны ни командование, ни власть, ни правительство. Мы хотели только освободиться от режима. Это было время, когда освобожденные зоны, “зеленые зоны”, составляли более 80% сирийской территории. Каждая такая зона считалась зоной свободной армии, поскольку ничего другого просто не было. Но в действительности не было никакой организации, которая называлась бы “Свободная армия”, был народ. Мы просто называли себя свободной армией, потому что носили оружие. Но у нас не было никаких политических взглядов, никакой политической программы, мы не говорили ни о чем, кроме освобождения от режима (ПМА 1).

Политическая борьба, начавшаяся в стране в момент “арабской весны”, может претендовать на то, чтобы именоваться революцией, не только потому, что в Сирии в 2011 г. произошло народное восстание, но и потому, что мы видим на местах коллективные практики, окончательно порывающие с современной формой государственного управления: революционные пространства, или “освобожденные зоны”, отличаются от других социальных пространств организацией власти.

Освободившись от режима и прежних централизованных государственных механизмов, эти зоны прекрасно существовали, несмотря на продолжающуюся войну. Изучив их, мы сможем понять природу общественного порядка, который там правил и который был задуман революционерами. “Освобожденная зона” – название, придуманное ведущими вооруженную борьбу сторонниками падения режима. Оно может означать города, поселки и любое обитаемое пространство, откуда в результате боевого столкновения с революционными силами ушли правительственные войска и полиция. В этих зонах государственные учреждения, такие как тюрьмы, суды, школы, префектуры, прекратили свою деятельность. Различные правительственные практики, устанавливающие единый для всего населения порядок, также приостановлены: не собираются налоги, мечети и пятничные молитвы не контролируются Министерством по делам религии и т.д. Бездействие инструментов коллективного принуждения не означает, однако, полную потерю всех государственных ориентиров во всех освобожденных зонах: в большинстве их чиновники продолжают получать

зарплату из Дамаска, национальная валюта по-прежнему используется как средство обмена, больницы – даже во время бомбардировок – работают, а врачи-волонтеры лечат больных.

Первые кварталы, заявившие о себе как об освобожденных, появились в г. Забадани (муфахаза Дамаск). С середины января 2012 г. действовавшие там вооруженные группировки требовали не только свержения режима, но и выхода из состава сирийского государства. Эти группировки (позже из них сформируется бригада “Ахрар аш-Шам”) после бомбардировки их кварталов вступили в борьбу с солдатами регулярной армии. В результате было подписано соглашение о том, что вооруженные силы режима прекращают враждебные действия, взамен революционеры обязались не атаковать правительственные блокпосты, расположенные на границах города.

> Мы всегда боялись за людей. Когда мы вступили в вооруженную борьбу с режимом и поняли, что последний в ответ будет бомбардировать эту зону (один из кварталов Забадани. – *М.С.*), мы ушли оттуда на незаселенную территорию, чтобы защитить квартал от бомбардировки. У нас был выбор: либо мы отступаем, либо используем тактику переговоров с режимом о прекращении огня. Нашей организации (“Ахрар аш-Шам”. – *М.С.*) удалось использовать эту тактику (ПМА 2).

Освобожденные зоны: локальная революция

Первой важной вехой на пути создания освобожденной зоны является сам акт освобождения. На всем протяжении этой войны “освобождение” понималось и совершалось как локальное действие, так было в Забадани и Думе (муфахаза Дамаск) – первых освобожденных городах и в квартале Баба-Амр в Хомсе (*Littel* 2012), поэтому люди, выступающие против режима, не перемещались из района в район, хотя в боевых действиях и могли играть определенную роль военнослужащие-дезертиры, прибывшие издалека, с места своей службы. Таким образом, с первых же жестких столкновений с режимом сформировалась своего рода традиция: революция стала делом местным, ее совершали местные группировки без какой-либо заметной централизованной команды.

В этих условиях ни одна группа не могла организоваться[8] на основе требования территориальной непрерывности, выходящей за рамки конкретной местности (поселка, города или даже квартала). Ни одна группа не претендовала на аннексию какого-либо освобожденного региона, не входившего в ее собственную зону действий. Блокпосты были лишь обычным инструментом сбора денег на нужды вооруженных группировок или же обозначали границу зоны власти режима.

Очень скоро этот феномен “освобожденных зон” радикализировал революционное мышление и привел к стремлению избавиться от любой власти, основанной на подчинении какому-то одному командованию, одной столице или одному представителю общих интересов. Возникновение автономных зон, не связанных между собой механизмами государственного и территориального суверенитета, означало разрыв с пониманием революции как общенациональной. Более того, в революционном пространстве никто не заявлял о намерении распространить управление на всю территорию страны и не предпринимал к этому практических шагов. Действия революционеров состояли в освобождении своей зоны и недопущении ее аннексии и территориализации. Поэтому, хотя многие аналитики упрекают сирийскую революцию в раздробленности, а ССА в отсутствии единого командования, было бы правильнее увидеть в этой “фрагментации” конфигурацию, распространившуюся снизу на все революционные силы и группировки. Иначе говоря, речь идет о структурировании сирийского общества на основе революционных субъектов, боровшихся с режимом и участвовавших в освобождении отдельных зон, препятствовавших

в то же время созданию институций внутри самой революции – институций, способных восстановить государственный порядок управления территорией и населением (*Foucault* 2004). Эта “фрагментация”, возможно, стала последним политическим актом революции, сознательно отказывающейся от любых форм аннексии и создания государственных институтов.

В этой логике те группировки, которые подобно ИГ или курдским отрядам на севере Сирии заявляют о претензиях на власть и территориальную целостность, больше не являются частью сирийской революции. Они переходят в разряд государственных образований. Именно эту радикальную практику нейтрализации любой власти путем освобождения локальных зон научные публикации о сирийской революции имеют тенденцию не замечать. Нередко они даже противопоставляют ИГ и революцию на том основании, что последняя якобы отличается приверженностью “ценностям гражданства, равенства и демократии” (*Beshara* 2013). Тогда как различие их территориальных практик (свободные зоны в одном случае и установление новой государственности – в другом) абсолютно исключается из анализа.

Однако с точки зрения феноменологии не можем ли мы утверждать, что стратегия “освобожденных зон” есть не что иное, как самоубийственная политическая наивность? Этот вопрос имеет право на существование с учетом того, что режим неизменно реагирует на появление таких зон в терминах присоединения, аннексии и территориальной целостности. Действительно, когда поднимается в едином порыве и вытесняет власть за свои границы какой-то квартал, это приводит лишь к отступлению регулярной армии за его пределы или же из города, который затем подвергается авианалетам или массивным танковым обстрелам. “Через год и четыре месяца г. Идлиб был освобожден от правительственных войск. Тогда его жители вернулись из убежищ в горах. Но когда они вернулись, режим начал бомбардировки! Снаряды, снаряды и еще снаряды. И потом взрывающиеся бочки. Режим не может позволить освобожденной зоне жить спокойно” (ПМА 3).

В каждом случае за освобождением той или иной зоны следует систематическое истребление населения, даже если в квартале нет блокпостов бригад боевиков. В ответ вооруженные группировки, заявляющие о себе как о принадлежащих революции, в порядке мести начинают вслепую обстреливать снарядами находящиеся под властью государства кварталы, где живет мирное население. Гражданская война разражается в тот момент, когда государство стремится любой ценой вернуть контроль над территориями, атакуя забаррикадировавшихся там защитников.

Следствием “локальности” освобожденных зон является отсутствие координации между различными частями территории сирийского государства. И это отсутствие координации означает отсутствие у революционеров стратегии по достижению территориальной целостности. Революция может быть определена как совокупность практик, осознанно препятствующих “национальному” принципу формирования территории путем связывания между собой городов, говоря иначе, препятствующих созданию территориальных систем управления и отношений власти и подчинения как между самими городами, так и между городом и деревней.

Революция: альтернативная административная сеть

Исходя из сказанного возникает вопрос: каким образом в отсутствие территориальной целостности, централизованного управления и делегирования полномочий можно обеспечить хотя бы минимальные условия для жизни нескольких сотен тысяч человек?

На деле обществам в освобожденных зонах известны формы рационализации, позволяющие поддерживать коллективное существование и продолжать борьбу с режимом и против установления законной власти на всей территории страны. Пример

Алеппо важен по ряду причин. После того как в город вошла ССА, а именно бригада “Лива ат-Таухид”, он стал наполовину свободным. Освобожденные зоны существовали здесь на протяжении по меньшей мере трех лет. Режим использовал различные стратегии, чтобы вернуть город под свой контроль, но Алеппо сопротивлялся. Это сопротивление стало возможным благодаря не только воюющим боевикам, но и альтернативной, по виду квазигосударственной административной сети, которая, сохраняя территориальное отделение от сирийского государства, обеспечивала жизнедеятельность населения во время осады. Была организована работа жизненно важных служб, позволявших людям лечиться[9], питаться, отапливать дома, периодически даже учиться. В народных кварталах сформировались связи, обеспечивающие взаимопомощь и солидарность. Женщины, с которыми мы встречались в поле, рассказывали нам, что они активно участвуют в сборе медикаментов и продовольствия, создают запасы муки, сахара, масла в подвалах домов, где можно приютить нуждающихся “людей из квартала” и детей, оставшихся без опеки. В этих же подвалах открылись школы, и многие ученики выпускных классов ездили в районы, подконтрольные режиму, сдавать экзамены – школьники могли свободно перемещаться между правительственными и освобожденными зонами.

Сохранять привычную коллективную жизнь детям позволяли школы, открывшиеся в освобожденных зонах по инициативе учителей и директоров, вставших на сторону революции. В этих школах использовались прежние учебники и программы – за исключением курсов по национальному образованию – и работали прежние преподаватели[10].

Точно так же техники и чиновники, занимавшиеся электроснабжением в освобожденных зонах, поддерживали связь с коллегами, работающими в другой половине Алеппо, контролируемой режимом, и помогали друг другу обеспечивать электричеством весь город. В войне бывают перерывы и существуют “мертвые зоны”, не подчиняющиеся бинарной логике “друг–враг”. Именно поэтому технические специалисты с обеих сторон могут договариваться поверх бюрократических и официальных барьеров, проявляя личную инициативу в организации жизненно важных служб.

Кроме того, блокпосты режима и ССА не мешали перемещениям товаров, за исключением тех случаев, когда режим решал взять в осаду оставшееся в освобожденной зоне население (так он поступает, когда в результате бомбардировок большая часть жителей покидает зону). Со стороны революционных сил такие практики осады или взятия в кольцо тех или иных зон не известны. “Мы никогда не препятствуем движению грузовиков, которые везут из нашей зоны товары в кварталы, контролируемые режимом, поскольку считаем, что люди, живущие там, – это наши братья и сестры. Это режим разделяет нас” (ПМА 1). Эту информацию нам подтвердили сирийцы, выехавшие из правительственных районов, граничащих с освобожденными зонами.

Сирийское правительство, в свою очередь, как уже было отмечено выше, продолжало платить зарплаты чиновникам, живущим в освобожденных зонах и примкнувшим к революции. Режиму это позволяло сохранять некоторую форму легитимности на территориях, более ему не принадлежащих, но это не склонило бывших госслужащих на его сторону. В интервью с нами они говорили о том, что имеют право на эту зарплату, поскольку, как сформулировал это один из респондентов, государство продолжает “эксплуатировать ресурсы территории”.

Таким образом, знания, навыки и сети солидарности, существовавшие до революции, были мобилизованы для того, чтобы обеспечить функционирование ряда жизненно важных служб: работы больниц, доставки медикаментов, оказания первой помощи силами молодых волонтеров, уборки мусора, обеспечения питьевой водой, поддержания деятельности пекарен и т.п. Многие респонденты подчеркивали, что

качество работы некоторых служб (напр., ответственных за чистоту в городе и за организацию хлебопечения) стало лучше, чем было до революции, или, по крайней мере, чем в правительственных зонах во время гражданской войны. Это улучшение, по мнению опрошенных, было связано с несколькими причинами: уменьшением численности населения в результате бегства от бомбардировок; более активной деятельностью чиновников в условиях военного времени; проявляющимися в исключительных ситуациях духом храбрости и отваги и солидарностью, необходимыми для сопротивления режиму и победы революции.

Кроме того, в г. Алеппо по инициативе первых демонстрантов, а также студентов и лиц интеллектуальных профессий были созданы Совет и в кварталах – местные комитеты. В них вошли гражданские лица и военные. Однако, несмотря на то что Совет был открыт для всех жителей Алеппо, реально в нем заседали исключительно мужчины, имеющие необходимый опыт управления, или бывшие местные депутаты. Действуя по образу и подобию генеральных ассамблей (дебаты, завершающиеся голосованием или консенсусом), Совет распределял обязанности по управлению различными жизненно важными службами в городе. Однако очень скоро Совет утратил свою эффективность и был распущен Четырехсторонней комиссией, созданной четырьмя группировками боевиков в освобожденных зонах. В этой комиссии, изначально состоявшей из различных военных и гражданских сил города, быстро взял верх исламистский фронт “Джабхат ан-Нусра” (запрещен в РФ), фактически ставший главным поставщиком услуг (в частности, воды, электричества, перевозки грузов) и владельцем хлебопекарен. Монополизировав значительные ресурсы, фронт тем не менее отказался от соблазна провозгласить создание автономного государства, что стало причиной разрыва с ним сирийского ИГ (последнее присоединилось к иракской ветви ИГ). “Джабхат ан-Нусра” занял двойственную позицию: претендуя на прочное идеологическое господство в революции, он в то же время окончательно отказался от любых проектов этатизации (политическим идеалом которых был возврат к демократическому и плюралистскому сирийскому государству, где доступ к власти определялся бы свободными выборами).

Свободная полиция. Одним из примеров организации независимой от власти “службы” в освобожденных зонах была новая полиция. Между 2012 и 2013 гг. молодежь при поддержке бывших полицейских организовала “Революционные бригады безопасности” (РББ), обеспечивавшие минимальный порядок, т.е. пытавшиеся не допустить воровства и грабежей в освобожденных кварталах после ухода государства. Эти бригады действовали независимо друг от друга. Их участники нередко были в прошлом молодыми бездельниками, не пользовавшимися доверием населения. Однако, когда кварталы освободились от власти режима, эти молодые люди нашли себе место и дело, позволившие им почувствовать ответственность. Эта ответственность не связана с властью, она, скорее, является синонимом полезности строящемуся обществу, а именно обществу революционному. Бригады действовали каждая на своей территории, передавая правонарушителей в зависимости от политических пристрастий местной вооруженной группировки в руки либо “Объединенного правосудия”, либо упоминавшейся выше Четырехсторонней комиссии.

В конце 2013 г. РББ возникают повсюду в освобожденных зонах и действуют бок о бок с батальонами ССА, которые служат им защитой от полицейских сил ИГ. В то же время эти бригады сохраняют автономию, не подчиняясь армейскому командованию. Ими заправляют революционеры и члены координационных комитетов времен мирных протестов (те, кто остался в стране, а не эмигрировал). Они используют свои связи с теми, кто с первых дней участвовал в революции. Райан, свидетель эксперимента по созданию революционной полиции в Алеппо, рассказывает:

> В начале 2013 г. полиция начинает завоевывать авторитет и признание, в т.ч. со стороны революционеров из Сирийской свободной армии. Даже самые оголтелые и безнравственные в рядах ССА начинают признавать эту полицию и позволяют ей разбираться с людьми, подозреваемыми в кражах или убийствах. Конечно, есть освобожденные зоны в Алеппо и за его пределами, где РББ обвиняли в коррупции и в применении пыток во имя революции, но со временем, видя, что ССА продолжает противостоять режиму и ИГ, люди начинают поддерживать тех, за кем признают правоту и кто внушает доверие (ПМА 4).

РББ *a posteriori* получили финансовую поддержку Сирийского национального совета (СНС), который пытался из-за границы представлять альтернативную политическую силу в Сирии. Однако изначально они формировались спонтанно в ответ на первые конфликты между "вооруженными бойцами революции" и "гражданскими"[11]. Вооруженные группировки выделили тогда небольшие суммы на поддержку полицейских-волонтеров, которые должны были регулировать эти конфликты: речь шла о символической сумме в $25 в месяц. На первом этапе основной задачей был возврат краденого (в т.ч. некоторыми боевиками ССА) имущества, в основном речь шла о машинах. РББ конфисковали несколько ангаров, где они складировали отобранное имущество и куда приглашали собственников забрать его. Когда эта деятельность начала завоевывать доверие населения в освобожденных зонах, А. Каллаф, бывший комиссар из Хомса, инициировал создание "Свободной полиции Алеппо", существовавшей на деньги международных (в основном американских и британских) НПО, таких как *Adam Smith International* и *Creative Associates International*. Зарплата полицейских выросла до $100 в месяц, тогда как бойцы ССА получали лишь $50. Международные фонды обосновывали свою финансовую поддержку "борьбой с религиозным интегризмом". Однако несколько месяцев спустя правительство Великобритании приостановило деятельность этих фондов, обвинив членов "Свободной полиции" в сотрудничестве с "экстремистскими группировками", а также с трибуналами, применяющими смертную казнь и тем самым "нарушающими права человека" (BBC News 2017; см. также: *Anders, Edwards* 2017).

Однако до того, как иностранные деньги начали диктовать в освобожденных зонах линию поведения новых полицейских структур и вмешиваться в их работу, последние развивались по горизонтали. Их участники любят повторять лозунг: "Общественная полиция создана людьми для людей". Наши собеседники утверждали, что освобожденные зоны при создании полиции не подчиняются никаким внешним приказам, что полиция не имеет фиксированной юридической функции, а инициаторами ее появления, если возникает такая необходимость, могут стать только сами жители. "Невозможно создать подразделение или комиссариат полиции в освобожденных зонах, если на это нет согласия или потребности народа", – утверждает один из добровольцев "Свободной полиции Алеппо"[12]. "Потребность народа" означает внутреннее желание общества, основанное на принципах добровольности, безвозмездности и ротации полицейских. На начальном этапе революции быть полицейским даже не было престижно, поскольку оружие в освобожденных зонах мог носить каждый. Функции полиции заключались в том, чтобы регулировать движение на дорогах и торговлю на рынках, организовывать работу "белых касок" (добровольных пожарных) в зонах бомбардировок, обеспечивать посредничество в спорных ситуациях и реагировать на преступления только в случае единодушного согласия людей относительно беззакония или безнравственности содеянного[13]. Наконец, эта полиция, состав которой постоянно менялся, доставляла обвиняемых, задержанных не уполномоченными на это лицами, в трибуналы, которые, как мы покажем ниже, также не обладали законной властью, гарантированной законодательными и исполнительными органами.

Как уже было сказано, Сирийский национальный совет обеспечивал из-за границы некоторое финансирование местных советов и через них – различных комиссариатов “Свободной полиции”. Кроме того, СНС часто говорил о необходимости «реформирования “Свободной полиции”, дабы последняя была частью организованной институциональной схемы, а не благотворительными организациями и частными предприятиями» [14]. Появление на сцене денег спровоцировало коррупцию в рядах “Свободной полиции”, хотя она и не отказалась от изначального принципа работы, основанного на коллективной потребности. Полицейские продолжали “реализовывать проекты” без согласования с судебной или административной властями. Среди этих проектов – “восстановление разрушенных в результате бомбардировок зданий и поврежденных электросетей, ремонт дорог, организация еженедельных базаров, информационные кампании по обучению населения поведению при газовых атаках” (ПМА 4). Члены “Свободной полиции” не носили оружия и позиционировали себя в качестве гражданских лиц на службе революции, за исключением случаев, когда они одновременно входили в состав ССА, что бывало нередко. Таким образом, “Свободная полиция” создавалась и понималась как орган, не имеющий никакой реальной власти над поведением людей, тем не менее в ее силах было прекратить действие в освобожденных зонах современных институтов, обеспечивающих безопасность, – полиции и администрации.

Суды в освобожденных зонах. Не пытаясь изучить понимание и отправление “правосудия” в сирийской революции, мы просто опишем деятельность судов в освобожденных зонах. На самом деле “правосудие” в значении разрешения споров и разногласий между людьми и поддержания общественного порядка, обеспечивающего коллективное выживание, вершили не только суды. Ни одна организация в одиночку не имела на это легитимных полномочий и не могла считаться последней инстанцией. В этом принципиальное различие с ИГ, которое, как свойственно современному государству, насаждает трибуналы, – им принадлежит последнее слово в разрешении споров, жалоб и вынесении приговоров за преступления.

Попытки установить “правосудие” через систему трибуналов в зонах революции были, но они не увенчались успехом, уступив место интригам и экспериментам “правосудия без суда”. Прежде всего сами бывшие работники юстиции в освобожденных зонах и, в частности, в больших городах, где в этом ощущалась особенно настоятельная потребность, взяли на себя восстановление правосудия. Так, сразу после освобождения Алеппо несколько адвокатов и судей, активно участвовавших в мирных протестах, попытались сформировать революционную судебную власть. Мы встречались с двумя основателями организации, получившей название “Объединенное правосудие” и презентовавшей себя как юридический орган освобожденных зон. Эти люди утверждали, что поначалу их намерение состояло в установлении классической для современных – и демократических, добавляли они – государств формы судебной власти. Но затем, по их словам, начались трансформации и опытным путем сложилась иная юридическая практика: сотрудники “Объединенного правосудия” продолжали принимать решения и формировать революционные архивы, хотя эти решения не имеют обязательной силы в общественной жизни освобожденных зон.

До внедрения исламистских группировок (в частности, “Джабхат ан-Нусра”, ИГ и “Ахрар аш-Шам”) в спектр разнородных формирований, который представляла собой ССА, в стране (как в правительственных, так и в освобожденных зонах) сосуществовали различные политические взгляды. Так же и в сирийском правосудии, несмотря на наличие в государстве единой системы законов и кодексов, еще до начала мирных демонстраций 2011 г. было представлено несколько юридико-философских течений. Разногласия между ними проявились в момент краха государственной монополии на насилие и затронули адвокатов, судей и юристов. Первые сыграли

важную роль в начавшихся протестах. Так, в Алеппо уже в июне 2011 г. 150 из 700 действующих адвокатов вышли из состава Центральной коллегии со штаб-квартирой в Дамаске. Коллегия поддержала приговоры демонстрантам по обвинению в терроризме и заговоре против государства, а “диссиденты” из Алеппо собрались в освобожденных кварталах Ханану и Хадария и основали “Комитет свободных адвокатов”. Они принимали участие в создании “Свободной полиции” и в манифестациях, продолжавшихся по всей стране.

Осознание потребности в трибунале пришло в начале 2012 г., когда большие города, такие как Алеппо, стали захлестывать беспорядки (воровство, организованная преступность, кровная месть и т.п.). “Надо было положить конец хаосу, продолжавшемуся полгода после освобождения крупных кварталов Алеппо” (ПМА 2).

Перед лицом множества течений, каждое из которых ссылалось на тот или иной юридический текст, “Комитет свободных адвокатов”, родившийся на волне революции, взял в качестве основного ориентира законодательство Лиги арабских государств, т.е. свод законов, принятый в 1996 г. представителями стран, входящих в эту Лигу. На наш недоуменный вопрос: “Почему революционеры приняли кодекс Лиги, которая никогда не выступала в поддержку революции?” – нам неизменно отвечали, что ни одна из арабских стран не приняла арабский уголовный кодекс. Действительно свод законов предназначался в основном для того, чтобы предложить государствам – членам Лиги модель, которая могла бы повлиять на существующие в них юридические системы и изменить их. По мнению разработчиков, этот текст мог бы примирить различные революционные течения, поскольку он основывается прежде всего на текстах Корана и сунны, объединяет в себе юридические практики всех четырех главных течений суннитского ислама и учитывает все существующие в арабском мире разделы юриспруденции.

Когда этот свод законов был принят, адвокаты и судьи в освобожденных зонах разделились: одни смотрели на него с недоверием и видели в нем отход от духа шариата, другие – люди с более светскими взглядами – разоблачали его как теократический и призывали вернуться к законодательству сирийского государства, изменив лишь несколько нормативных актов, ограничивающих свободы. Таким образом, произошел неизбежный раскол: приверженцы шариата вошли в трибуналы, контролируемые “Джабхат ан-Нусра” (а некоторые из них позднее, отмежевавшись и от этого фронта, стали судьями в провозглашенном в 2014 г. ИГ), тогда как адепты кодекса Лиги арабских государств основали “Объединенное правосудие” и присоединились к ССА, совместно с которой управляли освобожденными зонами.

Именно эта последняя группа интересует нас в контексте нашего анализа, поскольку она является частью революционного порядка. На деле это правосудие быстро деградировало и окончательно отдалилось от классических функций современного суда, несмотря на наличие в освобожденных зонах судей и адвокатов. На первых порах адвокаты занимались констатацией и подтверждением повседневных проявлений насилия. Например, они составляли списки умерших с указанием причин смерти (в каждом случае на похоронах должен был присутствовать член “Объединенного правосудия”), утверждали и регистрировали браки и рождения, узаконивали сделки по продаже и приобретению имущества, в частности земли и домов. Одной из основных функций адвокатов “Объединенного правосудия” было признание военных “несогласными с режимом”, проведение расследования относительно истинных намерений дезертиров и выдача им соответствующих документов, которые помогали избежать преследований со стороны командования вооруженных сил или отдельных подразделений.

Члены этой институции, с которыми мы беседовали, утверждали, что люди не обращались к услугам ее судей/адвокатов в случае каких-то разногласий или преступлений, поскольку знали, что “это правосудие не имеет никакой власти в уголовных

делах” (ПМА 5). Вначале существовала судебная канцелярия, куда можно было подавать жалобы, после чего выписывались ордера на арест и “Свободная полиция” задерживала обвиняемых. Но очень скоро начались протесты, сводящие на нет усилия служителей Фемиды и в конце концов полностью лишившие “Объединенное правосудие” функции принуждения (вооруженные люди препятствовали исполнению судебных решений, оспаривали жалобы адвокатов и т.п.). Кроме того, легитимность решений этой инстанции подвергалась сомнению присутствием конкурирующих юридических структур (в частности, “Юридического комитета”, подчинявшегося командованию “Джабхат ан-Нусра”). Таким образом, сотрудники этого органа, порожденного революцией, превратились в обычных чиновников, чьей задачей в переходный период стало архивирование актов, которые могут быть использованы в мирное время будущими государственными учреждениями. Как только произошла эта трансформация и “Объединенное правосудие” утратило судебную власть, его служащие стали пользоваться поддержкой и финансированием международных организаций-доноров (*Human Right Watch* и др.[15]).

Отсутствие у “Объединенного правосудия” реальной власти и его переход от судебной деятельности к архивной сопровождались появлением альтернативных судебных практик. Наши собеседники утверждали, что “Объединенное правосудие” завладело тюрьмой, но она так и осталась пустой. Виновных в гражданских преступлениях, например в убийствах, судьи и адвокаты, по их словам, отправляли в изгнание, дабы избежать кровной мести или применения смертной казни.

* * *

Мы предприняли попытку восстановить некоторые способы поддержания сирийскими революционерами порядка в освобожденных зонах при сохранении дистанции от посреднических институтов политического представительства. Вопреки расплывчатому представлению о всеобщем обнищании и “войне всех против всех”, якобы характеризовавших ситуацию в Сирии в условиях распада государства, и не соглашаясь с некоторыми социологами, настаивающими на инициативной роли организованных “боевиков” и “партизан”, мы показали гибкий и изменчивый характер сетей знакомств, позволяющих определить революцию как пространство, отвергающее современную власть.

Так, неоднородность ССА способствовала ослаблению органов политического представительства, рожденных в ходе революции. Несколько факторов на протяжении всего конфликта противодействовали любым попыткам введения единогласия и монополизации права на истину: отсутствие жесткой принадлежности к вооруженным группировкам, участие в революции гражданского населения и военных — дезертиров из армии режима, нечеткость и неопределенность идеологии, отсутствие бюрократической иерархии, открытость для трансграничной миграции и т.п.

Кроме того, в отличие от “Исламского государства” и сирийского режима, революционеры сделали *джихад* в их собственной интерпретации религиозным и символическим ресурсом. Эта интерпретация стала непрерывной и коллективной работой, направленной на установление общественного порядка, далекого от современной власти. Таким образом, *джихад* сыграл фундаментальную роль в достижении целей вспыхнувших в Сирии в 2011 г. на волне “арабской весны” первых демонстраций, осуждавших государственную власть, но не предлагавших программных и партийных альтернатив ей.

Мы также показали, что у революции были свои собственные инстанции, способствовавшие поддержанию внутреннего общественного порядка. Под словом “внутренний” мы понимаем в данном случае то, что этот порядок не воплощают представители правительства, назначенные в соответствии с их компетенциями

администрацией, законом или постоянной организационной системой, внешней по отношению к простым людям (*Lazarus* 1996). Так, полиция с постоянно меняющимся составом, мобилизуемая под конкретный “проект”, занималась организацией коллективной жизни на основе консенсуса, а не навязывала населению единые формы поведения или единое мировоззрение. Суды использовали мягкие нормы, уповая на регулирующую мораль сообщества. Противодействие этому минимальному правосудию в конце концов превратило его в орган архивирования документации.

Примечания

[1] В русскоязычных источниках употребляется термин “освобожденные территории”, но автор сознательно использует слово “зоны”, ни разу не назвав их “территориями”, чтобы подчеркнуть принципиальную антигосударственность сирийской революции, проявляющуюся в т.ч. в отказе от территориализации (прим. пер.).

[2] Так в тексте интервью. По другим данным – полковник (прим. пер.).

[3] Цифры, приводимые лидерами ССА, сомнительны и декларативны: по их словам, дезертировали из армии 189 тыс. человек, что составляет 61% всей ее численности (около 300 тыс. человек) (см.: *Leverrier* 2014).

[4] Термин, обозначающий первые месяцы мирных демонстраций и в целом “арабскую весну” 2011 г.

[5] Уроженец Хомса, этот бывший вратарь молодежной национальной сборной по футболу стал одновременно народным и мифическим символом революции. Он также известен как автор революционных песен (“певец революции”).

[6] В качестве этнографической иллюстрации рекомендуем читателю фильм Т. Дерки о боях в Хомсе “Return to Homs” (2013 г.). На примере знаковой фигуры сирийской революции – Бассета ас-Сарута он дает представление о формах организации местных батальонов в их борьбе против режима.

[7] Группировка “Джабхат ан-Нусра” (“Фронт победы”), связанная с террористической сетью “Аль-Каида” (запрещена в РФ), создана в 2011 г. с целью вооруженной борьбы против режима Башара Асада.

[8] Я использую слово “организация” в значении “организация государственной власти на основе законов и рациональной бюрократии”, или, если воспроизводить типологию М. Вебера, “на основе законного и рационального доминирования” (*Weber* 2002 [1919]).

[9] Сирийский документальный фильм “For Sama” представляет собой прекрасный пример внутренней этнографии, демонстрируя совместные усилия врачей и населения по поддержанию жизни в освобожденных зонах, таких как Алеппо, начиная с организации охраны больниц революционерами. Фильм вышел в октябре 2019 г. и доступен по ссылке: https://www.youtube.com/watch?v=XZfKULIPaqw&t=1122s

[10] В зонах, контролируемых ИГ, школы меняют программы и преподавателей.

[11] Эти два термина являются эмными: их используют революционеры для различения вооруженных боевиков и мирной оппозиции.

[12] См. документальный фильм “At Your Service – Aleppo Free Police” (https://www.youtube.com/watch?v=al2fXeAvg38), а также репортаж *Al Jazeera* о деятельности этой революционной институции (https://www.youtube.com/watch?v=dpYRXcupGLM).

[13] Это во многом напоминает описанное К. Марксом положение, в котором находилась полиция Парижской коммуны: “Полиция, до сих пор бывшая орудием центрального правительства, была немедленно лишена всех своих политических функций и превращена в ответственный орган Коммуны, сменяемый в любое время” (цит. по: *Маркс* 1958: 57).

[14] См. информационное досье в журнале *Ennab Baladi*, близком к ССА (La Police Libre 2016).

[15] Оплата адвокатам за работу с документами была установлена в размере $350 в месяц.

Пер. с фр. Е.И. Филипповой

Источники и материалы

ПМА 1 – Полевые материалы автора. Киллис, Турция, июль 2017 г. Интервью: Абу Обайда, командир первой бригады, созданной в Алеппо в 2011 г. (“Щит белого города Алеппо”).

ПМА 2 – Полевые материалы автора. Газиантеп, Турция, июнь 2016 г. Интервью: Абу Ибрагим, боевик Ахрар аш Шам в Забадани.
ПМА 3 – Полевые материалы автора. Антакья, Турция, июнь 2016 г. Интервью: М.В., бывший директор лицея в Идлибе.
ПМА 4 – Полевые материалы автора. Париж, октябрь 2019 г. Интервью: Райан.
ПМА 5 – Полевые материалы автора. Париж, январь 2019 г. Интервью: А. Халид, бывший судья и член "Объединенного правосудия" в Алеппо (освобожденные зоны).
ПМА 6 – Полевой дневник 2016–2017 гг.
Anders, Edwards 2017 – *Anders M., Edwards S.* UK-Syria aid scandal prompts questions about risk in conflict zones // Devex. News. 07.12.2017. https://www.devex.com/news/uk-syria-aid-scandal-prompts-questions-about-risk-in-conflict-zones-91678
BBC News 2017 – UK foreign aid money "diverted to extremists" in Syria // BBC News. 04.12.2017. https://www.bbc.com/news/uk-42217132
La Police Libre 2016 – La Police Libre en Syrie: des hommes sans sifflets // Ennab Baladi. 18.12.2016. https://www.enabbaladi.net/archives/120072
Leverrier 2014 – *Leverrier I.* A la veille de Genève 2, le régime syrien en manque de combattants... // Le Monde. 20.01.2014. https://www.lemonde.fr/blog/syrie/2014/01/20/a-la-veille-de-geneve-2-le-regime-syrien-en-manque-de-combattants

Научная литература

Маркс К. Гражданская война во Франции. М.: Госполитиздат, 1958.
Baczko A., Dorronsoro G., Quesnay A. Syrie. Anatomie d'une guerre civile. Paris: CNRS Éditions, 2016.
Beshara A. Souriya: darb al alâm nahwa al-houriya. Doha-Qatar: Arab Center for Research & Policy Studies, 2013.
Bourdieu P. Sur l'État. Cours au Collège de France 1989–1992. Paris: Le Seuil, 2012.
Foucault M. Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977–1978. Paris: Le Seuil, 2004.
Hobbes T. Leviathan: Or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill // Ed. I. Shapiro. Yale: Yale University Press, 2010 [1651].
Lazarus S. Anthropologie du nom. Paris: Seuil, 1996.
Littel J. Carnets de Homs. Paris: Gallimard, 2012.
Weber M. Le Savant et le politique. Paris: Éditions 10x18, 2002 [1919].

Research Article

Sakhi, M. Anti-State Politics in the Syrian Revolution: The Case of Liberated Zones [Protivogosudarstvennye politiki v siriiskoi revoliutsii: primer osvobozhdennykh zon]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 2, pp. 45–60. https://doi.org/10.31857/S086954150014806-6 ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Montassir Sakhi | https://orcid.org/0000-0002-3128-7732 | montassir.sakhi@gmail.com | University of Paris 8 (2 Rue de la Liberté, 93200 Saint-Denis, France)

Keywords

state, revolution, FSA, Free Syrian Army, Islamic state, liberated zones, jihad, governance, war, deterritorialization

Abstract

The article discusses the political discourse and revolutionary practices at the time when the state monopoly on physical violence in Syria was collapsing in 2011–2017. Drawing on field research conduct-

ed on the Turkish-Syrian border and interviews with FSA combatants and displaced residents of the liberated zones, I attempt to address the question of what sets the revolutionary politics apart from the practices of governance that are emerging in the course of civil war. I compare the essence of the revolutionary jihad with the jihad of the Islamic state, and test the hypothesis suggesting that residents of the liberated zones resort to using alternative administrative structures and mobilizing symbolic religious values, characteristic of revolutionary societies, in order to maintain social order and prevent the "war of all against all". This uncodified order resists both bureaucratization and monopolization despite the presence of institutions such as court of law or police which may be taken as an indication of a nation-state makeup. Revolutionary organizations act rather as instruments devised by the population to counterbalance measures imposed by the regime of Syrian governance or Islamic state, as well as to neutralize attempts at establishing the kind of power that would pose an inside threat to the security of revolutionary space.

References

Baczko, A., G. Dorronsoro, and A. Quesnay. 2016. *Syrie. Anatomie d'une guerre civile* [Syria: Anatomy of a Civil War]. Paris: CNRS Éditions.

Beshara, A. 2013. *Souriya: darb al alâm nahwa al-houriya* [Syria: The Painful Path to Freedom]. Doha-Qatar: Arab Center for Research & Policy Studies.

Bourdieu, P. 2012. *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989–1992* [On the State: Courses at the College de France]. Paris: Le Seuil.

Foucault, M. 2004. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977–1978* [Security, Territory, Population: Courses at the College de France]. Paris: Le Seuil.

Hobbes, T. (1651) 2010. *Leviathan: Or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*, edited by I. Shapiro. Yale: Yale University Press.

Lazarus, S. 1996. *Anthropologie du nom* [Anthropology of the Name]. Paris: Seuil.

Littel, J. 2012. *Carnets de Homs* [Syrian Notebooks: Inside the Homs Uprising]. Paris: Gallimard.

Marx, K. 1958. *Grazhdanskaia voina vo Frantsii* [Civil War in France]. Moscow: Gospolitizdat.

Weber, M. (1919) 2002. *Le Savant et le politique* [The Scientist and the Politician]. Paris: Éditions 10x18.

© Ф.Р. Мота

КАТЕГОРИЯ СХИЗМЫ В БРАЗИЛИИ И В МИРЕ: ВЗГЛЯД НА СОВРЕМЕННОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ ПОЛИТИЧЕСКОГО В ПРАГМАТИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Ключевые слова: Бразилия, схизма, подозрение, политическая антропология, юридическая антропология, прагматическая социология, демократия, полиция, насилие, гражданство, право

В статье обсуждаются специфическое для Бразилии значение слова “схизма” и то, как его семантика влияет на характер повседневных взаимодействий между гражданами, обществом и государством. Исходя из прагматического понимания категорий, автор противопоставляет “схизму” и “недоверие/подозрение” – категорию, свойственную демократическим обществам. Отталкиваясь от конкретной этнографической ситуации, присущей современной Бразилии, автор экстраполирует свои наблюдения и интерпретации на европейский и североамериканский контексты, вводя неологизм “схизмократия”, иначе – “режим схизмы”, характеризующий политическую систему бразильского общества, основанную на концепте “сердечного человека”, как антитезу демократии, базирующейся на “рациональной бюрократии”. Этнография Бразилии в данном случае – не самоцель, она позволит сформулировать несколько важных соображений относительно тех изменений, которые произошли в последние годы в способах производства политики и политического в Западной и Восточной Европе и в США.

В этой статье я намерен поразмышлять о том, что мне хотелось бы назвать “режимом схизмы”. Категория “схизма” имеет разные семантические значения в португальском, английском и французском языках. Во всех трех языках есть слово “схизма” – существительное мужского рода, обозначающее “раскол церкви” (“восточная схизма”), “разделение или сепарацию той или иной группы”. Однако в повседневном словоупотреблении в Бразилии, как и в словарях португальского языка, например в *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, “схизма” – это еще и существительное женского рода, которое может обозначать среди прочего “идею фикс”, “продукт воображения”, “беспричинную и устойчивую враждебность”. Чтобы указать на огромное различие между “недоверием” и “схизмой” в отношении кого-то или чего-то, предварительно и односторонне определенного в социальном контексте, я попытаюсь, исходя из прагматического понимания категорий, рассмотреть различные формы употребления “схизмы” как существительного женского рода.

Это различение особенно важно для понимания того, как национальные государства и их административный аппарат наделяют своих граждан тем или иным статусом и одновременно различными способами используют этот статус для определения

Фабио Реис Мота | https://orcid.org/0000-0001-7883-8258 | reismota@gmail.com | профессор антропологии | Федеральный университет Флуминезе (Av. Visconde do Rio Branco 756, São Domingo, Niterói – RJ, 24020-005, Brasil)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Fondation Maison des Sciences de l’Homme, https://doi.org/10.13039/501100006413

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | http://journal.iea.ras.ru

гражданских прав или для их узурпации. Отталкиваясь от конкретной этнографической ситуации, взятой из современной бразильской жизни, я попытаюсь экстраполировать свои наблюдения и интерпретации на другие контексты человеческого общежития (а именно на европейский и североамериканский, с которыми мне пришлось столкнуться в ходе своих эмпирических этнографических исследований), чтобы показать, что мы живем в политических и моральных условиях, где нас подстерегает призрак "режима схизмы", ослабляющий не только некоторые важнейшие принципы демократии, такие как презумпция невиновности, признание Другого, но и способность создать мир, регулируемый универсальным обоснованием справедливости (*Boltanski, Thévenot* 1991), и публичное пространство коммуникативного действия (*Habermas* 1990).

Бразилия послужит нам отправной точкой для поиска интерпретаций, выходящих за рамки этого национального государства. Этнография Бразилии в данном случае, не самоцель, она позволит мне сформулировать несколько важных соображений относительно тех изменений, которые произошли в последние годы в способах производства политики и политического в Западной и Восточной Европе и в США.

Сцена, актеры и их репертуар

Рассвет явился, как младенец, наполнив сердца Жозиаса и Тобиаса духом рождения и вместе с тем настоящего возрождения, как будто они ощутили свою принадлежность к миру богемы. В погоне за бесконечным опьянением, которым по ночам здесь пропитан даже воздух, двое приятелей бредут по переулкам окраинных кварталов, перемещаясь из бара в бар и отдавая должное напиткам и иным удовольствиям, которые ночь припасла для самых выносливых. Вот они в очередном баре, где под влиянием магии ночи высвобождаются чувства. Стаканы опустошаются и наполняются вновь, звучит смех, жизнь играет яркими красками, друзья обнимаются. Когда настает время уходить, они вызывают "Убер", и всего через несколько минут автомобиль уже ждет их у выхода.

Все такие же радостно возбужденные, они садятся в машину, сердечно приветствуя водителя, который отвечает им улыбкой и несколькими дружелюбными словами. Несмотря на поздний час, приподнятое настроение не покидает друзей, и они со смехом вспоминают свои недавние похождения, но замолкают, когда водитель поправляет зеркало заднего обзора и в нем появляется полицейский автомобиль, который военная полиция штата Рио де Жанейро (*PMERJ*) обычно использует в ходе ночных рейдов по бидонвилям и бедным окраинным кварталам.

Включив ревущую сирену, полицейские нагоняют "Убер" и делают водителю знак остановиться на обочине. Жозиас и Тобиас сразу умолкают. Им известно, чем может грозить в Бразилии на рассвете встреча с полицией. Она может означать не только конец приятного вечера, но и просто Конец...

Осознавая непредсказуемость ситуации, Жозиас и Тобиас остаются сидеть в машине. Однако полицейские крайне грубо и агрессивно, угрожая оружием, приказывают пассажирам и водителю выйти. Когда все трое подчиняются, сцена начинает напоминать арест опасных преступников: "Берегись, урод!"; "Осторожно!"; "Заткнись, руки на капот!" – этот поток ругательств полицейские обрушивают на головы двоих честных трудяг, которые всего лишь, имея на то все права, вкусили ночных удовольствий. "Тихо, господа, здесь нет преступников. Просто обычные работяги. Давайте сохранять хладнокровие", – спокойно говорит Тобиас. Полицейский реагирует немедленно: "Заткнись! Оружие, наркотики есть?" Жозиас лучше, чем его друг, знаком с ночной жизнью. Этот любитель приключений – стреляный воробей, он вступает в разговор: "Мы всего лишь двое трудяг, вышли из бара и едем по домам". С нескрываемым удовольствием полицейские роются в салоне автомобиля,

потом в багажнике, потом в сумках пассажиров и водителя. Все это сопровождается обвинениями: “Я знаю, что в машине есть наркотики, где они? А ну, говорите”, – настаивает полицейский. “У нас ничего нет, как я уже сказал, мы просто выпивали в баре с друзьями”, – отвечает Тобиас.

Недовольные тем, что они ничего не нашли ни в машине, ни в сумках двух молодых парней, полицейские приступают к их личному досмотру. Жозиаса и Тобиаса ощупывают с головы до ног. Полицейские обмениваются понимающими взглядами и подзадоривают друг друга: “Давай, мы их точно найдем у этих двоих, наркотики!”

Этим обыском “копы” превращают несчастных гуляк в преступников. Для обоих это впервые. Они чувствуют себя обвиняемыми, если не осужденными, и обязанными отвечать за воображаемые правонарушения. Ведь в данный момент эти граждане должны защищаться от выдумки, ставшей реальностью в головах остановивших их представителей государства.

Во время досмотра полицейские находят в кармане брюк одного из молодых людей свернутый в трубочку чек из банкомата. Демонстрируя остальным “улику”, полицейский воодушевляется: “А, вот и прекрасно, я нашел то, что искал. Вы используете это как соломинку, чтобы вдыхать кокаин, так? А где порошок? Говорите сейчас же! Где вы спрятали порошок?”

Жозиасу приходится одновременно тонко дозировать иронию и насмешку в своих ответах и опираться на свой статус белого буржуа – тут мы должны напомнить, что этот статус имеет первостепенную важность для того, чтобы остаться в живых при встрече с полицейским на окраинах Рио или других бразильских городов, поскольку, как мы увидим дальше, будь он черным, Жозиас не мог бы избрать такую стратегию. Именно этот статус позволяет Жозиасу возразить полицейскому и подвергнуть сомнению найденную “улику”: “Вы держите в руках обычный чек из банкомата, который я просто свернул в трубочку. Насколько мне известно, это не преступление. Мы не используем ее для вдыхания кокаина, мы даже не знаем, как это делается, да и не хотим знать. Может быть, вам стоило бы поискать настоящих преступников, которые разгуливают по городу”. Говоря так, Жозиас ставит полицейского на место, признавая в нем офицера государственной службы безопасности, но отказываясь признать за ним функции следователя и судьи. Полицейский вдобавок к чувству неудовольствия от неудачной операции (кокаин так и не нашли) испытывает еще и досаду от того, что ему напомнили его место. Многозначительно и проницательно глядя на Жозиаса, он адресует ему следующие слова: “Что-то ты слишком дерзок для того, кто виноват”. С уверенностью человека, у которого на лбу написано, что он добропорядочный гражданин, Жозиас возражает: “Нет-нет, какая дерзость? Мы честные труженики. И я знаю, что вы тут тоже выполняете свою работу, обеспечивая безопасность города и его жителей. Но вы же видите, что мы, как и вы, рабочие люди. Мы просто вышли из бара после приятного вечера и направляемся к себе домой. Что же до выпивки, то это не преступление. Я это знаю, потому что у меня есть много знакомых полицейских, хороших друзей, и многие ваши коллеги могут вам сказать то же самое”. Застигнутый врасплох полицейский вынужден признать, что эта реплика кардинально изменила роли участников диалога. Чтобы отказаться от амплуа, навязанного ему полицейским, и занять господствующую позицию, Жозиас не только заявил о себе как о “гражданине”, но также обозначил свой статус “личности” – человека со связями, встроенного в различные альянсы и дружеские сети. Сверля Жозиаса взглядом, полицейский пытается оставить последнее слово за собой: “Берегись, я жду тебя обратно!” Однако Жозиас, уже совершенно освоившись в своей новой роли “супергражданина”, не позволяет ему этого и отвечает: “Буду вам весьма признателен, если это для моей безопасности”. С чувством ненависти и жаждой мести, не сводя глаз с нашей троицы, полицейский отходит, цедя сквозь зубы: “Смотри в оба, малыш, смотри в оба... Я всегда рядом, ты

меня еще встретишь на дороге". Не отказав себе в удовольствии выразить явное недоверие Жозиасу и Тобиасу – для этого здесь существует слово *cismado* ("подозрительный"), – полицейские разворачивают машину на 180 градусов и на полном газу уезжают в противоположном направлении. Обрадованные благополучным исходом, с чувством облегчения, вызванным осознанием той опасности, которой они только что избежали, друзья улыбаются друг другу, и Жозиас заключает: " Сами они *cismados*, эти полицейские".

Рамки

Это описание содержит в себе различные социологические и антропологические измерения, что позволяет использовать его для интерпретации и анализа современных феноменов, глубоко затрагивающих демократические общества. Избегая слишком обобщающих и оценочных объяснений, основанных на заранее выстроенных аналитических схемах, отдадим предпочтение более прагматическим аспектам человеческих действий, обращая особое внимание на конкретные поступки, на переживания и невзгоды, неизбежные при существовании в обществе. Вместо того чтобы принимать социальные феномены как реальность *sui generis*, мы избрали теоретическую и методологическую позицию, состоящую в понимании "социального" как артефакта, творимого руками акторов, – артефакта, чьи формы вырисовываются в результате столкновений, а также испытаний, вызванных социальным взаимодействием, часто незавершенным, непредсказуемым и во многих ситуациях неожиданным по отношению к тем смыслам и намерениям, которые люди постулируют (*Boltanski, Thévenot* 1991; *Kant de Lima* 1995; *Cardoso de Oliveira* 2002; *DaMatta* 1979; *Thévenot* 2006; *Mota* 2014 и др.).

Поведенческий, прагматический подход особенно важен, поскольку дает мне возможность не просто предложить интерпретацию, хоть и оригинальную, бразильской ситуации, но и, основываясь на своем полевом опыте, применить ее к пониманию тех проблем, которые влияют на социальные отношения в современном мире. Следовательно, я намеренно преследую цель придать этой этнографической работе некую универсальность, испробовав на ней теоретические инструменты, выработанные к настоящему времени социальными науками. Я выступаю в данном случае не как бразильский антрополог, пишущий о Бразилии, а как социальный антрополог, осмысляющий мировые проблемы на материалах, которые предоставляет бразильское общество. Ведь в значительной мере аналитические рассуждения, лежащие в основе этой работы, являются результатом другого этнографического опыта (в особенности французского и португальского) и изучения академической литературы, что позволяет выработать особый – отстраненный – взгляд и когнитивный аппарат, использующий контраст как средство отстранения.

Под отстранением я понимаю здесь не классическое различение между субъектом и объектом, исследователем и объектом, необходимое для беспристрастного наблюдения различных аспектов общественной жизни, отстраненный взгляд в данном случае гораздо ближе по смыслу к призыву К. Леви-Стросса: "...начать с того, чтобы воспринимать отношения как термины, а сами термины – как отношения" (*Lévi-Strauss* 1983: 12). Эта отстраненность еще более усиливается за счет релятивизации категорий и способов координации действий в различных мирах, что позволяет нам взглянуть со стороны на свои собственные категории и способы действий, кажущиеся естественными в рамках своего мира. Для этого необходимо так организовать этнографический материал, чтобы понять соотношение категориального аппарата, повседневных практик и дискурса, т.е. репертуаров и словарей, мобилизуемых акторами в ходе взаимодействий. Это чередование собственного опыта социальных взаимодействий, регулярной работы в поле, необходимой для выработки отстраненного взгляда, чтения этнографической и теоретической литературы, также как зрелость

добытого аналитического артефакта, важно для расширения перспектив понимания реальных ситуаций, в которых мы существуем и производим социальное. Универсализация анализа не предполагает наивного и тотализирующего обобщения социальной "реальности", поскольку мы не выявляем неявные и скрытые истины, но всего лишь организуем и систематизируем разрозненность, сложность, неоднородность и множественность того лоскутного одеяла, которым представляется общество.

Погружение в самые глубины мышления Другого позволяет нам сблизить наши мысли, не потерявшись при этом в нагромождении форм и смыслов бытия. При контакте с другими формами производства социального, в первую очередь с европейской и североамериканской, бразильский антрополог подвергается испытанию перцептивно-аналитического свойства. Прибегая к сравнению, он не может и не должен легко и просто впадать в экзотизацию и карикатурность. Очертить рамку сравнения (*Goffman* 1974) – означает не ограничить себя, а, напротив, расширить понимание сложности миров.

Чтобы понять прагматические процедуры, мобилизуемые акторами, мы отдаем предпочтение анализу спорных и конфликтных ситуаций, подобных описанному выше приключению Жозиаса и Тобиаса. Мы исходим не из обобщенных категорий, таких как "государство", "право" или "гражданские права", а, наоборот, стремимся сделать наши аналитические инструменты более восприимчивыми к "низовому" производству социального и более чуткими к разнообразию грамматик (см., напр.: *Thévenot* 2006, 2001).

В противовес хабермасовскому понятию общего блага (*Habermas* 1990), в центре которого идея консенсуса, симметричных и коммуникативных действий, мы обращаем внимание на выработку критического взгляда, а также на средства производства согласия/несогласия по поводу классификации людей и вещей. Вместо того чтобы в духе социологии Э. Гоффмана изучать, как "Я" предстает перед другими, мы предлагаем развивать понимание возможного многообразия образов, не сводимых к уровню представлений о самих себе и о других. Наш подход выявляет различные пути и варианты познания мира, позволяющие проникнуть в сущность перемещений субъекта между различными мирами и грамматиками, окружающими его в процессе общей деятельности и конструирования социального, как мы сделали это на примере истории Жозиаса и Тобиаса.

Человек учится жить в обществе в ходе повседневных взаимодействий, так же как и Государство приобретает свою завершенную форму только в противодействии с неформальными практиками акторов (*Clastres* 1974; *Thévenot* 1986).

Так, социологическое приключение Жозиаса и Тобиаса много говорит нам о том, как функционируют нормы и институции на различных уровнях взаимодействий. Оно важно для нас еще и потому, что позволяет провести более четкую границу между одним способом действий, основанным на "подозрении", и другим – основанным на "схизме" (в значении, которое это существительное женского рода имеет в португальском языке), в контексте этнографического описания. "Подозрение" – нечто преходящее, тогда как "схизма", напротив, постоянна и почти неизменна. В конце разговора Жозиаса с полицейским, как мы видели, последний выразил уверенность, что в следующий раз он непременно поймает двух друзей с поличным на наркотиках. У него была как бы идея фикс, причем абсолютно безосновательная, что перед ним двое наркоманов. Дальше мы увидим, что такая установка полицейского имеет огромное значение для антропологического объяснения как взаимоотношений между государством и обществом, так и разницы между "демократией" (жизненным пространством свободных индивидов, восприимчивых к согласованным и справедливым аргументам) и – употребим здесь неологизм – "схизмократией" (миром, состоящим из замкнутых иерархических капсул

твердых и непоколебимых мнений, в котором господствует бесконечный раскол между этими закапсулированными истинами, отторгающими любые аргументы).

Для дальнейших рассуждений необходимо заранее предупредить, что особенность использования термина “схизма” в Бразилии не имеет параллелей, например, во французском гражданском мире или в либеральном англо-американском мире, и причина тут не только в разнице словоупотребления, но и в том, что эти два мира обыденно и философски построены на доверии людей к общественным институтам.

Проявления “схизмы”

Случай, приключившийся с Жозиасом и Тобиасом, позволяет обрисовать альтернативные либеральному миру рамки, поскольку в “режиме схизмы” свободные индивиды, обладающие способностью к аргументации, критике и ориентированные на достижение согласия по поводу тех или иных фактов на основании совместного обсуждения вопросов “истины” и “реальности”, уступают место замкнутым “капсулам”, привлекательным своей простотой и ясностью, употребляемым для определения в одностороннем порядке условий существования Другого – приемлемой “схизмы”, заключающей личность в жесткие рамки навязанной идентификации.

Чтобы связать исследуемую нами этнографическую ситуацию с историческими и социологическими условиями политического и идеологического формирования бразильского общества, особенно в период после отмены рабства (1888 г.) и создания “Нового государства” (*l’Estado Novo*), начавшегося с образования Республики (1930 г.) и не завершенного до сих пор, важно подчеркнуть, что институты социального контроля в Бразилии строятся на базе всеобщего и естественного недоверия в отношении действий и намерений людей, которым отказывают в презумпции невиновности, свойственной современным демократическим обществам.

Колониальное и рабовладельческое прошлое Бразилии сделало возможным формирование “сердечного человека”, по выражению С. Буарки ди Оланда (*Buarque de Holanda* 1995). “Сердечность” не следует в данном случае понимать, как это непроизвольно делают социологи и антропологи, в качестве синонима доброты и дружелюбия бразильцев – мы должны понимать ее как идеал-тип, противоположный веберовской “рациональной бюрократии”.

“Сердечный человек”, пишет С. Буарки ди Оланда, – это высшее достижение дуализма, присутствующего в бразильском обществе, где сосуществуют бюрократия и патримониализм, безличные нормы и личные отношения, поведенческие коды для публичной и частной сфер. В этом смысле в “сердечности” соединяются идеологии иерархии и неравенства, поскольку она направлена только на тех, кто признан ее объектом. Оборотной же стороной человека сердечного (*homem cordial*) является язык насилия репрессивных и карательных норм в отношении тех, на кого не распространяются “права человека” и кто выбивается из общих правил. Этот мир, описываемый поговоркой “друзьям – все, врагам – закон”, характеризуется в особенности умением государственных служащих толковать и применять в своих интересах законодательные нормы. Он прочно связан с инквизиторской традицией, отпечаток которой несут на себе правовые, политические и моральные принципы бразильского общества, систематически подвергающего людей подозрению (*Kant de Lima* 1995).

Исследования, посвященные полицейскому контролю в городах Сан-Пауло, Рио де Жанейро и Минас-Жерайс (*Sinhoretto et al*. 2014), позволили продвинуться в понимании “схизмы”. Рассматривая категории как важнейший объект антропологического изучения, мы взяли на вооружение одну из них, используемую полицейскими для оправдания своего излюбленного способа поведения в момент задержания, – “полицейское чутье” (*faro policial*).

Выработка так наз. обоснованного подозрения, т.е. произвольного и одностороннего определения человека, которого задерживает полиция, как “подозрительного”, происходит на основании различных характеристик, которыми наделяется индивид исходя из особенностей его внешности или поведения. Так, внимание обращают на одежду (использование определенных брендов, бейсболка, общий стиль), цвет кожи, на другие телесные и поведенческие маркеры, а также на то, где именно происходит встреча с полицейским. Все это составляет сложный набор признаков, руководствуясь которым, полицейский действует по-разному – в зависимости от того, основывается ли он на “схизме” или на простом “подозрении”.

Как подчеркивали многие наши информанты, учебные материалы, должностные инструкции и даже обучение в полиции не содержат указаний на то, кого именно следует или не следует проверять или задерживать. Это именно “полицейское чутье” формирует у блюстителя порядка “обоснованные подозрения” (*Kant de Lima* 1995; *da Silva* 1998), что очень далеко от служебных предписаний. В отличие от практикуемого в других странах полицейского контроля “по внешности”, также избирательного в определении “подозрительных лиц” (*Jobard, Levy* 2009), *faro policial* выявляет некоторые важные для нашего социально-антропологического анализа аспекты.

Первый из них – это существующая в Бразилии дистанция между публичной сферой (обезличенным миром норм и процедур) и публичным пространством (миром персонализации и детализации правил). Эта дистанция вытекает не из классического для социальных наук разделения на нормы и практики. Нет, речь идет о мире взаимодействий, в котором акторы не подчинены налагаемыми нормой ограничениям, поскольку норма не воспринимается как охранительный механизм общественной жизни, действие которого распространяется на каждого защищаемого минимумом единых для всех правил (*Cardoso de Oliveira* 2002; *Kant de Lima* 1995).

Напротив, норма постоянно подвергается ревизии в результате ее толкования теми, кто ее применяет. Каждый случай – это именно особый случай (*Kant de Lima* 2008), и норма варьирует в зависимости от моральной сущности и человеческого достоинства действующих лиц (*DaMatta* 1979; *Cardoso de Oliveira* 2002). Таким образом, не норма кодифицирует поведение и тела, как это показал М. Фуко в своей работе о дисциплинарных обществах (*Foucault* 2002): репрессивные и карательные меры определяются самой личностью правонарушителя, а не тяжестью содеянного. Для квалификации правонарушения и его осуждения важнее не суть “преступления”, а тот, кто его совершил, его моральные качества. В этом смысле в процедурных руководствах, нормативных документах, правовых системах, присутствующих в публичной сфере, немного пользы, поскольку формирование “обоснованного подозрения”, по мнению полиции, является результатом опыта, приобретаемого в ходе работы и позволяющего выявить потенциального правонарушителя на основе признаков, внушающих подозрение или, скорее, делающих того или иного человека объектом “схизмы”.

Добавим, что в Бразилии лица, являющиеся объектом “схизмы”, занимают в обществе такое положение, которое допускает возможность жаловаться, но почти не допускает возможность требовать. В отношении полицейского насилия у них есть пространство для его осуждения, но нет пространства для построения справедливости.

Второй важный аспект, который следует подчеркнуть: бразильская полиция строилась не для защиты частной собственности или человеческих жизней – она родилась как имперский механизм в колониальный период, и ее основной задачей было подавлять и сдерживать рабов репрессивными и карательными методами, используя язык силы и лишая их прав, включая право на жизнь (*Kant de Lima* 1995; *da Silva* 1998). В сознании полицейских их деятельность состоит в борьбе и столкновениях с потенциальным “врагом”. В отличие от свойственного индейским сообществам

противостояния “общество против государства” (*Clastres* 1974) в Бразилии преобладает противоположная логика: “государство против общества”.

В этом контексте некоторые места, такие как фавелы и периферийные кварталы, особенно пригороды Рио-де Жанейро, предоставляют больший простор для проявления полицейского произвола – здесь “режим схизмы” включается особенно часто и имеет особенно губительные для граждан последствия. Таким образом, мы констатируем, что поведение полицейских в конфликтной ситуации зависит от внешности или личности подозреваемого, подтверждая тем самым изменчивость границ человеческого достоинства в рамках полицейской логики, порождающей тела, которые можно убивать.

По данным организации, занимающейся сбором и распространением информации о преступности – Института общественной безопасности (*ISP*) при Секретариате госбезопасности (*SESEG/RJ*), – каждый год полицейские “в рамках самообороны” убивают около тысячи человек только в штате Рио-де-Жанейро (*Misse et al.* 2015), в основном темнокожих и жителей пригородов. Согласно последней (2010 г.) переписи населения, доля темнокожего населения в Рио-де- Жанейро – 52%, белого – 47%; среди погибших от рук полицейских белых – 21%, а черных – 79%. Юридическая норма “самообороны”, содержащаяся в уголовно-процессуальном кодексе, часто используется как оправдание смерти “подозреваемых”, застреленных во время полицейских рейдов в бидонвилях или на окраинах города. Известны случаи, когда были убиты мужчины с электродрелью, зонтиком и рюкзаком на спине, – и это лишь несколько примеров того, как “схизма” довлеет над действиями полицейских.

Важно при анализе роли “схизмы” в процессе истребления населения государственным репрессивным аппаратом не упускать из виду расовый фактор. Я хотел бы подчеркнуть, что рабовладельческий и колониальный периоды нашей истории имеют прямую связь с формированием “режима схизмы”. Бразильское общество несет на себе печать подавления индивидуальных способностей, определения рабов как слуг и бесконечного воспроизводства тотальной подозрительности в отношении афро-бразильских темнокожих. Эта подозрительность основывается на расиалистских теориях, представляющих темнокожих как низшую расу, навязывающих им извне общие идентичность (в данном случае – идентичность рабов) и права, а также лишающих их способности самостоятельно определять значение справедливости.

* * *

Суть работы социального антрополога состоит в том, чтобы подобно ремесленнику, сплетающему множество нитей, перебирать тщательно смоделированные в результате полевого исследования артефакты. Подобно изделиям ручной работы варианты интерпретаций, предлагаемых социальным антропологом, предоставляют нам множество образов одного и того же объекта, наделяют его различными значениями в зависимости от того, под каким углом зрения мы его наблюдаем.

Возможности аналитического аппарата, выработанного применительно к “схизме” в ее бразильском понимании, не ограничиваются только Бразилией и ее “особенностями” или “элементарными культурными характеристиками”. Бразильский опыт служит отправной точкой для разработки представленной в этой статье интерпретационной картины, приложимой к анализу феноменов, глубоко затрагивающих современные общества. Перефразируя К. Гирца, говорившего, что антрополог не “изучает деревню”, а “работает в деревне” (*Geertz* 2007), можно сказать, что я занимаюсь “этнографией в Бразилии”, а не “этнографией Бразилии”. Прежде всего потому, что эта статья следует в фарватере уже длительной традиции пристального внимания к категориям и их месту в социальных практиках (*Mauss* 1966; *Sahlins* 1979; *Dumont* 1983; *Boltanski, Thévenot* 1991; *Desrosières, Thévenot* 1988; *Kant de Lima* 2011;

Mota 2009; и др.) – традиции, в рамках которой слова, выражения и различные их значения, имеющие отношение к этим категориям, входят в репертуар прагматического анализа социальных явлений.

Огромная важность, придаваемая нами этимологии категорий и их семантическим вариациям в различных языках, – неотъемлемая черта нашей манеры социально-антропологической работы. С самого начала мы констатировали, что "схизма" как существительное женского рода со значением "идея фикс" отлична от греческого *σχισμός* – "раскол" или "трещина" (разрыв между двумя элементами или разделение одного элемента на два). Этимологический анализ категории "схизма" подводит нас к некоторым интерпретациям различий между лингвистическими и морально-политическими грамматиками. Поэтому необходимо углубиться в изучение этих грамматик, чтобы понять специфику тактики достижения согласия и повседневного торга в мирах, поддерживаемых дискурсивными и практическими принципами, существенно отличающимися от *либеральных* англо-саксонского толка или *республиканских* французского образца.

Следует сразу отметить, что доверие/недоверие стало одним из важнейших механизмов коллективного существования, поскольку инаковость, отличие и чуждость Другого позволяют нам реализовать наши личностные особенности и нашу человеческую природу в современном мире (*Lévi-Strauss* 1983; *Mead* 1934; *Ricoeur* 2004). Увязывая категории с социологическими и философскими теориями, мы сможем объяснить сложные, тонкие взаимосвязи между этими разными областями интеллектуального человеческого производства. Обращаясь к классическим философским и социологическим работам, не упрощая их сложности, можно будет сконструировать новый топос, чтобы лучше уяснить разницу между "подозрением" и "схизмой".

Порассуждаем в этом ключе применительно к миру экономики: либерал А. Смит в "Богатстве народов" отводил главную роль в функционировании свободного рынка доверию (*trust*). Но оно важно для взаимодействия между людьми не только в сфере рыночной экономики, это элементарное условие для создания мира, которым должны править предсказуемость и доверие в человеческих отношениях. Перейдем из мира экономики в мир политики: мы видим, что, например, по Ж.-Ж. Руссо, любая политика действительно возможна лишь при таком понимании мира, когда граждане доверяют своему "представителю", наделенному голосом для выражения общей воли и ратующему за общее благо. Понятия "общее благо" и "представительство" возвращают нас к современному устройству политической жизни в тех (многих) странах, где демократический порядок регулируется принципом парламентского политического представительства, когда одному доверено говорить от имени коллектива или выражать общую волю.

Обратимся теперь к городам: наблюдая "душевную жизнь мегаполисов" (по Г. Зиммелю), мы обнаружим особое архитектурное устройство, служащее созданию грамматики доверия – здания как современного пространства совместной жизни. В этой архитектуре мы соседствуем с незнакомцами – людьми, о которых не знаем, ни кто они, ни что они, – одновременно близкими и далекими, в той обстановке бесчувственного безразличия, которая выявляет баланс между доверием и недоверием. Итак, на всем протяжении XX в. мы боролись за установление образа жизни, основанного на напряженном взаимодействии доверия и недоверия, сосуществования и нетерпимости в этих различных мирах.

Это означает, таким образом, что отношения доверия–недоверия – в корне либеральные. Недоверие/подозрительность как когнитивный и моральный инструмент в том виде, в каком мы его знаем, сформировалось в либеральном мире, подчиняющемся примату разума, индивидуальных прав и способности к согласованию аргументов (в контексте, когда признание Другого становится необходимым для познания

себя). При прежних режимах доверие было внешним по отношению к индивиду, т.е. ответы на свои вопросы он получал извне, из рук вездесущего Существа. В либеральном обществе – с появлением представления индивида о себе – само доверие приводит к формированию публичного пространства, в котором двойственность "доверие–недоверие" играет главную роль в развитии капитализма и демократических систем западных стран.

Хотя "схизмократия" (неологизм; по значению противоположен демократии) ретроспективно представлена нами на примере Бразилии и чужда либеральному гражданскому обществу, XXI в. дает нам примеры, на основании которых мы можем констатировать, что "режим схизмы" распространился в различных частях света. Мы сталкиваемся с событиями и новыми способами мышления, подрывающими "режим доверия", который постепенно уступает место "режиму схизмы". Разрушение башен-близнецов в Нью-Йорке 11 сентября 2001 г. стало провозвестником эпохи размывания прав американских граждан-мусульман, подвергшихся задержаниям и арестам (как потенциальные террористы) просто на основании "схизмы". Теракт против сатирической газеты *Charlie Hebdo* в Париже, этом роскошном интернациональном городе, поразил в самое сердце французов-республиканцев, до этого уже переживших горечь постколониальных войн и сложности интеграции иммигрантов. Террористы, убившие сотрудников редакции, оправдывали свои действия "схизмой" в отношении еженедельника, который, с их точки зрения, оскорбил религию изображением Аллаха. Ответом стала другая "схизма" – государства против иммигрантов мусульман и выходцев из Африки, выразившаяся в политике общественной безопасности, враждебной к этим группам, а также в распространении ксенофобии и расизма со стороны части французских граждан по отношению к другим гражданам, также французам, но иного происхождения.

Социальные сети, в которых формируются замкнутые сообщества, антинаучные течения вроде теории плоской Земли, отвергающие доводы разума и факты, праворадикальные движения, возникающие по всему миру и приведшие к власти Ж. Болсонаро в Бразилии, Д. Трампа в США, М. Сальвини и других в Европе, культивирование закрытости в межличностных отношениях, а теперь еще и коронавирус с его *социальным разобщением* ведут к настоящему замыканию в себе, продуцируют "схизму" и как "разделение", и как "формирование устойчивых предвзятых идей". Все это рисует нам горизонт, где в трещины, которые уже дала демократия, просачиваются новые формы политического взаимодействия, и "схизма", похоже, занимает в них важное место.

Пер. с фр. Е.И. Филипповой

Благодарности

Статья публикуется при поддержке Capes Print "International Research Network on Conflict Management in Plural Public Spaces: Inequalities, Justice and Citizenship in a Comparative Perspective".

Я выражаю глубокую благодарность Лорану Тевено за его огромный критический вклад, а также Исмаэлю Стевенсону Дешлету, Жану-Клоду Торрису, Фелипе Берокан Вейге и Марку Бревильери за их благожелательное прочтение текста и ценные замечания, позволившие усовершенствовать мой анализ.

Научная литература

Boltanski L., Thévenot L. De la justification. Les économies de la grandeur. Paris: Gallimard, 1991.
Buarque de Holanda S. Raízes do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995 [1936].
Cardoso de Oliveira L.R. Direito Legal e Insulto Moral: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

Clastres P. La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique. Paris: Les éditions de Minuit, 1974.
da Silva J. Violência e racismo no Rio de Janeiro. Niterói: Eduff, 1998.
DaMatta R. Você sabe com quem está falando? Um ensaio sobre a distinção entre indivíduo e pessoa no Brasil // *DaMatta R.* Carnavais, Malandros e Heróis. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. P. 139–193.
Desrosières A., Thévenot L. Les catégories socio-professionnelles. Paris: Éditions La Découverte, 1988.
Dumont L. O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1983.
Foucault M. A verdade e as formas jurídicas. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.
Geertz C. O Saber Local. Petrópolis: Vozes, 2007.
Goffman E. Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience. Boston: Northeastern University Press, 1974.
Habermas J. Mudança estrutural da esfera pública. Cão Paola: Editora UNESP, 1990.
Jobard F., Levy R. Police et "minorités visibles": les contrôles d'identité à Paris. N.Y.: Open Society Institute, 2009.
Kant de Lima R. A polícia na cidade do Rio de Janeiro. Seus dilemas e paradoxos. Rio de Janeiro: Forense, 1995.
Kant de Lima R. Ensaios de Antropologia e de Direito: acesso à justiça e processos institucionais de administração de conflitos e produção da verdade jurídica em uma perspectiva comparada. Rio de Janeiro: Lúmen Júris Editora, 2008.
Kant de Lima R. A Antropologia da Academia: Quando os índios Somos Nós. Rio de Janeiro: Editora da UFF, 2011.
Lévi-Strauss C. Le regard éloigné. Paris: Plon, 1983.
Mauss M. Sociologie et anthropologie. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.
Mead G.H. Mind, Self and Society. Chicago: University of Chicago Press, 1934.
Misse M., Grillo C., Neri N. Letalidade policial e indiferença legal: A apuração judiciária "dos autos de resistência" no Rio de Janeiro (2001–2011) // Dilemas. Revista de Estudos de Conflito e Controle Social. 2015. No. 1. P. 43–71.
Mota F.R. Manda quem pode e obedece quem tem juízo? Uma reflexão antropológica sobre disputas e conflitos nos espaços públicos brasileiro e francês // Dilemas. Revista de Estudos de Conflito e Controle Social. 2009. No. 2. P. 107–127.
Mota F.R. Cidadãos em toda parte ou cidadãos à parte? Demandas de direitos e reconhecimento no Brasil e na França. Rio de Janeiro: Ed Consequência, 2014.
Ricoeur P. Parcours de la reconnaissance. Paris: Gallimard, 2004.
Sahlins M. Cultura e Razão Prática. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
Sinhoretto J. A filtragem racial na seleção policial de suspeitos: segurança pública e relações raciais // Segurança pública e direitos humanos: temas transversais / Ed. C.S.L. Lima, G.C. Baptista, I.S. de Figueiredo. Brasília: Ministério da Justiça, 2014. P. 121–158.
Thévenot L. Les investissements de forme // Conventions économiques / Ed. L. Thévenot. Paris: Presses Universitaires de France, 1986. P. 21–71.
Thévenot L. Constituer l'environnement en chose publique. Une comparaison franco-américaine // Cadre de vie, environnement et dynamiques associatives / Ed. J.-P. Blais, C. Gillio, J. Ion. Paris: PUCA, 2001. P. 203–219.
Thévenot L. L'action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement. Paris: Éditions La Découverte, 2006.

Research Article

Mota, F.R. The Category of "Schism" in Brazil and Elsewhere: A View of Today's Construction of the Political in the Pragmatic Perspective [Kategoriia skhizmy v Brazilii i v mire: vzgliad na sovremennoe konstruirovanie politicheskogo v pragmaticheskoi perspektive]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 2, pp. 61–73. https://doi.org/10.31857/S086954150014807-7 ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Fabio Reis Mota | https://orcid.org/0000-0001-7883-8258 | reismota@gmail.com | Fluminense Federal University (Av. Visconde do Rio Branco 756, São Domingo, Niterói – RJ, 24020-005, Brasil)

Keywords

Brazil, schism, suspicion, political anthropology, legal anthropology, pragmatic sociology, democracy, police, violence, citizenship, law

Abstract

The article focuses on the term *cisma* (schism) and its specific semantic and cultural load in Brazil, which exerts influence on the character of everyday communication and interactions among the citizens, society, and state in the country. From the pragmatic standpoint, I find it useful to counterpose the category of "schism" to that of "suspicion", or "distrust", which is rather characteristic of democratic societies. Taking the present-day situation in Brazil as a case in point, and testing my observations against the European and North American contexts, I introduce the term *schismocracy* referring to the "regime of schism" that can be said to epitomize the political system of the Brazilian society, as grounded in the notion of "cordial person" (*homem cordial*), in opposition to the democracy that is based on the idea of "rational bureaucracy". The issue is pertinent not just to the discussion of contemporary anthropological situation in Brazil but also to the examination of important changes that have recently marked the realm of production of politics and policies in European and North American countries.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:
Fondation Maison des Sciences de l'Homme, https://doi.org/10.13039/501100006413

References

Boltanski, L., and L. Thévenot. 1991. *De la justification. Les économies de la grandeur* [On Justification: Economies of Worth]. Paris: Gallimard.

Buarque de Holanda, S. (1936) 1995. *Raízes do Brasil* [Roots of Brazil]. São Paulo: Companhia das Letras.

Cardoso de Oliveira, L.R. 2002. *Direito Legal e Insulto Moral: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA* [Legal Law and Moral Insult: Dilemmas of Citizenship in Brasil, Québec and USA]. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Clastres, P. 1974. *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique* [Society Against the State: Essays in Political Anthropology]. Paris: Les éditions de Minuit.

da Silva, J. 1998. *Violência e racismo no Rio de Janeiro* [Violence and Racism in Rio de Janeiro]. Niterói: Eduff.

DaMatta, R. 1979. Você sabe com quem está falando? Um ensaio sobre a distinção entre indivíduo e pessoa no Brasil [You Know Who You're Talking to? An Essay on the Distinction between Individual and Person in Brazil]. In *Carnavais, Malandros e Heróis*, by R. DaMatta, 139–193. Rio de Janeiro: Zahar.

Desrosières, A., and L. Thévenot. 1988. *Les catégories socio-professionnelles* [Socio-Professional Categories]. Paris: Éditions La Découverte.

Dumont, L. 1983. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna* [Individualism: An Anthropological Perspective of Modern Ideology]. Rio de Janeiro: Rocco.

Foucault, M. 2002. *A verdade e as formas jurídicas* [Truth and Juridical Forms]. Rio de Janeiro: NAU Editora.

Geertz, C. 2007. *O Saber Local* [Local Knowledge]. Petrópolis: Vozes.

Goffman, E. 1974. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press.

Habermas, J. 1990. *Mudança estrutural da esfera pública* [Structural Change in the Public Sphere]. Cão Paola: Editora UNESP.

Jobard, F., and R. Levy. 2009. *Police et "minorités visibles": les contrôles d'identité à Paris* [Police and "Visible Minorities": Identity Checks in Paris]. New York: Open Society Institute.

Kant de Lima, R. 1995. *A polícia na cidade do Rio de Janeiro. Seus dilemas e paradoxos* [The Police in the City of Rio de Janeiro: Dilemmas and Paradoxes]. Rio de Janeiro: Forense.

Kant de Lima, R. 2008. *Ensaios de Antropologia e de Direito: acesso à justiça e processos institucionais de administração de conflitos e produção da verdade jurídica em uma perspectiva comparada* [Anthropology and Law Essays: Access to Justice and Institutional Processes of Conflict Management and Production of Legal Truth in a Comparative Perspective]. Rio de Janeiro: Lúmen Júris Editora.

Kant de Lima, R. 2011. *A Antropologia da Academia: Quando os índios Somos Nós* [The Anthropology of the Academy: When the Indians Are Us]. Rio de Janeiro: Editora da UFF.

Lévi-Strauss, C. 1983. *Le regard éloigné* [The Distant Gaze]. Paris: Plon.

Mauss, M. 1966. *Sociologie et anthropologie* [Sociology and Anthropology]. Paris: Presses Universitaires de France.

Mead, G.H. 1934. *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press.

Misse, M., C. Grillo, and N. Neri. 2015. Letalidade policial e indiferença legal: A apuração judiciária "dos autos de resistência" no Rio de Janeiro (2001–2011) [Police Lethality and Legal Indifference: The Judicial Investigation of "Resistance Files" in Rio de Janeiro (2001–2011)]. *Dilemas. Revista de Estudos de Conflito e Controle Social* 1: 43–71.

Mota, F.R. 2009. Manda quem pode e obedece quem tem juízo? Uma reflexão antropológica sobre disputas e conflitos nos espaços públicos brasileiro e francês [Those That Can Command, Will: Those That Have Sense Will Obey Them]. *Dilemas. Revista de Estudos de Conflito e Controle Social* 2: 107–127.

Mota, F.R. 2014. *Cidadãos em toda parte ou cidadãos à parte? Demandas de direitos e reconhecimento no Brasil e na França* [Full-Fledged Citizens or Citizens Apart? Rights and Recognition Demands in Brazil and France]. Rio de Janeiro: Ed Consequência.

Ricoeur, P. 2004. *Parcours de la reconnaissance* [The Course of Recognition]. Paris: Gallimard.

Sahlins, M. 1979. *Cultura e Razão Prática* [Culture and Practical Reason]. Rio de Janeiro: Zahar.

Sinhoretto, J. 2014. A filtragem racial na seleção policial de suspeitos: segurança pública e relações raciais [Racial Filtering in Police Selection of Suspects: Public Security and Race Relations]. In: *Segurança pública e direitos humanos: temas transversais* [Public Security and Human Rights: Transversal Themes], edited by C.S.L. Lima, G.C. Baptista, and I.S. de Figueiredo, 121–158. Brasília: Ministério da Justiça.

Thévenot, L. 1986. Les investissements de forme [Investment in Forms]. In *Conventions économiques* [Economic Conventions], edited by L. Thévenot, 21–71. Paris: Presses Universitaires de France.

Thévenot, L. 2001. Constituer l'environnement en chose publique. Une comparaison franco-américaine [Make the Environment Public: A Franco-American Comparison]. In *Cadre de vie, environnement et dynamiques associatives* [Living Framework, Environment, and NGO Dynamics], edited by J.-P. Blais, C. Gillio, and J. Ion, 203–219. Paris: PUCA.

Thévenot, L. 2006. *L'action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement* [The Action in the Plural: Sociology of Regimes of Engagement]. Paris: Éditions La Découverte.

© Е.И. Филиппова

ИЗ ВООРУЖЕННОГО ПОДПОЛЬЯ – В ПРАВИТЕЛЬСТВО И ПАРЛАМЕНТ: ТРАЕКТОРИЯ КОРСИКАНСКОГО НАЦИОНАЛИЗМА (2014–2020 гг.)

Ключевые слова: Корсика, Франция, национализм, корсиканский язык, государство, демократия, вооруженная борьба, криминальное насилие, организованная преступность, парламентаризм

В июне 2014 г. на французском о-ве Корсика произошло неожиданное и знаменательное событие: местные националисты публично объявили о прекращении вооруженной борьбы. Уже в декабре 2015 г. они получили 47% мест в территориальной ассамблее, а еще два года спустя, в декабре 2017 г., коалиция “За Корсику” впервые за всю историю одержала победу на местных выборах, что дало ей 56% мандатов, т.е. парламентское большинство. Националист возглавил и исполнительную власть. С чем связана перемена тактики и почему демократический путь оказался более результативным для достижения националистами своих целей? Как изменилась ситуация на острове за прошедшее время, чего удалось и чего не удалось добиться националистам, как надолго хватит доверия населения, чтобы позволять им оставаться у власти? На эти вопросы мы попытаемся ответить, основываясь на материалах недавнего (2018 г.) полевого исследования, а также на постоянном мониторинге корсиканских и французских СМИ.

Сегодня мы победили, но завтра, возможно, нам придется уйти. Если мы не будем делать свою работу хорошо, другие сменят нас.

Эдмон Симеони – отец-основатель корсиканского национализма (ПМА 2018)

За два с половиной века пребывания в составе французского государства корсиканцы, похоже, окончательно так и не стали французами. В чем причина их упорного сопротивления, в 2014 г. неожиданно для многих приведшего националистов к власти парламентским путем? Почему беспокойный остров отказывается следовать в общем фарватере, сохраняя многие архаичные формы общественных отношений, и чем обернется для него переход националистов из оппозиции, а то и вооруженного подполья в министерские кабинеты и на парламентские скамьи? Какое место в их повестке сегодня занимает сохранение языка и идентичности, во имя которого они десятилетиями собирали соплеменников под свои знамена, и чего ждет население острова от новой власти?

Елена Ивановна Филиппова | http://orcid.org/0000-0001-9186-6763 | filippova@iea.ras.ru | д. и. н., главный научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Статья написана в соответствии с планом НИР ИАЭ РАН

Этнографическое обозрение. 2021. № 2. С. 74–96. https://doi.org/ 10.31857/S086954150014808-8
© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | http://journal.iea.ras.ru

Ситуация на Корсике давно находится в поле моего внимания, с первого краткого визита на остров в 2001 г. и знакомства с лидерами местного национализма (в частности, недавно умершим отцом-основателем корсиканского движения харизматичным Эдмоном Симеони). В дальнейшем поездки на Корсику стали регулярными (2005, 2008, 2009, 2011, 2013 и наконец 2018[1] гг.), а сеть контактов в различных слоях местного сообщества заметно расширилась.

Мое последнее исследование было организовано на базе г. Корте. Этот выбор определялся, во-первых, географическим положением города (в центре острова), поэтому благодаря регулярному железнодорожному сообщению я имела возможность работать также и в Бастии, и в Аяччо, и в сельских коммунах, не меняя место дислокации. Во-вторых, в Корте находится университет, ставший за годы своего существования средоточием и местом формирования как самой националистической идеологии, так и рефлексии по ее поводу. В университете проходят различные собрания общественных организаций, дискуссии, встречи с националистическими лидерами. В частности, мне довелось побывать на Генеральной ассамблее организации “Корсиканская диаспора и друзья Корсики”, которую возглавлял вплоть до своей кончины в декабре 2018 г. Э. Симеони. Всего было записано 14 интервью, каждое продолжительностью 1,5–2 часа. Исходным для всех интервью был вопрос: “Что изменилось в корсиканском обществе с момента прихода к власти националистов?”. Среди респондентов – действующие и бывшие участники националистического движения, университетские преподаватели и школьные учителя, представители исполнительной власти. Поскольку большинство моих собеседников – люди публичные, с их согласия я не меняю настоящие фамилии, но при этом не раскрываю ту информацию, которая была мне предоставлена на условиях конфиденциальности. Помимо интервью использовались наблюдение и неформальные беседы; я посетила два музея – в Корте и Бастии и поговорила с их сотрудниками, побывала на концерте традиционной музыки, регулярно читала местную прессу. Вернувшись в Москву, я продолжила ежедневный мониторинг публикаций о Корсике в региональной и центральной французской прессе, что позволило проследить, как разворачивалась ситуация вплоть до сегодняшнего дня.

Нынешнее состояние и перспективы корсиканского национализма невозможно понять без учета его истоков. Мне уже приходилось подробно анализировать историю этого движения от зарождения до периода упадка, поэтому отошлю читателя к соответствующей публикации (*Филиппова* 2012), здесь же коротко напомню лишь основные этапы этой истории за последние 60 лет, когда национализм получил новую динамику в связи с поражением Франции в алжирской войне, крахом колониальной системы и “студенческой революцией” 1968 г.

Хроника минувших событий

Первый этап (1959–1973 гг.) можно охарактеризовать как “подъем”. Этот период отличают борьба за экономические интересы и социальную справедливость (региональный социализм), рост экологического и территориального сознания в связи с проектом строительства АЭС на острове, экологической катастрофой из-за разлития химических отходов в прибрежных водах и заселением Корсики репатриантами из Алжира, а также возникновение движения культурного возрождения, выдвигающего требование признания и преподавания корсиканского языка и открытия университета. Эти простые и понятные цели способствуют расширению социальной базы национализма – объединяющее влияние националистической идеологии сглаживает традиционное разделение на “левых” и “правых”.

Второй этап (1975–1992 гг.) – это период радикализации и одновременно кульминации корсиканского национализма. Он отмечен серией важных событий:

– 1975 г. – первое открытое вооруженное столкновение с силами правопорядка (“события в Алерии”), появление вооруженного подполья, начало террористических акций (“ночи террора”);

– 1976 г. – создание “Фронта национального освобождения Корсики”;

– 1981 г. – открытие университета в г. Корте;

– 1982 г. – получение первого особого статуса Корсики;

– 1991 г. – получение второго особого статуса и усиление автономии: создание регионального парламента – Ассамблеи Корсики;

– 1992 г. – кульминационный момент: первые выборы в ассамблею. Коалиция автономистов и сторонников независимости “Корсиканская нация” (*Corsica Natione*) получает почти 25% голосов.

Однако в этот же период развиваются две тенденции, которые подорвут движение изнутри: соперничество сепаратистов и автономистов и усиление подпольного крыла.

Третий этап (1992–1999 гг.) станет временем деградации и упадка. Для него характерны: раскол и внутренние войны в стане националистов, бесконечное дробление легальных организаций и подпольных группировок; эскалация насилия (30–40 убийств ежегодно) и рост его анонимности (до 70% терактов, за которые никто не берет ответственность); конкуренция, сближение и сращивание националистов с организованной преступностью. Националистическая борьба уступает место борьбе группировок. В 1998 г. неизвестные убивают выстрелом в спину префекта Эриньяка, что вызывает взрыв возмущения и многолюдные манифестации против насилия в двух крупнейших городах Корсики. “Это была ясно выраженная позиция в поддержку Республики и против националистов”, – признает 20 лет спустя ветеран националистического подполья П. Поджоли (*Poggioli* 2019: 93). На территориальных выборах 1998 г. националисты получают исторический минимум голосов: менее 10%.

Основное содержание четвертого, переходного этапа (1999–2010 гг.) – трудные попытки примирения и объединения. Он отмечен переговорами между различными группами националистов, перемириями, соглашениями, возобновлением насилия и – в конечном итоге – неудачей в создании предвыборной коалиции. После фиаско с общим списком на выборах в ассамблею в 2004 г. автономисты и сепаратисты выставляют два раздельных списка в 2010 г. Результаты голосования убедительно показывают, что население больше поддерживает автономистов (22%), а не сепаратистов (10%).

Летом 2009 г. я проводила очередное полевое исследование на Корсике, и было ощущение, что у национализма тут нет будущего: народ устал и разуверился, сами националисты погрязли во внутренних конфликтах и разборках (по мнению некоторых, не без участия провокаторов из французских спецслужб, специально стравливающих их между собой). В то время я писала о перспективах развития корсиканского конфликта:

> ...по мере того как особый статус острова наполняется реальным содержанием (расширение сферы властных полномочий, увеличение финансовых потоков), растут и ставки в политическом противостоянии. Старая элита не хочет отдавать власть, а новая все более заинтересована в том, чтобы ее отнять. Традиционный политический класс берет на вооружение лозунги националистов, подрывая их “монополию” на заботу о языке и культуре, националисты же, в свою очередь, регулярно напоминают о себе и демонстрируют силу, чтобы заставить Центр с ними считаться. Надежды националистов на получение большинства голосов избирателей выглядят нереалистичными (для этого им надо как минимум удвоить количество сторонников). Не имея возможности получить власть законным, демократическим путем, они обречены на использование непарламентских методов борьбы (*Филиппова* 2012: 195).

Нужно признаться, что дальнейшие события опровергли заключительную часть этого прогноза, хотя в остальном он оправдался: неожиданный для всех приход к власти националистов смел со сцены старый политический класс, но, как будет показано ниже, не изменил саму природу политических отношений на Корсике.

Смена тактики

В 2012 г. впервые Ассамблея Корсики с "подачи" автономистской фракции "Сделаем Корсику" (*Femu a Corsica*) (11 депутатов) при поддержке большинства выдвинула националистические требования:

а) передать Ассамблее право регулирования в регионе налога на наследование недвижимого имущества;

б) закрепить в Конституции Франции особый статус Корсики и предоставить ей право адаптировать национальное законодательство к реалиям острова;

в) придать корсиканскому языку официальный статус наряду с французским;

г) ограничить право приобретения недвижимости введением "статуса резидента" (постоянное проживание на острове не менее 5 лет).

Как отметил политолог из университета Корте А. Фази, "эти требования входят в противоречие с фундаментальными республиканскими принципами единства законодательной власти, права собственности, государственного языка, а потому не могут быть исполнены без изменения Конституции" (ПМА 2018: А. Фази). Забегая вперед, скажу, что требования ожидаемо не выполнены, что является одной из основных причин невозможности политической трансформации и неустойчивости нынешней политической ситуации на острове. Однако демарш ассамблеи стал началом нового этапа – восхождения националистов к власти. В марте 2014 г. на муниципальных выборах националист Ж. Симеони[2] – депутат ассамблеи от избирательного списка "Сделаем Корсику" – был избран мэром Бастии. До него это кресло с 1989 г. занимал политик левого толка Э. Зукарелли, унаследовавший его от отца и собиравшийся передать сыну. Это стало первым прецедентом перехода власти от традиционного политического класса к националистам и, вероятно, вселило в них веру в то, что настал благоприятный момент для использования легальных демократических механизмов борьбы.

28 июня 2014 г. газета *Corse Matin* опубликовала декларацию "Фронта национального освобождения" (*FLNC*) за авторством одного из его многочисленных клонов – "ФНО – Союз борцов" (*FLNC – UC*), адресованную "корсиканскому обществу и французскому государству". Этот документ на 14 страницах, перепечатанный или пересказанный многими национальными и региональными СМИ: подробно перечисляет заслуги организации, к которым, в частности, отнесены поддержание и укрепление национального самосознания, ограничение миграции на остров, защита побережья от застройки и открытие университета; отдает должное погибшим и находящимся в заключении бойцам "Союза борцов"; обвиняет французское государство в колониализме, репрессиях и нарушении прав человека, в попытках ослабить сопротивление корсиканцев путем интриг и подкупа; предупреждает, что это не конец истории, а начало нового ее этапа – "наша цель (независимость. – *Е.Ф.*) неизменна, а решимость непоколебима". Авторы декларации поддерживают Ассамблею Корсики, чьи требования совпадают с требованиями националистов, и заявляют:

> ...со своей стороны без всяких предварительных условий <...> наша организация в одностороннем порядке решила начать процесс разоружения и постепенного выхода из подполья <...> и заранее заявляет о своей непричастности, начиная со дня публикации этой декларации, к любым военизированным акциям на Корсике и во Франции. Мы переходим от фазы борьбы и сопротивления к фазе конструирования реальной политической власти, которая приведет Корсику к независимости (АА 2014).

Результаты смены тактики не заставили себя долго ждать. Уже в декабре 2015 г. на региональных выборах вновь созданная коалиция “За Корсику” (*Pè a Corsica*), куда вошли автономисты из “Сделаем Корсику” Ж. Симеони и сепаратисты из “Свободной Корсики” (*Corsica Libera*) Ж.-Г. Таламони[3], получила 35% голосов. Это позволило националистам занять в Ассамблее Корсики 24 места, или 47%, лишь немного не добрав до абсолютного большинства. Многие наблюдатели отметили тогда, что эти цифры стали неожиданностью для всех, в т.ч. и для самих националистов, “...никто, честно говоря, не мог предсказать такого цунами”, – писал, например, А. Альбертини на страницах центральной газеты *Le Monde*, оценивая произошедшее как “переход к новому этапу в истории местной политической жизни”, которую день 13 декабря 2015 г. разделил на “до” и “после” (*Albertini* 2015).

О причинах этого успеха мы беседуем с Ж.-Ф. Антолини. Ему чуть меньше 50 лет, он археолог по образованию, но давно переквалифицировался в гиды (возит на своем микроавтобусе группы и индивидуальных туристов). Бывший активный член вооруженного подполья, участник нескольких терактов, дважды сидел в тюрьме. На момент нашей встречи был членом организации “Передовой отряд” (*Core in fronte*) (см. ниже). Ж.-Ф. Антолини с гордостью показывает на экране своего компьютера фотографию событий в Алерии в 1975 г.:

> Вот это, рядом с Эдмоном Симеони, с оружием в руке – это мой отец. В школе в Аяччо в 1984, 1985, 1986 гг. я был одним из немногих националистов, потому что я вырос с этим. Мне было 4 года, а мой отец уже был в подполье. В 1987 г. “Фронт национального освобождения” устроил взрывы в школах, чтобы вынудить уйти приезжих учителей и освободить рабочие места для корсиканцев (показывает еще одну фотографию – на ней школьное здание с выбитыми стеклами и обугленным фасадом, – сопровождая ее комментарием: “Прекрасный получился взрыв!”). Тогда в меня многие только что не бросали камнями за то, что я был националистом. Сегодня те же люди подходят сделать селфи со мной – “ты помнишь, мы учились вместе!” Это изменение отношения к националистам объясняется несколькими причинами. Во-первых, наша повестка – защита языка, идентичности, нации, защита побережья от застройки – постепенно нашла отклик у всего населения. Во-вторых, массовая миграция стала многих сильно напрягать. В-третьих, кланы постепенно выдохлись, они исчерпали свои ресурсы, в сфере занятости например, а сократившиеся государственные субвенции не позволяли, как прежде, прибегать к прямому подкупу избирателей. И вот в этой обстановке националисты заявляют о том, что складывают оружие, и выдвигают на выборы такую харизматичную фигуру, как Жиль Симеони. Естественно, симпатии народа были на его стороне (ПМА 2018: Ж.-Ф. Антолини).

Немного иначе расставляют акценты в истории этой победы другие мои собеседники. Рассказывает 37-летний Д. Дельгросси, давний сторонник националистов, активист корсиканского культурного возрождения, директор Центра традиционной музыки:

> Как я вижу эту эволюцию между 2009 и 2015? Прежде всего, на Корсике долгое время доминировали как политическая сила правые республиканцы: кланы де Рокка Серра и Сантини, и в 2010 г. они проиграли выборы Полю Жакоби, который представлял себя как левый политик, хотя это была лишь вывеска, в действительности же он был, скорее, либеральным правоцентристом. Но не в этом дело. Дело в том, что его пребывание у власти в целом было очень неудачным и сопровождалось множеством [коррупционных] скандалов. А националисты в этот период были просто блестящими оппозиционерами. Они показали себя активными, энергичными, эрудированными. Они не пропускали ни одного заседания, ни одного слушания. А тут еще заявили о прекращении насилия, и многие корсиканцы, которых отталкивали эти методы и которые именно поэтому никогда прежде не голосовали за националистов, хотя сами в душе были патриотами и любили свою родину, поверили националистам.

Хотя, конечно, 30 лет вооруженной борьбы не прошли бесследно, и в обществе до сих пор сохраняются некоторые психологические механизмы, выработанные за эти годы (ПМА 2018: Д. Дельгросси).

По мнению Д.Ф., пенсионера, ветерана националистического движения:

Это не мы, националисты, выиграли выборы, это старый политический класс их проиграл. У власти были состарившиеся люди, которые не поняли, что их время ушло. Мы шли на выборы фактически без программы, под лозунгом так наз. модернизации, которая, честно говоря, никакой модернизацией не была. Люди голосовали не за программу, а за человека – Жиля Симеони, вокруг которого и была организована вся предвыборная кампания (ПМА 2018: Д.Ф.).

В мае 2016 г. еще одно ответвление “Фронта национального освобождения” – “ФНО 22 октября” (*FLNC du 22 octobre*) – заявило, что “присоединяется к процессу демилитаризации, чтобы позволить новому составу ассамблеи спокойно работать” (Le Point 2016). В июне 2017 г. впервые в истории трое националистов были избраны депутатами Национальной ассамблеи. Победа коалиции “За Корсику” на территориальных выборах в декабре того же года была уже ожидаемой, но от этого не менее убедительной: националисты, за которых отдали свои голоса 56,5% избирателей, оставили далеко позади своих конкурентов – правых регионалистов (18,3%), промакроновскую партию “Вперед, Республика!” (12,7%) и республиканцев (12,6%) – и получили 41 мандат из 63. В то же время на этих выборах была зафиксирована рекордно низкая явка (52,5%), по мнению многих, объясняющаяся тем, что исход был предрешен. Это означает, как подчеркнул один из моих респондентов, что “националисты получили большинство голосов на выборах, но не большинство голосов населения, т.е. их реально поддержали чуть более четверти корсиканцев” (ПМА 2018: Ж.-И. Копполани).

Итак, за три с небольшим года корсиканские националисты превратились из оппозиционеров-подпольщиков, в большинстве своем не имеющих никакого опыта управленческой или парламентской работы, в представителей политического истеблишмента, в распоряжении которых оказался внушительный бюджет (более миллиарда евро) и целая армия чиновников (около 4 тыс. человек). В этих условиях они, по выражению корреспондента *Le Monde* А. Альбертини, были “обречены на успех” (*Albertini* 2017). Однако, как показали дальнейшие события, многолетний конфликт на этом не завершился, он лишь приобрел новые очертания.

Когда националисты приходят к власти: новая расстановка сил

Традиционный политический класс, многие десятилетия бывший хозяином положения на Корсике, оказался фактически выведен из игры. Этому способствовали и поражение “старых” партий на общенациональном уровне, сделавшее возможным неожиданное президентство Э. Макрона, и выраженный общественный запрос на обновление элиты, и перемены в политике на самой Корсике. «После того как рухнула избирательная система Пятой республики, уход со сцены “местных” кланов стал первым следствием, ощутимым далеко от Парижа. Лишенные поддерживавших их связей со столицей, кланы оказались в вакууме», – анализирует ситуацию националист со стажем, брат Э. Симеони Макс (*Simeoni* 2020).

После знаковой победы Ж. Симеони в Бастии (север острова), положившей конец власти клана Зукарелли, кандидат от националистов П.-А. Коломбани[4] переиграл на выборах в Национальную ассамблею представителя другого влиятельного старинного клана – де Рокка Сера, на протяжении полутора столетий определявшего политическое лицо юга Корсики. Университетский город Корте, расположенный в центральной части острова, также проголосовал за кандидата-националиста Ж.-Ф. Аквавиву[5],

потеснившего еще одну известную на Корсике семью – Жакоби, несколько поколений которой были депутатами, мэрами и сенаторами. Анализируя результаты голосования по отдельным коммунам и населенным пунктам, политолог А. Фази отмечает заметную смену предпочтений жителей небольших деревень, которые в 2015 г. наименее охотно голосовали за националистов, а в 2017 г. отдали за них даже больше голосов (в процентах), чем население остальной территории. По его мнению, этот факт также свидетельствует о закате могущества корсиканских кланов, которые уже не могут как прежде контролировать электоральное поведение людей (ПМА 2018: А. Фази). Действительно, чем меньше коммуна, тем меньшими собственными ресурсами она располагает и тем сильнее зависит от субсидий. Таким образом мэр становится для местных жителей необходимым "решающим проблемы" лицом (*Siroky et al.* 2020: 19). Соответственно, смена власти в ассамблее в 2015 г. стала сигналом для избирателей в 2017 г.: чтобы рассчитывать на помощь сверху, нужно голосовать за националистов.

Французское государство, прежде умело игравшее на внутриполитических противоречиях на Корсике, оказалось лицом к лицу с единственным легитимным переговорщиком – националистами, которые отныне доминируют в политическом поле, но также в профсоюзах, в университете и т.п. Пока нет признаков появления какой бы то ни было альтернативной идеологии.

Однако внутри самого националистического лагеря нет единства, разногласия между автономистами и сторонниками независимости сохраняются и мешают им действовать согласованно. Кроме того, не стоит забывать, что националистическое подполье к 2014 г. представляло собой множество мелких группировок с неясным членством, автономных и неконтролируемых, которые не были допущены к власти и в дальнейшем при необходимости могут быть мобилизованы их лидерами.

Наконец, структуры мафиозного типа, называемые на Корсике эвфемизмом *milieu* ("среда", "окружение"), а также обычные правонарушители поддерживают в обществе довольно высокий градус насилия, авторов которого зачастую непросто бывает выявить.

Рассмотрим подробнее характер взаимодействия между актерами этой пьесы с открытым финалом.

Националисты и государство: диалог глухих

Уже на следующий день после триумфальных выборов 10 декабря 2017 г. националисты получили официальные поздравления из Парижа, сопровождавшиеся приглашением к диалогу: "...на новую политическую ситуацию – новый политический ответ" (*Roger* 2018). 22 января 2018 г. Ж. Симеони и Ж.-Г. Таламони были приняты в Матиньонском дворце премьер-министром Э. Филиппом, а 6 февраля на Корсику прибыл с визитом президент Э. Макрон. Накануне визита Ж. Симеони заявил об "уникальном историческом моменте для выхода из конфликтной логики", добавив, что "для диалога нужны двое". Однако диалог не получается.

С приходом к власти требования националистов становятся все радикальнее. Теперь ассамблея претендует на более широкую автономию, включающую распоряжение местными налогами и право законодательной инициативы. Центральное правительство отвечает категорическим отказом. Э. Макрон предлагает рассмотреть возможные варианты местного налогообложения параллельно с сокращением дотаций из центра. Он отклоняет требование о статусе резидента как условии приобретения недвижимости, обещая взамен предоставить ассамблее возможность адаптировать к местным условиям правила строительства в горах и прибрежной зоне. Так же категоричен он в отношении корсиканского языка: двуязычие – это прекрасно, но об официальном статусе языка, о требовании его знания для занятия определенных

должностей на острове не может быть и речи[6]. Вопрос с законом о наследовании заморожен: переходный период продлен до далекого 2028 г., а там еще неизвестно, кто будет у власти и кому придется принимать решение. Включение упоминания о Корсике в текст Конституции Э. Макрон "готов обсуждать", но предлагаемый формат – поправка к ст. 72-5, ныне касающейся заморских департаментов – не удовлетворяет националистов (Public Senat 2018).

К ранее сформулированным требованиям добавляются новые: амнистия для политических заключенных (государство не признает самого факта их наличия); содержание заключенных-корсиканцев на Корсике (правительство предлагает решать вопрос применительно к конкретным случаям, националисты не согласны); исключение националистов из полицейской базы данных "лиц, совершивших теракты" (сейчас за отказ предоставить свои данные, в т.ч. образец ДНК, предусмотрено наказание); отмена штрафов, наложенных судом на националистов (речь идет о взысканиях крупных сумм в пользу государства с бывших заключенных).

Со своей стороны государство обозначает приоритетные направления политики в отношении Корсики: проблема безопасности, борьба с преступностью и наркотиками; улучшение ситуации в здравоохранении (на протяжении многих лет корсиканцам с серьезными заболеваниями приходится лечиться в клиниках "на континенте", что, кроме всего прочего, ложится тяжелым материальным бременем на семьи); помощь в решении жилищной проблемы, утилизации отходов и энергоснабжении; сплошное покрытие острова сетью мобильной связи. По мнению корсиканцев, данные обещания не выполняются, а принимаемые меры недостаточны.

Выдвижение националистами *a priori* неприемлемых требований предопределило блокировку их диалога с центром.

> В переговорах с президентом Макроном мы зашли в тупик, поскольку на все наши требования он отвечает отказом. Например, вопрос о гражданстве (имеется в виду статус резидента. – *Е.Ф.*), по которому есть консенсус всех политических партий на Корсике. Наш критерий прост: прожил на острове пять лет – получай гражданство, кто бы ты ни был, турок, магрибинец, швед, даже француз. Это не вопрос крови или цвета кожи, мы не расисты. Получил гражданство – пожалуйста, можешь голосовать, можешь покупать землю или дом. Но президент слышать не хочет об этом. То же с вопросом о политзаключенных, которых французское государство признавало до 1981 г. и обращалось с ними иначе, чем с остальными заключенными, но которых оно больше не признает. Проблема в том, что чем дольше Макрон будет говорить "нет", тем больше будут усиливать свои позиции сторонники независимости (ПМА 2018: Ж.-Ф. Антолини).

Назначенные переговоры регулярно отменяются обеими сторонами, корсиканские политики отказываются встречаться с членами правительства, приезжающими на остров. Председатель ассамблеи Ж.-Г. Таламони не принял участия в церемонии в память убитого префекта Эриньяка, приуроченной к первому визиту на Корсику Э. Макрона в феврале 2018 г., после чего депутаты возглавляемой им сепаратистской партии "Свободная Корсика" заявили об отказе встречаться с президентом до тех пор, пока он не представит дорожную карту, в которой будет заметна готовность пойти навстречу ожиданиям корсиканцев. В апреле 2019 г. они же выступили с призывом организовать «массовую мирную гражданскую акцию "Мертвый остров"» (Рис. 1). Этот призыв был поддержан всей правящей коалицией, принятое совместное коммюнике гласило:

> 4 апреля Эмманюэль Макрон вновь посетит Корсику для дискуссии, обещающей быть, к нашему сожалению, новым шоу, пародией на диалог, на который мы не можем согласиться в отсутствие явных и публичных признаков готовности к глубинным

Рис. 1. Листовка, призывающая к проведению акции “Мертвый остров”. Архив автора

> переменам. <...> В этих условиях наша обязанность – призвать к массовой мобилизации <...> чтобы заставить прислушаться к голосу корсиканского народа. <...> мы предлагаем прервать всякую активность на острове 4 апреля с 12:00 до 18:00, т.е. на время псевдо-дискуссии, организуемой Э. Макроном. В каждом окне, на каждом магазине, ресторане, автомобиле пусть развивается корсиканский флаг (AA 2019a).

К акции присоединились корсиканские профсоюзы, уведомившие об однодневной забастовке всех государственных учреждений, а также железнодорожники, заявившие о приостановке движения поездов. Закрыл свои двери и университет.

Автономисты и сепаратисты: рост взаимного недовольства

На фоне безрезультатных переговоров с центром усиливаются разногласия внутри националистического правящего большинства. Сепаратисты обвиняют автономистов в склонности к компромиссам и недостаточной настойчивости в отстаивании

“корсиканских интересов” и все упорнее возобновляют разговоры о независимости. Мало того, среди самих автономистов обозначился раскол, приведший в ноябре 2018 г. к созданию депутатской группы “Партии корсиканской нации” (*PNC*) во главе с лидером этой партии Ж.-К. Анжелини[7]. В 2019 г. “Свободная Корсика” и “Партия корсиканской нации” в ходе выборов в Европарламент отказались поддержать предложенного партнерами по коалиции кандидата на том основании, что его программа их не устраивает, и призвали бойкотировать избирательную кампанию.

Накануне муниципальных выборов 2020 г., прерванных пандемией и растянувшихся почти на четыре месяца, конфликт внутри правящей коалиции стал очевидным, автономисты и сепаратисты обвиняли друг друга в нарушении предвыборных договоренностей. Это стоило им потери немалого количества голосов в первом туре, но разразившийся санитарный кризис сыграл коалиции на руку, окончательно подорвав доверие масс к традиционным партиям. В итоге автономисты упрочили свои позиции: они возглавляют два из трех самых крупных городов Корсики – Бастию и Порто-Веккьо; в 5 из 30 коммун с населением более 2 тыс. человек мэрами также стали их кандидаты (по итогам предыдущих выборов таких коммун было 3). Немало националистов и среди мэров более мелких коммун или членов муниципальных советов. При этом сторонники независимости по-прежнему не могут составить серьезную конкуренцию автономистам: там, где их кандидаты противостояли друг другу на выборах, победу с большим перевесом одержали автономисты.

Представители других националистических организаций, не набравшие в 2017 г. необходимого количества голосов и оставшиеся за бортом парламентской жизни, не намерены мириться с такой несправедливостью, как, например, члены бывшего избирательного списка “Передового отряда”, вскоре после неудачи на выборах заявившие о создании одноименной партии:

> Мы принадлежим к политическому большинству! Мы тоже патриоты! Мы способствовали пробуждению коллективного сознания корсиканцев, что позволило сегодня патриотическому крылу стать большинством. По итогам выборов мы не попали в ассамблею, мы не участвуем в управлении. В этих условиях мы сохраняем за собой полную свободу действий в отношении поддержки или противодействия [правящей коалиции] по тем вопросам, которые мы сочтем важными (Core in Fronte 2018).

Лидер новой партии П.-Ф. Бенедетти, прежде близкий к “Свободной Корсике” и ее лидеру Ж.-Г. Таламони, сегодня отрицает любую возможность предвыборных альянсов, обвиняя своих бывших союзников в предательстве национальных интересов: продолжается неконтролируемая застройка побережья, депутаты-националисты озабочены в первую очередь возможностью переизбраться на очередной срок, а не выполнением обязательств, взятых на себя в 2015 г. Со своей стороны “парламентские” националисты – как автономисты, так и сепаратисты – игнорируют “Передовой отряд” – партию, пытающуюся совместить националистическую и левую идеологии.

> Сегодня национализм представляет собой три разнородных течения, имеющих под собой общую базу: декларируемую преемственность истории Корсики, корсиканского народа, нашей традиционной принадлежности Средиземноморью. Среди националистов, как в любых других обществах, есть социалисты, либералы, ультралибералы, и внутри этих течений тоже идет борьба идей, как во всем мире. Поэтому три разных списка националистов (на муниципальных выборах 2020 г. – *Е.Ф.*) дадут избирателям более широкий выбор (*Benedetti* 2020).

По итогам выборов 63 представителя “Передового отряда” получили депутатские мандаты, хотя в борьбе за ключевые посты, на которые они претендовали

(напр., мэрии Бастии и Луччиано), их кандидаты, в т.ч. сам П.-Ф. Бенедетти, даже не вышли во второй тур.

Заявляют о себе и другие бывшие националисты-нелегалы, которым не нашлось места в респектабельном кругу правящего большинства. Накануне выборов 2017 г. представители “ФНО 22 октября”, призывая голосовать за националистов, в то же время предупредили: у государства есть год на то, чтобы принять предложенный националистами план выхода из конфликта, и “если окажется, что путь к переменам закрыт, это может побудить нашу организацию пересмотреть позицию по поводу вооруженной борьбы...” (Le Figaro 2017). В декабре 2019 г. группировка взяла на себя ответственность за первый с момента сложения оружия террористический акт: взрыв двух вилл, принадлежащих бизнесмену и президенту футбольного клуба “Париж” П. Фераччи. Разрешение на их строительство было оспорено, и владельцу еще в 2017 г. выписали штраф в 1 млн евро, однако здания не снесли.

В июне 2018 г. о возобновлении своей деятельности объявило бывшее радикальное крыло “Свободной Корсики”. Находившиеся в тени с момента парламентского триумфа националистов видные деятели этой группировки, в частности одиозный Ш. Пиери, бывший лидер “Фронта национального освобождения”, неоднократно обвинявшийся в связях с бандитскими группировками, вновь появляются на публике, что явно нервирует их бывших товарищей, демонстративно от них дистанцирующихся. Вопреки обычной практике никто из членов правящей коалиции не отреагировал на арест Ш. Пиери за незаконное хранение оружия, но дело не дошло до суда из-за “процессуальных нарушений”, и спустя полгода обвиняемый вышел на свободу.

Стоявший у истоков “Свободной Корсики”, но покинувший партию в 2012 г. и также оставшийся не у дел старый подпольщик, непреклонный сторонник независимости, политолог и писатель П. Поджоли так ответил на мой вопрос о том, как удалось положить конец вооруженной борьбе: «Одни сказали “мы прекращаем насилие”, другие ответили “мы согласны”, но были и те, кто промолчал...». И добавил: “...произошел отказ от вооруженной борьбы, но не разоружение. Оружие по-прежнему у всех на руках” (ПМА 2018: П. Поджоли). В середине октября 2020 г. П. Поджоли организовал политический интеллектуальный клуб “Народ/Нация” (*Populu/Nazione*), цель которого – рефлексия по поводу современного состояния и перспектив корсиканского национализма, формулирование предложений в адрес действующей власти и пробуждение политического сознания у населения, в первую очередь молодежи.

30 сентября 2019 г. было объявлено о создании новой нелегальной группировки, которая, считая себя преемником первого “Фронта национального освобождения”, взяла себе название “ФНО 76” (*FLNC 76*). В распространенном ею коммюнике говорится, в частности:

> Мы, корсиканские патриоты, решили объединиться для воссоздания ФНО на основе его исторического манифеста от 5 мая 1976 г. Мы призываем всех корсиканцев, кому дорого сохранение нашего народа, присоединиться к нам в борьбе за независимость. <...> Следуя историческим обязательствам ФНО, мы обязуемся не посягать на людей, но исключительно на имущество. <...> Мы будем добиваться, *если необходимо – силой* (курсив мой. – *Е.Ф.*), выполнения наших требований, потому что это единственный способ спасти корсиканский народ от запрограммированного уничтожения. СВОБОДА ИЛИ СМЕРТЬ! (AA 2019б)

Реакция правящего большинства не заставила себя ждать: “...политическое насилие и нелегальные методы мы считаем абсолютно неприемлемыми. Можно понять неудовольствие некоторых слоев населения, включая националистов, но <...> не надо попадаться в расставленную нам ловушку и возвращаться к прошлому” (Création 2019).

Тем не менее группировка и не подумала самораспускаться или прекращать свои действия: после неоднократного распространения листовок она перешла от слов к делу и обстреляла (символично в ночь на 14 июля) казармы жандармерии в Бастии. Никто не пострадал, зданию был нанесен незначительный ущерб (La Gendarmerie 2020). В октябре по этому делу были задержаны 12 человек, 9 из них, включая 75-летнего писателя-националиста Ж.-Ф. Сантини, были арестованы.

Наконец, 28 октября 2020 г. состоялась, как в недобрые старые времена, нелегальная пресс-конференция, на которой перед приглашенными журналистами предстали двое вооруженных мужчин, одетых в черное, в балаклавах, и от имени группировки "ФНО 76" заявили, что их организация впредь не собирается ограничиваться простыми появлениями на публике. В листовке, которую они передали прессе, содержатся обвинения в адрес французского правительства, проявившего некомпетентность в борьбе с пандемией, а также требование освобождения из тюрьмы "бездоказательно обвиняемого" Ж.-Ф. Сантини[8]. "Мы больше не потерпим никаких репрессий на Корсике", – говорится в листовке (*Mattei* 2020).

В то же время многие бывшие боевики уверены, что возвращение к прежнему размаху вооруженного подполья невозможно: приход националистов к власти оказал демобилизующее действие, создав впечатление, что главная цель достигнута, хотя ветераны движения не исключают появления отдельных и недолговечных молодежных группировок.

> Наши нелегалы отличаются, скажем, от ирландцев или басков. У них чаще всего, если человек уходил в подполье, то порывал со всей своей привычной экономической и социальной жизнью, он был подпольщиком круглосуточно. Наши – это, если можно так сказать, "нелегалы на полставки", т.е. человек может днем водить туристический автобус, а ночью закладывать взрывчатку под туристические объекты. Поэтому, когда мы объявили о прекращении вооруженной борьбы, у нас не было проблемы интегрировать в общество оставшихся не у дел боевиков: у каждого и так было свое место (ПМА 2018: Ж.-Ф. Антолини).

Как бы то ни было, ни декларация о сложении оружия, ни приход националистов к власти не положили конец насилию, которое давно стало обыденным в корсиканском обществе. Нередко его даже характеризуют как "эндемическое". К насилию прибегают как при разрешении частных, в т.ч. экономических, конфликтов, так и для выражения социального недовольства или политических притязаний. Институт вендетты фактически сакрализирует насилие, превращая его в императив.

Однако мне кажется, что вместо того, чтобы говорить об "эндемическом" насилии, тем самым признавая невозможность и бесполезность как его анализа, так и противодействия ему, следует попытаться выявить его причины и истоки. Ниже пойдет речь о двух формах, которые я предлагаю определить как "криминальное насилие" и "идентитарное насилие".

Националисты и организованная преступность: от сообщничества к соперничеству

В марте 2019 г., накануне второго запланированного визита на Корсику Э. Макрона остров сотрясла серия взрывов, мишенью стали несколько действующих и строящихся летних резиденций и два административных здания. Никто не взял на себя ответственность за эти акты, поэтому нельзя с уверенностью сказать, какова была их цель: сведение счетов с конкурентами? запугивание населения? давление на Париж? дискредитация националистических лидеров? Во всяком случае этот эпизод (не оставшийся единичным, к сожалению) дает повод взглянуть на ситуацию сквозь призму еще одного взаимодействия – между националистами и преступным миром.

Многолетняя практика использования насилия националистами привела к неизбежному результату: “постепенному сближению, отчасти по необходимости, связанной с обращением денежных средств, добытых в ходе вооруженной борьбы, боевиков-националистов и главарей организованной преступности” (*Fabiani* 2018: 1044).

> Идейные националисты не обладали качествами, которые нужны для решения некоторых деликатных проблем, поэтому они доверяли это тем, кто был способен совершить теракт, собрать “революционный налог”, а то и убить. И кое-кто из тех, кто начал с использования силы оружия в политической борьбе, со временем понял, что можно использовать ее и в целях личного обогащения, что гораздо выгоднее. Некоторые акции, позиционировавшиеся как политические, на самом деле были организованы, чтобы завладеть чьим-то бизнесом, и это сильно дискредитировало националистическое движение, которое в результате выдохлось само по себе. Есть основания считать, что убийство префекта Эриньяка было на самом деле заказано мафией, темными делами которой он слишком сильно заинтересовался. Нужно было заставить его замолчать, для этого нашли среди националистов нескольких молодых идиотов, жаждущих признания, – можно сказать, лейтенантов, возомнивших себя генералами (ПМА 2018: Д.Ф.).

Рэкет широко распространился на Корсике, при этом националисты, сами на протяжении десятилетий практиковавшие взимание “революционного налога”, не обладают достаточной легитимностью для осуждения этого зла. То, что раньше совершалось от имени “Фронта национального освобождения” и имело политическую подоплеку, сегодня продолжают делать безо всяких идеологических оправданий обычные преступники (*Constanty* 2017). Нет у правящего большинства и юридически законных инструментов для борьбы с “крупным бандитизмом” – она остается прерогативой центральной власти.

Как уже было сказано, даже само слово “мафия” долгое время не употреблялось применительно к Корсике, что как бы отрицало существование проблемы. Однако за последнее десятилетие появилось несколько исследований, цель которых – снять “табу” и вынести вопрос о криминальном насилии на широкое обсуждение. Это книги “Между неокланизмом и мафией?” (*Poggioli* 2013), “Корсика в объятиях мафии” (*Constanty* 2017) и “Что называют мафией на Корсике?” (*Sanguinetti* 2019). Авторы приходят к похожим и неутешительным выводам: как ее ни называй, организованная преступность фактически установила контроль над островом, глубоко и прочно проникнув во все сферы экономики. Она рэкетирует предпринимателей, захватывает рынки, отмывает деньги с помощью строительных проектов. Поэтому нет смысла спорить о терминах, необходимо действовать быстро и решительно, чтобы разорвать удушающие объятья мафии, угрожающей самому существованию корсиканцев.

Тем временем националисты, прежде *de facto* игравшие на руку организованной преступности, отвлекая на себя силы правопорядка[9], сегодня, став правящим классом, принимают решения, идущие вразрез с ее интересами. В первую очередь это касается запретов на застройку побережья и попыток ограничения туристического бизнеса, ставших одними из наиболее криминализированных секторов корсиканской экономики.

Мафия не собирается сдавать своих позиций. Именно ее обвиняют не только в возобновившихся взрывах, но и в громких убийствах видных активистов-националистов. В сентябре 2019 г. был застрелен 36-летний М. Сузини, ранее получавший угрозы и переживший неудачное покушение после попытки противостоять в своей деревне рейдерским захватам местной банды, находящейся под покровительством более мощной и хорошо известной группировки. Это дерзкое преступление вызвало волну возмущения не только среди односельчан, но и далеко за пределами коммуны и привело к невиданной прежде мобилизации населения: появилось несколько

организаций, провозгласивших своей целью борьбу с мафией, причем важно отметить, что в них вошли (или их возглавили) известные националисты.

> Был создан коллектив “Максим Сузини”, – рассказывает дядя убитого, националист, преподаватель корсиканского языка в университете. – Ответом на преступление стало то, что люди вышли на улицы, не пряча лица; вступая в коллектив, они называют свои настоящие имя, фамилию и адрес. Такого не знала история Корсики. И мы каждый день получаем новые заявления со всего острова. Сегодня люди не боятся назвать имена убийц и их заказчиков, они говорят свободно, могут остановить на улице жандармов и поинтересоваться, как идет расследование. Такого тоже отродясь не было (*Rieth* 2019).

Еще один коллектив – “Мафии – нет, жизни – да!” – возглавил бывший известный националист Л. Баттести, после чего на стенах города появились надписи, угрожающие ему расправой, а в местной газете – серия публикаций (как он сам утверждает – заказных), обвиняющих его в экономических нарушениях на посту председателя Корсиканского общества шахматистов.

В октябре 2020 г. среди бела дня был застрелен в собственном доме 48-летний С. Лека, бывший член подпольной группировки “ФНО неизвестных” (*FLNC des anonymes*), осужденный в 2007 г. на семь лет заключения. В многочисленных откликах различных националистических организаций на его смерть, опубликованных местной прессой, убитый характеризуется как “искренний патриот”, “верный соратник”, “честный националист”, “человек с убеждениями”. На его похоронах появилась группа вооруженных людей в масках, отсалютовавших покойному стрельбой в воздух. На следующий день фотография этого демарша с указанием на авторство *FLNC* появилась в “Твиттере”, прокуратура возбудила уголовное дело.

Таким образом, криминальное насилие не только серьезно угрожает корсиканскому обществу, но и может вызвать ответное насилие как в форме легитимной самообороны отдельных лиц, так и в форме превентивных или карательных акций со стороны националистов, что будет означать возрождение вооруженного подполья.

Националисты и массовый избиратель: неоправданные ожидания?

Превращение оппозиции в правящее большинство имеет для националистов и еще одно следствие, о котором в разных вариациях говорили многие мои собеседники. Оно состоит в том, что идеологическая борьба фактически уступила место борьбе электоральной. Став частью французской политической системы – хотят они того или нет, – националисты вынуждены играть по ее правилам. С одной стороны, от них ждут выражения ясной позиции по важным вопросам, которые волнуют общество, с другой – они опасаются делать неосторожные или слишком резкие заявления, которые могут оттолкнуть часть избирателей, а потому нередко вынуждены лавировать или отмалчиваться. Однако такая тактика не встречает понимания у населения, среди которого растет недовольство правящей коалицией. Одни критикуют ее за отказ от диалога с Парижем, другие, напротив, упрекают в чрезмерной готовности к компромиссам и предательстве интересов той части корсиканского общества, которая вознесла ее к власти. Так, многие с горечью замечают, что защита корсиканского языка и культуры исчезла из повестки дня ассамблеи, культурная унификация усиливается, с уходом из жизни стариков прерывается традиция и сокращается численность спонтанных носителей языка.

> Для чего мне административная автономия, если не будет корсиканцев как народа? Если исчезнут корсиканский язык и культура? Чтобы носить немецкую одежду и есть американские гамбургеры? Мало того, что корсиканский язык для людей моего поколения – это выученный язык, а это значит, что я, например, никогда не

смогу говорить на нем так свободно, как мой дед. Мы практически утратили даже акцент, когда говорим по-французски. Наш характерный певучий акцент раньше был сильным маркером идентичности, даже те школьники, которые не говорили по-корсикански, имели выраженный акцент. Сегодня корсиканские школьники говорят на том же нейтральном французском, что и школьники Шампани-Арденн или любого другого региона. Разница стерлась. Не знаю, как это объяснить, но я замечаю, что с приходом к власти националистов люди (и я сам в их числе) стали даже меньше говорить по-корсикански, чем прежде (ПМА 2018: Д. Дельгросси).

Рис. 2. Слева: дорожный знак в Корте. Французское название перечеркнуто, рядом написано слово “независимость”. Фото автора
Справа: граффити близ университета в Корте. Слева направо можно прочесть: IFF (*I Franccesi Fora* – “Французы, прочь!”); GHUVENTA INDEPENDENTISTA (студенческий профсоюз “Молодежь за независимость”); FLNC (“Фронт национального освобождения Корсики”); LLN (*Lutte de Libération Nationale* – “Борьба за национальную независимость”). Фото автора

По моим наблюдениям, даже на собрании кружка националистов, посвященном критике правящей коалиции и поискам обновленной идеологии, основная дискуссия идет на французском языке; некоторые участники начинают свое выступление на корсиканском, но то и дело переходят на французский. Редко звучит язык и на улицах, хотя он достаточно широко представлен на вывесках, рекламных щитах, афишах, настенных граффити, а на двуязычных дорожных указателях, “по традиции”, французские названия перечеркнуты жирной черной краской, а то и расстреляны (см.: Рис. 2).

Важнейшие требования (официальное двуязычие, статус резидента, приоритетное трудоустройство для корсиканцев, ограничение миграции, особый режим в части налога на наследование родовой недвижимости), направленные на сохранение корсиканского народа и его культуры, не выполнены и, как неоднократно давал понять Париж, даже необсуждаемы. Отсюда попытки населения защищать свою идентичность самостоятельно – как водится, с применением силы. Эти попытки я предлагаю называть “идентитарным насилием”.

Один из источников насильственных конфликтов на почве идентичности, пишет Ж. Фурке, – это непростые межобщинные отношения, в частности, с иммигрантами-мусульманами. Он приводит в пример массовое побоище в Аяччо в декабре 2015 г.,

спровоцированное жителями иммигрантского квартала, напавшими на пожарных. Ответом стали погромы в этом квартале, поджоги машин и арабских закусочных, в акциях приняли участие несколько сот человек, скандировавших: *I Arabi fora!* (Арабы, прочь!). Ж.-Г. Таламони, не желая, чтобы корсиканский национализм, всегда открещивающийся от этнической концепции корсиканского народа в пользу концепции "сообщества единой судьбы", брал на вооружение идеологию "Национального фронта", заявил: "Нужно отличать тех, кто не сумел сдержать своих эмоций, от откровенных расистов, пошедших на поводу у крайне правых группировок, не совместимых с корсиканской культурой" (цит. по: *Fourquet* 2016: 1152). Однако нельзя не согласиться с анализом этого (и подобных ему) эпизода, который предлагает Ж. Фурке: мы имеем дело не просто с выплеском эмоций, но с коллективным рефлексом контроля "своей" территории – тем же самым, добавлю, который лежал у истоков зарождения корсиканского националистического движения (протесты против проекта атомной станции и вселения репатриантов из Алжира). Этот рефлекс – следствие многовековой истории острова, состоящей из череды чужеземных завоеваний. О них напоминают высящиеся на вершинах гор сторожевые башни, обращенные к морю, в которых при приближении вражеских кораблей зажигались огни, передававшиеся, как по бикфордову шнуру, от башни к башне вглубь острова. "Представление о том, что опасность всегда приходит извне, глубоко укоренилась в сознании корсиканцев", – пишет Ж.-Л. Фабиани, автор прекрасного социоантропологического анализа корсиканского общества (*Fabiani* 2018: 1091). Кажущееся противоречие между инклюзивным определением корсиканского народа как "сообщества единой судьбы" и охранительным протестом против "поселенческой колонизации" не случайно – оно всегда было свойственно представлениям корсиканских националистов. Процитирую П. Поджоли:

> Я по-прежнему разделяю принятое в 1989 г. определение корсиканского народа, включающее корсиканцев по рождению и "приемных корсиканцев" вне зависимости от их происхождения, религии или цвета кожи. Это не мешает мне сегодня во всеуслышание говорить о том, что проблемой миграции нужно заниматься, чтобы не допускать эксцессов коммунитаризма и фундаментализма. И это касается не только мусульман (*Poggioli* 2019: 9).

Это противоречие нашло свое выражение, в частности, в том, что на Корсике Национальный фронт традиционно получает самый низкий процент голосов по сравнению с остальной метрополией (10% в 2015 г.), но на президентских выборах 2017 г. за М. Ле Пен здесь проголосовали почти 49% избирателей (против 33% в целом по стране). «Возникает вопрос, эти 49% на региональных выборах – они за кого голосовали? Значительная часть из них голосует за националистов, надеясь, что те поставят преграду "поселенческой колонизации". И я очень боюсь, что мы скоро увидим рождение фашизма на Корсике» (ПМА 2018: Д. Дельгросси).

Действительно, сегодня все чаще звучат голоса тех, кто предлагает переосмыслить концепт *communauté du destin* – "сообщества единой судьбы" (иронично переименовав его в *communauté du déclin* – "сообщество упадка") и признать, что членом его можно стать, лишь принимая основные ценности и поведенческие коды корсиканцев. В июле 2016 г. группировка "ФНО 22 октября" (за два месяца до этого, напомню, декларировавшая свое присоединение к процессу демилитаризации) опубликовала коммюнике с угрозами в адрес боевиков ИГ (организация запрещена в РФ), пообещав им в случае атаки на Корсике "решительный и беспощадный отпор". По мнению Ж. Фурке, исламистская угроза, к которой весьма чувствительны наиболее радикальные элементы бывшего вооруженного подполья, может вернуть им утраченную после прихода к власти националистов легитимность (*Fourquet* 2016: 1296).

В этом контексте многим показалось непонятным предложение правящей коалиции принять на Корсике мигрантов с гуманитарного судна “Аквариус” летом 2018 г. Можно предположить, что правящее большинство хотело таким образом продемонстрировать свое неприятие Национального фронта после недавнего успеха на острове М. Ле Пен и опровергнуть обвинения корсиканцев в расизме, но избиратели были как минимум озадачены: ведь судно находилось далеко от корсиканских берегов и даже не во французских территориальных водах. К тому же на острове нет никакой инфраструктуры для единовременного приема большого количества беженцев. На состоявшихся в мае 2019 г. выборах в Европарламент (на фоне раздора в стане националистов и их неспособности поддержать единого кандидата) наибольшее количество голосов (28%) корсиканские избиратели отдали списку М. Ле Пен.

Особенностью “идентитарного насилия” является то, что повод для возникновения конфликта может быть для стороннего наблюдателя ничтожным, а ответная реакция – непропорциональной. Так, как это было в сентябре 2018 г., когда замечание, сделанное учителем ученику во время переклички в классе, спровоцировало острый конфликт, вышедший далеко за пределы школьных стен. Причина столь болезненной реакции в том, что учитель потребовал от ученика, ответившего ему по-корсикански *Sò qui* (“[я] здесь”), повторить то же самое по-французски. Подросток отказался выполнить требование и покинул класс, после чего в школу явился член национального бюро “Свободной Корсики” Ж. Коломбани и в агрессивном тоне заявил о неприкосновенности корсиканского языка на Корсике. Директор школы подала жалобу в связи с угрозами. В ответ Ассоциация корсиканских родителей организовала у здания учебного заведения пикет, а руководство “Свободной Корсики” публично поддержало Ж. Коломбани. В это же самое время в нескольких местах на острове появились граффити, подписанные неизвестной группировкой “Новая армия” (*Armata nova*), воспроизводящие ответ ученика и призывающие корсиканцев вооружаться для решительного сражения. Дело завершилось штрафом в 1 тыс. евро, выписанным воинствующему националисту.

Пять лет под руководством националистов: итоги и перспективы

Что можно сказать о результатах пребывания националистов у власти на Корсике в течение пяти лет, чего могут опасаться и на что надеяться они сами и те, кто их поддерживает?

Прежде всего, не удалось установить нормальный конструктивный диалог с государством, причем виновны в этом обе стороны. Государство – тем, что, отказываясь признать существование “корсиканского народа”, в то же время экзотизирует Корсику и корсиканцев, применяя в их отношении особые механизмы управления; националисты – тем, что, сделавшись правящей партией, продолжают вести себя как оппозиция: требуют одновременно большей автономии и большей помощи из центра, выдвигают заведомо невыполнимые условия и не спешат заниматься проблемами, полномочия для решения которых центр делегировал им (в частности, к таковым относится и развитие корсиканского языка). Неудивительно, что местные аналитики констатируют отсутствие реальных достижений и выполнения предвыборных обещаний:

> Ничего не достигнуто в налоговой и институциональной сферах. Проект переработки отходов можно считать наполовину проваленным. Что касается некоторых фундаментальных требований, то они, похоже, превратились в ритуальные заклинания. Заключенные по-прежнему за решеткой, корсиканский язык продолжает исчезать, спекуляция на рынке жилья и застройка побережья процветают, о корсизации рабочих мест нет и речи, более 5 тыс. некорсиканцев ежегодно становятся резидентами на острове, при этом большинство из них даже не собираются интегрироваться в корсиканский народ (*Corsi* 2020).

На этом фоне “в обществе распространяется смутное ощущение того, что своими основными победами корсиканцы обязаны существованию контрвласти в лице националистического подполья” (*Petipa* 2020), и некоторые уже готовы вернуться к вооруженной борьбе – будь то против мафии, наркоторговцев или против ИГ (вернее, против иммигрантов-мусульман). Вероятность такого развития событий усиливают романтизация вооруженного сопротивления и героизация его участников, наличие в обществе заметной прослойки людей, имеющих за плечами опыт боевого националистического подполья и легко мобилизуемых на борьбу, банализация насилия в повседневной жизни (по данным Министерства внутренних дел Франции, Корсика занимает первое место по числу убийств [0,045 на 1 тыс. человек], оставив далеко позади Марсель с окрестностями [0,026], Иль-де-Франс [0,016] и остальные регионы).

Тем не менее вопреки отсутствию ощутимых перемен к лучшему избиратели, с энтузиазмом проголосовавшие за националистов в 2015 и затем в 2017 г., не отказали им в доверии и на муниципальных выборах в 2020 г., хотя амбиции правящей коалиции провести своих людей в большинство муниципалитетов не оправдались. Впереди, в 2021 г., очередные территориальные выборы, которые, как уже прогнозируют, могут быть отложены на несколько месяцев из-за пандемии. В любом случае вести нормальную демократическую агитацию в условиях жестких санитарных ограничений будет непросто, следовательно, для победы будут нужны скорее реальные действия, нежели слова. Но у правящей коалиции

> нет проекта развития корсиканского общества, нет концепции преобразования экономики, нет ориентиров для молодежи. Ничего не делается для решения таких неотложных проблем, как нехватка питьевой воды, чрезмерная дороговизна транспорта и неразвитость транспортных сетей, модернизация инфраструктуры для развития сельского хозяйства и т.п. (ПМА 2018: Д.Ф.).

Выработке жизнеспособного проекта развития препятствуют внутренние противоречия: недостаток демографического, экономического и культурного капиталов делает нереализуемым статус юридической и фискальной автономии, которого требуют националисты; ставка на туризм несовместима с противодействием застройке побережья; развитие промыслов и ремесел, к чему тщетно стремятся активисты культурного возрождения, тормозит отсутствие местной художественной традиции, необходимой для конкуренции на изобилующем предложениями рынке; сельское хозяйство в условиях дефицита больших площадей, водных ресурсов, а также низкой продуктивности местных пород и сортов может выжить только за счет сертификации продукции мелких фермерских хозяйств как “контролируемой по происхождению” и вывода ее на национальный и международный рынки, а это длительный и затратный, чтобы не сказать разорительный, процесс. Наконец, для развития высокотехнологичных производств и информационных технологий на Корсике недостаточно квалифицированных кадров.

В то же время, как отмечает Ж.-Л. Фабиани, “приход к власти националистов не покончил с традиционными механизмами политической жизни на Корсике, которые могут возродиться в новой форме” (*Fabiani* 2018: 1217). В подтверждение этого тезиса он приводит аргумент: что, как не передачу политической власти по наследству, означает тот факт, что правящую коалицию возглавил сын отца-основателя корсиканского национализма? В том же направлении рассуждает уже цитировавшийся выше Д.Ф.: “На Корсике испокон веков люди голосовали не за партии, а за конкретных людей. И точно в соответствии с той же логикой они голосовали за Жиля [Симеони]: сначала мы его изберем, а там посмотрим, что он будет делать” (ПМА 2018: Д.Ф.).

О возрождении кланизма как о свершившемся факте или о реальной перспективе говорили и другие мои собеседники.

> По старой привычке одни люди, голосовавшие за националистов, приходят теперь к ним требовать “вознаграждения”. Другие говорят: “Я 40 лет служил делу национализма, даже в тюрьме сидел, теперь вы у власти – и я должен получить что-то за свои заслуги”. Примерно так же получилось в свое время с [главой Корсиканской республики в 1755–1769 гг.] Паскалем Паоли, который в результате оказался главой клана, хотя он был против кланизма и пытался бороться с ним (ПМА 2018: Ж.-И. Копполани).

> Можно констатировать политическое поражение кланов. Но настоящий антропологический вопрос состоит в том, правомерно ли говорить об их крушении как социальной структуры. Я в это не верю. Мне кажется, что ситуация мутирует и, можно сказать, что мы, националисты, сегодня превратились в клан. За националистов многие голосовали не столько из идейных соображений, сколько потому, что им хотелось, чтобы все было честно. Впервые за историю корсиканского парламентаризма, с 1982 г., националисты выиграли выборы, ничего не обещая конкретным избирателям взамен. И это могло бы быть началом трансформации всего устройства корсиканского общества. Но, как говорится, гони врага в дверь – он влезет в окно, поэтому в отношении будущего я, скорее, пессимистичен. Слишком долго корсиканское общество зиждилось на принципе дара и отдаривания (ПМА 2018: Д. Дельгросси).

Характерна реакция еще одного моего собеседника на вопрос, что должны сделать националисты, какие ошибки совершить, чтобы люди потеряли к ним доверие и перестали за них голосовать:

> У нас это не так устроено. У нас люди не голосуют за идею. Раньше они голосовали, как им велели главы кланов, сейчас кланы рухнули. Теперь во главе националистов Жиль Симеони, он на подъеме, у него есть харизма, и при нынешнем положении дел этой харизмы достаточно, чтобы он выигрывал все следующие выборы. Несмотря на то что альянс между членами правящей коалиции очень хрупкий, все прекрасно понимают, что своей победой они обязаны Жилю. У него все карты на руках. Проблема только в том, что он хочет все делать и решать сам, а власть, как известно, портит (ПМА 2018: Ж.-Ф. Антолини).

Помимо националистов, вытеснивших старые кланы, на политическую арену, приходят новые кланы мафиозного типа:

> Поведение прежних кланов не было хищническим, они действовали, скорее, в патерналистской логике. Это был их способ управлять ситуацией. Да, у них были властные амбиции, но им нужно было также показать себя, произвести впечатление. Это была знать, которая охотно делилась куском пирога. Нынешних не интересует ничего, кроме власти и денег. Любой ценой. Сегодня несколько семей фактически разделили между собой сферы влияния, захватили все важнейшие сектора: транспорт, строительство, туризм, производство и переработку продуктов питания, вывоз и утилизацию отходов. И тех, кто пытается туда сунуться со стороны, просто убирают с дороги (ПМА 2018: Д.Ф.).

Таким образом, по ряду внутренних и внешних причин политического, экономического, социального и культурного характера ситуация на острове с приходом националистов не улучшилась и провозглашенный мир не наступил. “Все составляющие, способные спровоцировать конфликт, налицо, и это не может не беспокоить”, – считает П. Поджоли (ПМА 2018: П. Поджоли). Пока правящему большинству удается не допустить перехода латентного конфликта в открытую фазу. Однако оно явно не в состоянии справиться с неконтролируемыми источниками насилия. Грядущие территориальные выборы неизбежно обострят отношения между претендентами на власть.

Хотя нельзя не согласиться с тем, что националисты на Корсике «окончательно и бесповоротно достигли “культурной гегемонии” (по А. Грамши), а потому расхождения возможны только внутри этого политического направления» (*Fabiani* 2018: 1726). Со сменой поколений и углублением культурной унификации вероятным вектором трансформации корсиканского национализма представляется его радикализации, ослабление “возрожденческой” составляющей и усиление “охранительной”, вплоть до отказа от инклюзивного понимания “корсиканского народа”.

Примечания

[1] Полевое исследование в 2018 г. проведено при финансовой поддержке Российского научного фонда, https://doi.org/10.13039/501100006769 [проект № 15-18-000-99].

[2] Жиль Симеони (Gilles Simeoni), 1967 г.р., сын Эдмона Симеони, адвокат, защищал И. Колонну, обвиняемого в убийстве префекта Эриньяка. Лидер автономистской партии *Inseme per a Corsica* (“Вместе за Корсику”), с 2017 г. – *Femu a Corsica* (“Сделаем Корсику”).

[3] Жан-Ги Таламони (Jean-Guy Talamoni), 1960 г.р., адвокат, в 2012 г. защитил диссертацию по специальности “корсиканский язык и культура”. В националистическом движении с 16 лет, лидер партии “Свободная Корсика”, выступающей за независимость. Бессменный депутат Ассамблеи Корсики с первого созыва (1992 г.).

[4] Поль-Андре Коломбани (Paul-André Colombani), 1967 г.р., по образованию врач общей практики, примкнул к националистам в 2014 г. С июня 2017 г. – депутат Национальной ассамблеи от Корсики.

[5] Жан-Феликс Аквавива (Jean-Félix Acquaviva), 1973 г.р., по образованию экономист, в молодости член студенческого националистического профсоюза “Молодежь Паоли” (*Ghjuventu paolina*). С июня 2017 г. – депутат Национальной ассамблеи от Корсики.

[6] На фоне деклараций о поддержке двуязычия в сентябре 2018 г. было объявлено об отмене в 2019 г. конкурсных экзаменов на право преподавания корсиканского языка, что поставило под угрозу подготовку учительских кадров. Кроме того, в рамках реформы среднего образования предполагается отменить специализацию “корсиканский язык и культура” и включить взамен модуль “иностранные и региональные языки и культуры”, приравняв региональные языки к иностранным. Таким образом, корсиканский язык будет “конкурировать” с английским или итальянским, и можно опасаться, что ученики будут реже выбирать его.

[7] Жан-Кристоф Анжелини (Jean-Christophe Angelini), 1975 г.р., по образованию юрист, генеральный секретарь *Partitu di a Nazione Corsa* (“Партии корсиканской нации”) с ее основания в 2002 г. В рядах националистов со студенческой скамьи (был председателем сепаратистского профсоюза “Совет корсиканских студентов”). В 2011 г. избран председателем Генерального совета кантона Порто-Веккьо, обойдя своего соперника из клана де Рокка Серра. С июля 2020 г. мэр Порто-Веккьо.

[8] К моменту сдачи статьи в печать под давлением общественности Ж.-Ф. Сантини был отпущен на свободу.

[9] Некоторые утверждают даже, что в 1980–1990-х годах государство использовало бандитов для борьбы с националистами, что способствовало становлению и упрочению организованной преступности (*Vinciguerra* 2019).

Источники и материалы

АА 2014 – Архив автора. Communiqué du FLNC. 28.06.2014.

АА 2019а – Архив автора. Communiqué du Pè a Corsica. 30.03.2019.

АА 2019б – Архив автора. Communiqué du FLNC 76. 30.09.2019.

ПМА 2018 – Полевые материалы автора. Корсика. Июль 2018 г. Интервью: Андре Фази, политолог, доцент Университета Корсики (Корте, 09.07.2018); Жан-Филипп Антолини, в прошлом националист-нелегал, лидер организации бывших “политзаключенных” *Patriotti* (Казамоцца, 08.07.2018); Жан-Ив Копполани, профессор-эмерит Университета Корсики (Корте, 10.07.2018); Дамьен Дельгросси, директор Центра традиционной корсиканской музыки (Корте, 10.07.2018); Пьер Поджоли, писатель, политолог, основатель радикального крыла *Corsica Libera* (Аяччо, 12.07.2018); Доминик Ф., 65 лет, пенсионер, ветеран националистического движения (Понте Леччиа, 11.07.2018); Э. Симеони. Выступление на

Генеральной ассамблее организации “Корсиканская диаспора и друзья Корсики” (Корте. 07.08 2018).
Albertini 2015 – *Albertini A.* Elections régionales: victoire historique des nationalistes en Corse // Le Monde. 14.12.2015. https://www.lemonde.fr/elections-regionales-2015/article/2015/12/14/victoire-historique-des-nationalistes-en-corse_4831250_4640869.html
Albertini 2017 – *Albertini A.* Une majorité sans précédent pour les nationalistes corses // Le Monde. 11.12.2017. https://www.lemonde.fr/politique/article/2017/12/11/les-nationalistes-corses-obtiennent-une-majorite-sans-precedent_5227855_823448.html
Benedetti 2020 – *Benedetti P.-F.* Bastia a besoin d’une équipe et d’une politique Nouvelles // Corse Net Infos. 23.02.2020. https://www.corsenetinfos.corsica/Paul-Felix-Benedetti-Bastia-a-besoin-d-une-equipe-et-d-une-politique-nouvelles_a47703.html
Core in Fronte 2018 – Core in Fronte: Le nouveau mouvement nationaliste dans le droit fil de la lutte historique du peuple corse // Corse Net Infos. 21.01.2018. https://www.corsenetinfos.corsica/Core-in-Fronte-Le-nouveau-mouvement-nationaliste-dans-le-droit-fil-de-la-lutte-historique-du-peuple-corse_a31354.html
Corsi 2020 – *Corsi P.* Nationalisme: avis de tempête sur Femu a Corsica // Journale de la Corse. 28.09.2020. https://www.journaldelacorse.corsica/articles/249/nationalisme-avis-de-tempete-sur-femu-corsica
Création 2019 – Création d’un nouveau groupe clandestin FLNC // Franceinfo. 30.09.2019. https://france3-regions.francetvinfo.fr/corse/creation-nouveau-groupe-clandestin-flnc-1730075.html
La Gendarmerie 2020 – La Gendarmerie de Montesoro (Corse) a subi des tirs, revendiqués par le FLNC // La voix du gendarme. 16.07.2020. https://lavoixdugendarme.fr/index.php/2020/07/16/la-gendarmerie-de-montesoro-corse-a-subi-des-tirs-revendiques-par-le-flnc
Le Figaro 2017 – Corse: le FLNC menace d’un scénario à la catalane // Le Figaro, 25.09.2017. https://www.lefigaro.fr/flash-actu/2017/09/25/97001-20170925FILWWW00096-corse-le-flnc-menace-d-un-scenario-a-la-catalane.php
Le Point 2016 – Corse: le FLNC du 22 octobre annonce sa démilitarisation // Le Point. 03.05.2016. https://www.lepoint.fr/societe/corse-le-flnc-du-22-octobre-annonce-sa-demilitarisation-03-05-2016-2036616_23.php
Mattei 2020 – *Mattei J.* Le “FLNC 76” met en garde l’État // Corse Matin. 28.10.2020. https://www.corsematin.com/articles/le-flnc-76-met-en-garde-letat-113091
Petipa 2020 – *Petipa A.* Peut-on(encore) sauver la Corse et (les corses)? Fabrice Bonardi: “rien n’est perdu, tout se transforme et tout se réinvente” // Corsenetinfos. 07.07.2020. https://www.corsenetinfos.corsica/Peut-on-encore-sauver-la-Corse-et-les-corses-%C2%A0-Fabrice-Bonardi%C2%A0-rien-n-est-perdu-tout-se-transforme-et-tout-se_a50771.html
Public Senat 2018 – Macron “favorable” à une mention de la Corse dans la Constitution, contre la co-officialité de la langue // Public Senat. 07.02.2018. https://www.publicsenat.fr/article/politique/macron-favorable-a-une-mention-de-la-corse-dans-la-constitution-contre-la-co
Rieth 2019 – *Rieth B.* Entretien. L’oncle de Maxime Susini: “En Corse, la mafia veut prendre le pouvoir” // Marianne. 24.10.2019. https://www.marianne.net/societe/l-oncle-de-maxime-susini-en-corse-la-mafia-veut-prendre-le-pouvoir
Roger 2018 – *Roger P.* Corse: les chemins du dialogue // Le Monde. 30.12.2018. https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/01/30/corse-les-chemins-du-dialogue_5249090_3232.html
Simeoni 2020 – *Simeoni M.* Les autonomistes face à eux-mêmes // Arritti. 08.10.2020. http://arritti.corsica/edito/cronica/les-autonomistes-face-a-eux-memes
Vinciguerra 2019 – *Vinciguerra P.* S. Sanguinetti: “En Corse, l’Etat a utilisé et instrumentalisé le grand banditisme contre les nationalists” // France Bleu RCFM. 19.11.2019. https://www.francebleu.fr/culture/livres/s-sanguinetti-en-corse-l-etat-a-utilise-et-instrumentalise-le-grand-banditisme-contre-les-1574178146

Научная литература

Филиппова Е.И. (Не)возможность острова? Корсиканское движение: от регионализма к сепаратизму (1968–2008) // Этничность и религия в современных конфликтах / Отв. ред. В.А. Тишков, В.А. Шнирельман. М.: Наука, 2012. С. 150–202.
Constanty H. Corse, l’étreinte mafieuse. Paris: éditions Fayard, 2017.
Fabiani J.-L. Sociologie de la Corse. Paris: La Découverte; Édition du Kindle, 2018.

Fourquet J. La nouvelle question corse: Nationalisme, clanisme, immigration. Paris: Éditions de l'Aube; Édition du Kindle, 2016.
Poggioli P. Corse: entre néo-clanisme et mafia? Carbuccia: Fiara éditions, 2013.
Poggioli P. De la contestation aux responsabilités. Corse et nationalisme: 2015–2019. Carbuccia: Fiara éditions, 2019.
Sanguinetti S. Corse: de quoi la mafia est-elle le nom? Ajaccio: Éditions Albiana, 2019.
Siroky D.S., Mueller S., Fazi A., Hechter M. Containing Nationalism: Culture, Economics and Indirect Rule in Corsica // Comparative Political Studies. October 2020. https://doi.org/10.1177%2F0010414020957671

Research Article

Filippova, E.I. From the Armed Underground to the Government and Assembly: A Trajectory of Corsican Nationalism (2014–2020) [Iz vooruzhennogo podpol'ia – v pravitel'stvo i parlament: traektoriia korsikanskogo natsionalizma (2014–2020 gg.)]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 2, pp. 74–96. https://doi.org/10.31857/S086954150014808-8 ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Elena Filippova | http://orcid.org/0000-0001-9186-6763 | elena_filippova89@yahoo.fr | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

Corsica, France, nationalism, Corsican language, state, democracy, armed struggle, criminal violence, organized crime, parliamentarism

Abstract

A notorious and rather unexpected event took place on the French island of Corsica in June 2014 – the local nationalists publicly announced the cessation of the armed struggle. In December 2015, they managed to secure 47% of the seats in the Corsican Assembly; two years later, in December 2017, the coalition *Pè a Corsica* for the first time in history won the regional elections having emerged with the majority of seats in the assembly. Executive power came to be directed by a member of the nationalist coalition as well. What motivated this change in tactics and why did the democratic strategy prove a more effective way for the nationalists to reach their goals? How has the situation been developing on the island since then? What did the nationalists manage to accomplish and where did they not succeed? For how long can they count on the trust of the population to stay in power? These are the questions I will try to address in this article drawing on the outcome of the 2018 field research as well as on the analysis of mass media in Corsica and generally in France.

References

Constanty, H. 2017. *Corse, l'étreinte mafieuse* [Corsica, the mafia embrace]. Paris: Éditions Fayard.
Fabiani, J.-L. 2018. *Sociologie de la Corse* [Sociology of Corsica]. Paris: La Découverte; Édition du Kindle.
Filippova, E.I. 2012. (Ne)vozmozhnost' ostrova? Korsikanskoe dvizhenie: ot regionalizma k separatizmu (1968–2008) [The (Im)Possibility of an Island? The Corsican Movement: From Regionalism to Separatism (1968–2008)]. In *Etnichnost' i religiia v sovremennykh konfliktakh* [Ethnicity and Religion in Contemporary Conflicts], edited by V.A. Tishkov and V.A. Shnirelman, 150–202. Moscow: Nauka.
Fourquet, J. 2016. *La nouvelle question corse: Nationalisme, clanisme, immigration* [The New Corsican Question: Nationalism, Clanism, Immigration]. Paris: Éditions de l'Aube; Édition du Kindle.
Poggioli, P. 2013. *Corse: entre néo-clanisme et mafia?* [Corsica: Between Neoclanism and Mafia?]. Carbuccia: Fiara éditions.

Poggioli, P. 2019. *De la contestation aux responsabilités. Corse et nationalisme: 2015–2019* [From Challenge to Responsibilities: Corsica and Nationalism]. Carbuccia: Fiara éditions.

Sanguinetti, S. 2019. *Corse: de quoi la mafia est-elle le nom?* [Corsica: What is "Mafia" the Name of?] Ajaccio: Éditions Albiana.

Siroky, D.S., S. Mueller, A. Fazi and M. Hechter. 2020. Containing Nationalism: Culture, Economics and Indirect Rule in Corsica. *Comparative Political Studies* October. https://doi.org/10.1177%2F0010414020957671

ИСТОРИЯ НАУКИ

© А.К. Салмин

САМОБЫТНОСТЬ ЧУВАШЕЙ В ВОСПРИЯТИИ АВГУСТА АЛЬКВИСТА

Ключевые слова: А. Альквист, самобытность, чуваши, этногенез, история, этнография, язык

В работе ставится проблема выявления и анализа восприятия самобытности чувашей финским исследователем XIX в., членом-корреспондентом Императорской Санкт-Петербургской академии наук Августом Альквистом. Для этого автор статьи исследует не переведенные на русский язык статьи и архивные рукописи Альквиста, основанные на собранных в Среднем Поволжье материалах. Деятельность Альквиста освещается через серию экспедиций, снаряженных Императорским Александровским университетом. В XIX в. была заложена основа для научных поисков исторических корней финнов. Именно тогда взоры финских исследователей обратились к России: изучались не только коми, мокша, удмурты, черемисы, эрзя, но и тюрки, и монголы. Альквист, путешествуя по землям чувашей, мишарей и татар, собирал материалы по этногенезу, истории и этнографии этих народов, но особый интерес ученого вызывали их языковые особенности. Большое внимание в своих исследованиях Альквист уделял чувашам, отмечая, что в историческом плане они представляют собой самобытный этнос, отличающийся от всех своих соседей.

Происхождение чувашского народа до сих пор
окутано мраком: часть ученых относит его напрямую
к финской народной группе, другие выдают
за чистого сородича тюркского языка
(*Ahlquist* 1857c: 145).

Начнем с вынесенного в заглавие настоящей статьи термина “самобытность”. Самобытность “выражается не только в политических проектах и националистической риторике, но и в повседневных столкновениях, практических категориях, знании здравого смысла, культурных идиомах, когнитивных схемах, сигналах во взаимодействии, дискурсивных фреймах, организационной рутине, социальных сетях и институциональных формах” (*Брубейкер* 2012: 15–16). Современные исследователи, желая соответствовать международным стандартам, вместо понятия “самобытность” чаще используют “идентичность”. Но, по признанию Р. Брубейкера,

Антон Кириллович Салмин | https://orcid.org/0000-0002-1072-9933 | antsalmin@mail.ru | д. и. н, ведущий научный сотрудник | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

Этнографическое обозрение. 2021. № 2. С. 97–110. https://doi.org/10.31857/S086954150014809-9
© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | http://journal.iea.ras.ru

термин “идентичность” крайне неясен и безнадежно расплывчат. По моему мнению, его в русском языке вполне можно заменить “самобытностью” – не только повседневным, но и имеющим глубокий смысл отечественным термином. Совсем рядом в смысловом плане стоят “этничность”, “особенность” и “самосознание”. В статье будем использовать “самобытность” в качестве адекватного синонима “идентичности”.

* * *

В 1809 г. территория Финляндии вошла в состав России как автономное образование. Тогда императором Александром I для Великого княжества Финляндского были сохранены ранее действовавшие на его территории конституция и шведские законы, опиравшиеся на Акт о форме правления. Сам факт объединения и события, связанные с ним, заложили основу финско-российского сотрудничества в самых разных направлениях и способствовали появлению новой плеяды финских ученых.

Поскольку Россия не хотела, чтобы Швеция сохраняла свое влияние на этой территории, она поддерживала “лидеров Финляндии в их стремлении создать самобытную финскую культуру на основе древних традиций прибалтийско-финских народов и развития финского языка как языка преобладающей части населения страны” (*Нилова* 2009: 64). Финноязычные народы в многонациональной России всегда занимали особую нишу. “Экспедиции А.И. Шёгрена, М.А. Кастрена, Э. Лённрота и А. Альквиста открыли финнам мир российских финно-угров, изучение которых стало неотъемлемой частью суверенизации национальной гуманитаристики” (*Загребин* 2017: 35). Период этих исследований начиная со второй половины XVIII в. можно смело назвать “временем Лённрота”. Но в начале нового столетия нужно было искать новые, малоизведанные области для полевых наблюдений.

К середине XIX в. большой международный интерес вызывали работы финских ученых, изучающих финно-угорские народы России, в т.ч. чувашей. Об этом свидетельствует, например, то, что в 1857 г. письма финского исследователя А. Альквиста об экспедиции 1856–1857 гг. к чувашам Казанской и Симбирской губерний были опубликованы на финском и немецком языках в России, а в 1858 г. в Германии.

Карл Август Энгельбрект Альквист (Karl August Engelbrekt Ahlqvist, 1826–1889) окончил Императорский Александровский университет в Гельсингфорсе. В 1847 г. он получил степень магистра философии Александровского университета, а в 1860 – степень доктора философии. Э. Винклер справедливо назвал А. Альквиста “первооткрывателем финского чувашеведения”; в XIX в. он был единственным иностранным членом Российской академии наук, обратившим пристальное внимание на чувашей. Поскольку А. Альквист был не только профессором, ректором Императорского Александровского университета (1884–1887 гг.), но и литературным критиком, и поэтом, он так и не нашел времени, чтобы издать материалы из своих чувашских и татарских коллекций. Рассказывают, что он шутил: “Вот когда мне будет 80 лет, я поеду еще раз к чувашам, а затем опубликую собранные материалы” (*Aalto* 1971: 89). К сожалению, приходится констатировать, что письма А. Альквиста, вышедшие в 1957–1858 гг., как и другие рукописи исследователя (SKSA 1, 3), так и не были переведены на русский язык.

Цель настоящей статьи – представить наследие финского исследователя русскоязычному читателю, проанализировать труды А. Альквиста о чувашах, акцентировав внимание на его видении самобытности этого народа.

Финские исследователи в поисках исторических корней

Поход А. Альквиста в Среднее Поволжье, положивший начало его научной работе среди финно-угров и тюрков этого региона, следует рассматривать в русле идеи

поиска своих исторических корней, характерной для финских исследователей середины XIX в.

Начало фундаментального изучения финских народов России справедливо связывают с именем академика Санкт-Петербургской академии наук А.М. Шёгрена (1794–1855). Его “проект широкомасштабной экспедиции по местам расселения финноязычных народов России сроком на три года” (*Киселёва* 2011: 3) поддержал граф Н.П. Румянцев. Экспедиция затянулась на пять лет, она охватила многие губернии Российской империи, в т.ч. Казанскую.

Большой вклад в развитие финно-угорского направления внес М.А. Кастрен (1813–1852) – знаменитый финский исследователь XIX в. Его методологические взгляды формировались в ходе продолжительных полевых экспедиций. Появление в 1835 г. “Калевалы” Э. Лённрота подогрело интерес М.А. Кастрена к финскому фольклору. “Подъем феннофильского движения и национально-романтические настроения не могли не оказать влияния на выбор его жизненного пути” (*Салминен* 2004). С помощью служившего в Гельсингфорсе солдата-марийца он учил черемисский язык, а, будучи в Казани, во время экспедиции ученый завершил составление марийской грамматики. Прочитанная в 1849 г. М.А. Кастреном публичная лекция была названа весьма символично: “Где находится колыбель финского народа?”; исследователь доказывал, что финны родственны и тюрко-, и монголоязычным народам.

В конце XIX – начале XX в. финская тематика разрабатывалась в университетах, научных обществах и духовных семинариях, ею занимались представители научной общественности Поволжья и Приуралья, а Казанский университет стал центром таких исследований (*Карм* 2019: 40–41). В плеяде выдающихся исследователей того времени выделим особо несколько имен. В первую очередь это действительный член Финляндской академии наук, финский языковед, фольклорист и этнолог Х. Паасонен (1865–1919). Х. Паасонен собирал полевые материалы среди мишарей, мокши, остяков, вогулов, черемисов, чувашей и эрзи, уделяя особое внимание этнографии и анализу лингвистических данных. Так, например, в мордовских языках он нашел более 20 древних чувашских слов – по его мнению, эти слова вошли в мордовские языки до XIII в. На основе своих тюркских сборников Х. Паасонен сделал описание казанских татар, а 1908 г. вышел в свет его “Чувашско-венгерско-немецкий словарь” (*Csuvas szójegyzek*). Особенно ценны записи фольклорных текстов, сделанные Х. Паасоненом. Уже после смерти ученого в 1949 г. его учениками были опубликованы материалы по чувашскому фольклору и этнологии, в 1953 г. вышел сборник мишарско-татарского фольклора, в 1962 г. – небольшой сборник татарских песен, а в 1965 г. был издан словарь татарского языка (*Aalto* 1971: 110–111). Как видим, Х. Паасонен, исследуя восточных финнов, в круг своих научных интересов включал чувашей, мишаров и татар. Он, с одной стороны, искал финские следы в языках этих народов, а с другой – подчеркивал их исключительную самобытность.

Необходимо отметить вклад в исследование проблем финно-угроведения и финского этнографа, доктора философии, профессора Хельсинкского университета Ю. Вихманна (1868–1932). В возрасте 23 лет ученый совершил свое первое путешествие по России. Он занимался изучением диалектов и народной поэзии удмуртов. В 1901 г. им была предпринята экспедиционная поездка в край коми, а затем Ю. Вихманн отправился в Казань для работы в архивах. В 1905–1906 гг. ученый совершил еще одно путешествие по землям марийцев. В Императорском Александровском университете Ю. Вихманн занимался систематизацией собранных материалов, ему принадлежат труды по фольклору и этнографии марийцев.

Экспедиция Августа Альквиста в Среднее Поволжье

Финские научные экспедиции к народам Среднего Поволжья ставили задачу зафиксировать и изучить исторические факты и лингвистические материалы, собранные среди восточных финнов. Немалый интерес представляли соседи черемисов и мордвы – чуваши, мишари и татары. Вставал вопрос: не являются ли эти три народа родственными финнам. Бóльшая часть экспедиций была организована на средства (стипендии) Императорского Александровского университета. Выезжающие "в поле" проходили соответствующую подготовку в основном в его стенах, а на местах у них была возможность углубить свои знания. А. Альквисту предстояло обследовать вогулов, мишарей, мордву, остяков, татар, черемисов и чувашей.

19 февраля 1856 г. А. Альквист отправляется из Гельсингфорса в свое почти трехлетнее путешествие. В Санкт-Петербурге ученый задерживается на три недели – он оформляет необходимые документы и отбирает в библиотеках города соответствующую литературу. Чтобы не терять время, уже в Петербурге А. Альквист начинает готовиться к изучению чувашского языка, знакомится с источниками на нем – он сам упоминает об одной рукописи (*Korhonen* 1993: 57; *Winkler* 2008: XLIII; *Винклер* 2009: 116). К тому времени в петербургских архивах действительно накопилось изрядное количество таких материалов, но о каком из них идет речь, мы пока не можем сказать определенно. Это могут быть и сочинения участников академических экспедиций XVIII в., и первая чувашская грамматика, и рукопись К.С. Мильковича по этнографии чувашей.

О начале своей длинной экспедиции А. Альквист в дневнике сделал такую запись:

> Как видно из моего плана поездки, целью моего путешествия было более тщательное изучение финноязычных народов, живущих в окрестностях Волги и Урала. После моего отъезда из Гельсингфорса ради этой цели 19-го февраля 1856 я задержался в Петербурге три недели, и часть этого времени провел, собирая научные сведения, а часть – получая такие выдаваемые правительством вспомогательные бумаги, без которых путешественник в этой стране попадает под произвол каждого бессовестного чиновника, и без которых никакой государственный орган в России не отправит в поездку своих представителей (*Ahlqvist* 1857a: 215).

Из-за такой задержки только 21 марта 1856 г. А. Альквист прибыл в Казань – первую точку большого путешествия. В Казани он работал в библиотеках: копировал старые чувашские рукописи, собирал грамматический и лексический материалы (*Aalto* 1971: 89; *Загребин* 2020: 118). В это время занятия ученого чувашским языком в основном заключались в проработке перевода Евангелий вместе с В.П. Вишневским; последний помог А. Альквисту сделать копию со своего словаря, в котором были лексемы, встречающиеся в переводе. Об этих днях А. Альквист, в частности, писал: "Уже в Казани я начал изучение чувашского языка. Литературы имеется очень мало... Мое занятие языком в Казани состояло в том, что я при помощи природного чуваша, церковного служителя прочитывал перевод Евангелий" (*Ahlqvist* 1858: 40). О том, что в изучении чувашского А. Альквисту помогал и студент духовной академии Яков Фортунатов, узнаем из переписки ученого с Н.И. Ильминским. В 1889 г. Н.И. Ильминский, вспоминая встречи с А. Альквистом, писал: "Ваше любезное письмо от 18/30 января напомнило мне Ваше пребывание в Казани. Это было около 1856 года. Вы тогда отчасти занимались чувашским языком со студентом Академии Яковым Фортунатовым" (SKSA 2: Ark. 6). Кроме того, в течение месяца гость из Финляндии упражнялся в татарском – его учителем был мулла Биктемир Юсофов (*Ahlqvist* 1857c: 146–147; *Winkler* 2008: XLIII–XLIV).

30 мая 1856 г. А. Альквист покидает Казань и отправляется в Чувашию. На следующий день он оказывается в Цивильске, а 2 июня 1856 г. добирается до с. Ишаки

на р. Унга – первой остановки на долгом пути. В этом селе финский исследователь провел полных шесть недель. Почему было выбрано именно это неприметное место, не совсем ясно из его отчетов. Сам он писал, что село располагается на стыке четырех ареалов, в которых живут чуваши, – Чебоксар, Цивильска, Ядрина и Козьмодемьянска, в нем есть церковь с известной во всей округе иконой Николая Чудотворца. Возможно, ученый увидел здесь хорошие возможности для приумножения своих языковых навыков (*Winkler* 2008: XLV; *Винклер* 2009: 117). В Ишаках А. Альквистом был собран объемный грамматический и лексический материал, около 50 песен и около 100 загадок. Почти все образцы речи записаны от одного человека – певца, жившего недалеко от села (*Ahlqvist* 1857c: 147; *Winkler* 2008: XLIV–XLVII).

В переписке с коллегами А. Альквист жаловался, что полевое исследование в Ишаках с самого начала было чрезвычайно сложным, т.к. здесь не было ни одного грамотного человека. Его информантом стал мужчина-чуваш, понимающий русский язык. Условия для работы оказались невыносимыми: отсутствие продуктов питания, засуха, комары. Русская хозяйка, у которой ученый жил, смотрела на него как на безбожного лютеранина. Несмотря на это, он оценивал результат своего пребывания в Ишаках как весьма “достойный”, в особенности в части сбора грамматических и лексических данных. Первая часть рукописи *Tsçhuwasçhiska* (русско-чувашский перечень слов) создана именно здесь, т.к. в конце перечня стоит дата: “13 июля 1856 г.”.

“В конце июля 1856 г. из с. Ишаки я поехал в Козьмодемьянск, уездный город на берегу Волги, если можно назвать городом группу убогих, подпертых развалюх, в которых живет пара-тройка тысяч крестьян, несколько десятков... уездных чиновников и около сотни соответствующих им голодных писцов” (*Ahlqvist* 1857c: 147). Одним из двух главных козьмодемьянских информантов А. Альквиста стал чуваш С.М. Михайлов, занимавший при уездном суде должность переводчика на чувашский язык и одновременно являвшийся секретарем уездного главы. С.М. Михайлов много писал для Казанской губернской газеты о древних временах, обычаях и обрядах своего народа; как автор этнографических очерков он был известен даже в Санкт-Петербурге – Императорское географическое общество избрало его своим корреспондентом. Вторым информантом стал священник козьмодемьянского Троицкого собора В.П. Громов, много лет работавший над словарем чувашского языка. Свою рукопись В.П. Громов отправил в Санкт-Петербург, где она, несмотря на все препоны, попала в Академию наук. С помощью этих двух человек А. Альквист в течение трех недель занимался изучением чувашского языка и сбором лингвистического материала. “Теперь мои собрания достигли того состояния, что, даже если бы у меня не было времени подготовить их к печати, кто-нибудь другой легко смог бы выполнить эту работу”, – писал исследователь (*Ahlqvist* 1857a: 217).

До последних дней сентября 1856 г. А. Альквист занимался языком горных черемисов, проживающих в окрестностях Козьмодемьянска. Об этом свидетельствует и его письмо от 6 августа 1956 г. академику Санкт-Петербургской академии наук А.А. Шифнеру (*Ahlqvist* 1857a: 217). Ученый провел три недели в черемисских деревнях Юлъялы и Еласы. В Еласах ему любезно помогал приходской священник М.С. Кроковский, который долгое время изучал черемисский язык; он составил большой словарь черемисского языка, рукописный вариант которого отправил в Петербургскую Академию наук (*Ahlqvist* 1857b: 239).

В конце сентября 1856 г. А. Альквист возвращается в Казань, где наряду с изучением татарского языка занимается упорядочением собранных им чувашских языковых материалов и работает в фондах университетской библиотеки. А в самом конце 1856 г. он отправляется на юг губернии. До первого намеченного пункта – губернского г. Буинска он добирается только в последних числах января 1857 г., оттуда практически сразу следует в Ардатов, останавливаясь “в основных, расположенных

на пути из Буинска до этого места, чувашских деревнях” (*Ahlqvist* 1857b: 239). Задерживаясь в каждой из них (иногда на неделю), А. Альквист занимается исследованием низового (вернее, “полевого” – *хирти*) диалекта чувашского языка, пополняя свою языковую коллекцию. На этом эпизоде заостряет внимание и А.Е. Загребин, он пишет: “Зимой 1857 г. А. Альквист начал мордовский этап экспедиции, но прежде задержался в Буинском уезде, дополнив свои материалы образцами низового диалекта чувашского языка” (*Загребин* 2020: 118). В отчете о своем путешествии, опубликованном в “Вестнике Финского литературного общества”, А. Альквист отметил необходимость изучения чувашского и татарского языков для познания языков поволжских финнов: по его словам, около трети словарного запаса черемисов – а речь идет о лексике “высокой” культуры – имеет тюркское происхождение. С другой стороны, финно-угорские языки также оказали влияние на чувашский язык. В связи с этим очень интересны подробные описания татар и чувашей (*Aalto* 1971: 89; *Winkler* 2008: XLVIII), сделанные А. Альквистом. У него создается четкое впечатление, что в Буинском уезде чуваши говорят на “отличающемся диалекте” (*Ahlqvist* 1858: 56).

Взглянув на карту, можно определить маршрут путешествия А. Альквиста. Так, если он следовал по санному пути из Буинска в Ардатов, то вполне мог посетить следующие населенные пункты: деревни Чураково и Новое Байдеряково со смешанным татарско-чувашским населением; чувашское село Лащ-Таяба; татарскую деревню Ишмурзино-Суринск; чувашские села и деревни Кошки-Куликеево, Тойси, Старое Ахпердино, Батырево; татарскую деревню Шыгырдан; чувашские Норваш-Шигали, Тарханы, Сигачи, Большое Чеменево, Старые Айбеси; г. Алатырь; русское село Ахматово; уездный город Ардатов. Как видим, А. Альквисту было что с чем сравнивать: на своем пути он встречался с татарами, чувашами, русскими, а также с мордвой в окрестностях Ардатова. Занимаясь выявлением языковых, этнографических и исторических связей финнов с народами Среднего Поволжья, особое внимание А. Альквист уделял чувашскому языку. Он все время ставил перед собой вопрос: в чем специфика и самобытность чувашей в контексте финноязычного мира?

Вопросы этногенеза и истории чувашей в трудах Августа Альквиста

Изначально весьма обширные цели в ходе экспедиции были конкретизированы и структурированы. А. Альквист писал:

> При более точном рассмотрении моей цели путешествия мне показалось, что моей первой задачей должно стать исследование чувашского языка. Происхождение чувашского народа до сих пор окутано мраком, в то время как часть ученых относят его напрямую к финской народной группе, другие выдают его за чистого сородича тюркского языка, не останавливаясь на подробном рассмотрении того, что может подтверждать родство больше, чем что-либо, а именно – языка (*Ahlqvist* 1857c: 145).

Но ни первые, ни вторые, отмечал А. Альквист, не приводили никаких неопровержимых доказательств своей точки зрения. Чувашский язык, писал ученый, на севере соседствует с черемисским, а на юге смешивается с мордовским – такое историко-географическое положение оказывает существенное влияние на него. С другой стороны, и сам чувашский язык влияет на оба этих языка, в особенности на черемисский.

А. Альквист серьезно размышлял над этимологией этнонима *чуваши*. Задавая вопрос: что же могло обозначать это название? – он обращался к опыту А.М. Кастрена. В своих путевых записях А.М. Кастрен отмечал, что название *мордва* происходит от *mort/murt* (“человек”) + *va* (“вода”), а *вотяк* – от *vot* (также “вода”). А. Альквист при анализе этнонима “чуваши” руководствуется тем же подходом:

> Вода здесь называется словом *шу* (*schu*), к которому, как и к другим заканчивающимся на *у* (*u*) односложным словам, перед начинающимся на гласную аффиксом в качестве соединительного звука присоединяется *в* (*v*), например, *шувá* (*schuvá*) "воде", *тувá* (*tuvá*) "горé"... Подобным образом слово *чуваш* могло обозначать человека, который живет на реке с незапамятных времен (*Ahlqvist* 1857a: 237, 1857c: 160, 1858: 58–59).

Так как указанное происхождение очень естественно (до тех пор, пока не будет найдено лучшее трактование), А. Альквист для себя определил его как единственно приемлемое объяснение названия *чуваш* (*Čuwaš*). Предположение, высказанное ученым, до сих пор бытует в сочинениях поволжских исследователей (напр., в работах языковеда М.З. Закиева).

А. Альквист сетует на то, что история чувашей "еще более темная, чем у черемисов". А об истории черемисов до господства татар (т.е. до XIII в.) он писал, что она так же не ясна, как и история Финляндии до времен господства шведов. Самым благородным промыслом черемисов, по всей вероятности, было выращивание скота, хотя, возможно, они были знакомы и с земледелием. Однако из их языка следует, что первоначальные сельскохозяйственные знания они получили при татарах (*Ahlqvist* 1858: 57–58).

Если о черемисах, как и о пермяках (= зырянах?) пишет Нестор в конце XI – начале XII в., то первые упоминания о чувашах в связи с Казанским походом Московии датируются 1551 г. "Тогда под каким же именем ходили чуваши во времена Нестора, ведь они существовали в мире?" – задается вопросом финский путешественник (*Ahlqvist* 1857b: 243, 1858: 59).

Сначала А. Альквист, как и М.А. Кастрен, был склонен принимать чувашей за татаризованных черемисов. На такое предположение его натолкнула большая схожесть обычаев, образа жизни и внешнего вида этих народов. И это действительно так. Более того, тесное соприкосновение двух соседних языков привело к образованию общего лексического фонда, куда входят слова как тюркского, так и восточнофинского происхождения. Но исторические связи чувашей прослеживаются не только с черемисами, к числу таких народов А. Альквист относил также булгар и буртасов.

Исследователя волновал вопрос: "Кто такие булгары?". В своих работах 1857–1858 гг. он вкратце приводит средневековую историю этого народа. С IX или, по крайней мере, с X в. известно государство (и город) *Булгар* (*Bulgar*), находившееся в среднем течении р. Волги. Булгар был хорошо известен своим богатством и развитой культурой далеко на востоке и на западе благодаря торговым связям государства. Булгар часто упоминается авторами того времени, особенно арабами. После завоевания монголами в 1236 г. Булгар постепенно исчез, сохранились лишь его останки на левом берегу Волги в Спасском уезде Казанской губернии. И монеты, найденные на городище Булгар, и могильные надписи как ничто другое доказывают, что его жители верили в Мухаммеда и в основном относились к татарскому народу. Тем не менее среди его подданных были и мордва, и вотяки, и черемисы (*Ahlqvist* 1857b: 243–244, 1858: 59–60).

Высказывает А. Альквист свои соображения и о буртасах. Он пишет, что буртасы жили на правом берегу Волги. Их земли располагались вдоль реки между землями хазаров и булгар, т.е. на территории Саратовской и Симбирской губерний. Их язык отличался от языка соседей. В буртасах видят праотцов современных чувашей, поскольку территория, где они прежде жили, пестрит чувашскими топонимическими наименованиями: то тут, то там можно обнаружить деревни с чувашскими названиями, где живут представители самых разных народов, что, без сомнения, свидетельствует о том, что чуваши раньше жили в той местности. Естественно предположить, что натиск монголов принудил чувашей переместиться

севернее, считал А. Альквист, и так они оказались на своих нынешних территориях (*Ahlqvist* 1857b: 244–245, 1858: 60).

А. Альквист отмечал, что, несмотря на все исторические, культурные и лингвистические параллели, чуваши представляют собой самобытную народность, отличающуюся от всех своих соседей.

Вопросы антропологии чувашей в трудах Августа Альквиста

Хотя язык этого народа, делился своими впечатлениями путешественник, демонстрирует близкое родство или, по меньшей мере, сильное смешение с татарским, чуваши и татары мало похожи друг на друга. Татарин высокий и крепкий, чуваш маловатый, худой и редко плечистый. Татарин лишь иногда бледный, чаще краснощекий и совсем светлокожий. Чуваш, напротив, бледноватый и намного более темнокожий, очень редко можно увидеть среди этого народа светлокожих людей. Тот, у кого была бы возможность поближе познакомиться с обоими народами, обнаружил бы большое различие в их характере. Так, чуваш очень застенчивый и робкий, отдаляется от своего родного дома только в экстренном случае; от русских он старается скрыть свою национальность, что ему редко удается, т.к. он слишком твердолоб, чтобы выучить русский язык. Татарин же, наоборот, бродит со своим товаром по всему свету, не стесняется ни своей национальности, ни своей веры и точно так же устанавливает свои обычаи и религиозные обряды на рыночных площадях иностранцев, как в уединенности своего гарема. Поэтому другие народы, особенно русские, уважают татар, в то время как над чувашами они подсмеиваются и подшучивают (*Ahlqvist* 1857a: 219–220, 1857c: 148–149, 1858: 43). Вот такие характеристики от финна. Впрочем, его впечатления недалеки от правды.

К обычным видам зерновых в Чувашии, писал А. Альквист, относятся рожь, ячмень, овес и гречиха, пшеницу сеют редко. Территория среднего течения Волги от Нижнего Новгорода до Саратова представляет собой большую кладовую, из которой вся Северная Россия и немалая часть остальной Европы получают хлеб. Кроме земледелия достаточную прибыль приносят лесное хозяйство и пчеловодство, служба на кораблях на Волге и Каме; на севере губернии, где раскинулись густые леса, – лесная охота – трудный промысел лесных черемисов. В остальных районах губернии, особенно в местах проживания чувашей, очень мало лесов, кроме тех больших дубрав, которые оберегаются во благо короны и пользоваться которыми сельским жителям строжайше запрещено. Из-за недостатка древесины у чувашских деревень очень нищенский внешний вид: их избушки и сараи маленькие, а большинство пристроек плетеные. Как заборы, так и крыши покрыты соломой, которая быстро чернеет и придает селам мрачный вид. Правда, население этих сел довольно плотное, в некоторых селах бывает до 60, 80 и даже 100 дворов (*Ahlqvist* 1857c: 148). Эти наблюдения сделаны финским исследователем в основном среди верховых чувашей. Поселения низовых (= полевых) чувашей более крупные. Например, в с. Старые Алгаши на р. Цильна в годы экспедиции А. Альквиста насчитывалось 250 дворов. А в наши дни – более 1000 домов.

В одежде чуваши и татары тоже не похожи, т.к. последние одеваются по-восточному. А у чуваша всегда лыковые лапти, вместо чулок – обвитые до колен веревкой шерстяные онучи, по ворсу и цвету которых узнают, из какого уезда этот чуваш. У женщин, напротив, оригинальный костюм, который летом очень прост – рубашка, которая спускается ниже колен; на ногах они носят лапти, как мужчины, и на голенях – такие же гетры, только гораздо большего размера, т.к. чувашка считает себя тем более привлекательной, чем крупнее ее нога ниже колена. Общая черта в костюмах черемисок, мордовок и чувашек – использование в качестве украшений серебряных монет. У чувашек они встречаются не только на лентах в волосах и лентах,

ниспадающих за ушами длиной в одну пядь, но и на так наз. *шӳлкемé* (*Schülgemé*). *Шӳлкемé* представляет собой кожаный нагрудный щиток длиной восемь и шириной четыре дюйма, свисающий на кожаных ремнях с шеи на грудь. Лицевая сторона его полностью покрыта нашитыми серебряными монетами. Несомненно, по стоимости того, что снаружи украшает грудь, следовало судить о внутренних богатствах женщины – богатствах ее сердца. Голову чувашки оборачивают белым платком, края которого свисают на плечи, летом, однако, его носят редко. Так они одеваются только по очень торжественным случаям, таким как свадьба. Я видел на чувашках шапку, пишет путешественник. Эта шапка также вся усеяна серебряными монетами (*Ahlqvist* 1857a: 220–221, 1858: 43–45) – имеется в виду женский головной убор *хушпу*. Отметим, что некоторые наблюдения исследователя, касающиеся одежды, относятся только к верховым чувашам (напр., обматывание женщинами сукном ног ниже колен для утолщения их).

Хотя, как замечает А. Альквист, бóльшая часть чувашей крещеная (чуваши крещены в греческую веру в 1743 г. так успешно, что среди них найдется лишь несколько тысяч некрещеных), они не отказались от своих старых божеств, которым ежегодно приносится жертва – лошадь, бык, корова, баран, гусь или курица. Когда закалывают животное, кровь весьма бережно выпускается в маленькую кадочку, называемую *чирясом*, так, чтобы ни одна капля не упала на землю. С этой кровью смешивают небольшое количество муки, лепят шарики, варят их и съедают (SKSA 1: Ark. 212–213). Жертвоприношения предназначены либо божествам, либо *Киреметам* (*Keremet's*), они бывают общими – с участием всех жителей деревни или нескольких деревень – и частными, приносимыми одним человеком или отцом семейства. Все это, как и вид, и способ принесения жертвы, и ее объем, определяет так наз. *йомçе* (*Jomse*) – знахарь (*Ahlqvist* 1857a: 225–228, 1857c: 153–154, 1858: 48–50).

По мнению финского исследователя, в ряду других верований религиозная система чувашей занимает странную позицию: это ни христианство, ни ислам, ни чистая народная вера (*pakanallisen uskon*) – это соединение их частей. Возможно, в основании этого сплава лежит народная вера. До того как греческое христианство проникло в дома чувашей, они находились под господством татар. Но веру татар они никогда не исповедовали, что является веским аргументом в споре с теми, кто хочет сделать из чувашей чистых татар, полагал путешественник. Тем не менее у чувашей сохранились следы религиозных обрядов татар: некоторые чуваши сбривают волосы, все они, в т.ч. крещеные, отдыхают в пятницу, а не в воскресенье. Как заимствование от татар также можно рассматривать обычай есть конину и отвращение к свинине, которую чуваши по-прежнему не употребляют в пищу (*Ahlqvist* 1857a: 221–222, 1857c: 150, 1858: 45–46).

В качестве небесных божеств чувашей упоминаются: *Çӳлти тóра* (*Süldi Tóra*) – Верховное божество, властитель мира, который спускается на землю только в пятницу, чтобы проверить, не выполняют ли люди в выходной день запрещенную работу, не топят ли женщины избу в эти дни до обеда – за эти провинности он насылает кару; *Кéбе* (*Kébe*) – судья, заботящийся о поддержании и осуществлении справедливости между людьми, но во второй половине XIX в. чуваши уже не считали *Кéбе* особо могущественным, поэтому не очень его почитали; *Пихампáр* (*Pihambár*) – покровитель домашнего скота. Сложно сказать, почему это божество имеет имя, которое у мусульман означает не что иное, как пророк, пишет А. Альквист (*Ahlqvist* 1857a: 222, 1858: 45–48).

Как полагал исследователь, в душах чувашей к традиционной вере (*pakanallisen uskon*) начинают примешиваться и части христианства, например учение о тройственности и догмат о Богоматеринстве (именно по греческой религии) и т.д. Все это хорошо уживается с древними представлениями чувашей (SKSA 1: Ark. 231). По мнению А. Альквиста, чуваши в религиозно-обрядовом аспекте, несмотря на параллели

с соседними народами, поздние заимствования и влияние православия, совершенно самобытны.

Вопросы чувашского языка в трудах Августа Альквиста

В 1856 г., когда А. Альквист целенаправленно готовился к своей экспедиции к чувашам, он планировал на основе собранных языковых фактов прояснить происхождение языка этого народа. В своих путешествиях он записал большой объем лингвистического и этнографического материала. В выборе объектов исследования А. Альквист руководствовался следующим: это должны были быть еще не изученные или слабо изученные народы, не входившие в программу М.А. Кастрена. Работы А. Альквиста, посвященные практически неизвестным в то время языкам мокши-мордвы, вогулов и чувашей, стали новаторскими и привлекли внимание широкого круга ученых.

Представления о чувашском языке и его отношениях с другими языками были весьма расплывчатыми. Предполагалось, что он входит в группу финно-угорских языков. Чувашские материалы, собранные А. Альквистом, составили почти 300 широкоформатных страниц, они послужили толчком к дальнейшим полевым исследованиям в этой области (*Korhonen* 1993: 56–57; *Winkler* 2008: XLI).

> Чуваши, которых считают низовыми чувашами... говорят на немного ином диалекте, чем часть этого народа, которую я знал до сегодняшнего момента... Скажу только то, что подобное добавление к моим чувашским знаниям было весьма полезным для этого моего произведения, и что последнее я не могу считать полным до того момента, пока не узнаю чувашей, находящихся также в Самарской и, может быть, и в Саратовской губерниях (*Ahlqvist* 1857b: 241).

До А. Альквиста почти все отдельные исследователи и академические экспедиции, изучающие чувашский язык, проезжали по северу Чувашии, в лучшем случае на короткое время останавливаясь в Чебоксарах. А П.С. Паллас и И.И. Лепехин, прошедшие южнее, не интересовались языковыми особенностями населения Причеремшанья. Хотя П.С. Паллас и издал свой знаменитый двухтомный словарь, но в языковедческом плане известен он был в основном как кабинетный исследователь.

Рукопись А. Альквиста *Tsçhuwasçhiska* объемом 232 листа, опубликованная под редакцией академика Венгерской академии наук К. Адягаши (*Ahlqvist* 2008, 2010), состоит из нескольких частей:

1. Русско-шведский словарь (с. 2–116), подразделяющийся на русско-чувашский перечень слов (с. 3–64), чувашско-русский перечень слов (без заглавия) (с. 65–90) и чувашско-шведский перечень слов к чувашским языковым образцам (с. 91–116).

Русско-чувашский словник наряду с русскими заголовочными словами содержит и вариант чувашского произношения. Указанное первым чувашское слово передает произношение на диалекте *вирьял*, второй вариант (если имеется) – произношение на диалекте *анатри*. Чувашско-шведский глоссарий *Tsçhuwasçhiska språkprof* содержит материалы двух чувашских сказок: “Несчастный волк” и “Гусыня, несущая серебряные яйца” (*Agyagási* 2008: XXI–XXIV). Приведем несколько примеров из русско-шведского словаря: дядя – *kokki*, *täd’ä’*; гроб – *kistén’*; пятница – *ern’ä’-kon*, *mun-arni-kon*; север – *adyl-jen’* (Wolgan-puoli), *ji’lym-jen’*; тройцын день – *sülcᶜe-práśnik*.

2. Грамматика чувашского языка на шведском языке (с. 117–178).
3. Чувашские языковые образцы (с. 179–231).
4. Краткое описание чувашских суеверий (с. 208–219).

А. Альквист признавался, что он изначально, как и М.А. Кастрен, считал чувашей отатарившимися черемисами. К этому заключению он пришел на основании большого сходства между этими двумя народами, проявляющегося в обычаях, способе существования, внешнем виде и, что более весомо, в языках. Изучение чувашского

языка, полагал исследователь, также предполагает изучение финского языка, ибо на севере он близок к соседнему черемисскому, а на юге – к мордовскому. Чувашский язык оказал сильное влияние на оба этих языка, особенно на черемисский, одновременно и сам воспринимая их воздействие. Однако наличие сходной лексики еще не говорит о родстве языков.

В ходе изучения литературы и во время полевых исследований А. Альквист пришел к выводу, что чуваши – единственные носители языка волжских булгар, доминировавших до XVI в. в Волго-Камье. Более того, ученый заявил о "тюркском облике" чувашского языка. Открытия А. Альквиста привели к тому, что чувашский язык стал предметом научных дискуссий, его изучение было признано очень важным для изучения истории контактов тюркских и финно-угорских языков (*Agyagási, Winkler* 2008: XI–XIII).

Критика взглядов Августа Альквиста

Объективная критика взглядов финского исследователя дана Э. Винклером (*Winkler* 2008). А. Альквист мыслил в рамках старой научной парадигмы и довольствовался конкретными примерами, считает Э. Винклер. От себя добавим, что он игнорировал аналитику. Выводы А. Альквиста весьма расплывчаты. Впрочем, такие замечания в его адрес были высказаны и Г. Эрманом – редактором серии "Archiv für Wissenschaftliche Kunde von Russland". Критики отмечают, что А. Альквист по неизвестной причине игнорировал чувашеведческие штудии В. Шотта, хотя, несомненно, знал о них и даже побывал на родине немецкого филолога.

Невозможно принять этимологию слова *чуваш*, предложенную А. Альквистом вслед за М.А. Кастреном, он связывал этноним со словом *шыв* ("вода") – современные исследования не подтверждают этого (*Салмин* 2019: 17–34). Отметим и некоторые неверные переводы чувашских слов, вошедших в его словарь (*Ahlqvist* 2008: 117–178): например, *scyrbýk* – "щепа", в то время как *scyrbýk* (*шăрпăк*) – "заноза", а "щепа"/"щепка" – *тупас*; слово *pagardá* (*пакарта*) переведено как "селезёнка" (а должно быть *сула*), тогда как оно означает "желудок".

А. Альквист дает пессимистичный прогноз, предсказывая будущее чувашского народа, основанием для этого служит то, что чуваши (как мужчины, так и женщины) не владеют русским языком. Он пишет, что если и есть в их деревнях русские, то это священники, и заключает:

> Письменности на чувашском языке не найдется, а тот пяток книг, которые отпечатаны на нем, настолько плохо переведены, что обычно чуваш говорит *pilmästip* "не понимаю", когда их пытаешься ему прочитать... У этого бедного в людских глазах языка не будет иного будущего, кроме как забвение (*Ahlqvist* 1857b: 249–250, 1858: 64).

Однако вопреки необоснованному прогнозу финского ученого у чувашей буквально через десять лет появились азбука и новая письменность на кириллице.

Один из серьезных недостатков А. Альквиста как ученого заключается в том, что в изучении вопросов истории и духовности чувашей он опирается только на языковой материал.

* * *

XIX в. был ознаменован поиском финскими исследователями исторических корней своего народа. В экспедиции по России отправлялись лучшие лингвисты, этнографы и историки: А.И. Шёгрен, М.А. Кастрен, Э.Н. Сетяля, Х. Паасонен и Ю.Й. Вихманн. Особое место в этом ряду занимает А. Альквист. Его трехлетнее научное путешествие по Среднему Поволжью положило начало серии последующих полевых

исследований восточных финнов и их соседей – чувашей, мишарей и казанских татар. Целью поездок А. Альквиста было изучение языковых и этнографических взаимодействий черемисов и мокши с близкими им географически тюркоязычными народами, в первую очередь с чувашами. Самобытность чувашей, сохранение ими традиционной веры, несмотря на сильное влияние ислама и православия, историко-этнографические связи этого народа с черемисами и мордвой – эти вопросы оставались в центре внимания финского ученого в его исследованиях в Среднем Поволжье. А. Альквист первым акцентировал внимание на симбиозе чувашей с восточнофинскими народами.

Источники и материалы

Салминен 2004 – *Салминен Т.* Маттиас Александр Кастрен // Сто замечательных финнов: калейдоскоп биографий / Ред. Т. Вихавайнен. Хельсинки: Общество финской литературы, 2004. С. 228–235. https://kansallisbiografia.fi//pdf/kb_ru.pdf

SKSA 1 – Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Arkisto. Kot. 54. (*Ahlqvist A.* Tsçhuwasçhiska).

SKSA 2 – Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Arkisto. Kot. 141.86 (*Ilminsky N.I.* Letter to Ahlqvist A. 24.II.1889).

SKSA 3 – Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Arkisto. Kot. 14297e (*Ahlqvist August*. Tscuwaschiska Sånger).

Научная литература

Брубейкер Р. Этничность без групп / Пер. с англ. И. Борисовой. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2012.

Винклер Э. Август Альквист как исследователь чувашского языка // Чувашский гуманитарный вестник. 2009. № 4. С. 113–123.

Загребин А.Е. Два века финно-угорской этнографии // XII Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов / Отв. ред. А.Е. Загребин, М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН ; Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2017. С. 33–40.

Загребин А.Е. Август Альквист: трудности этнолингвистического перехода // Урало-алтайские исследования. 2020. № 2 (37). С. 114–122. https://doi.org/10.37892/2500-2902-2020-37-2-114-123

Карм С. Финно-угорский дискурс в эстонской этнологии (на примере исследования удмуртской культуры). Tartu: University of Tartu Press, 2019. https://doi.org/10.35634/2224-9443-2020-14-2-357-365

Киселёва Т. Первооткрыватель вепсов // Вепсская литература: материалы и исследования / Сост. В. Огрызко. М.: Литературная Россия, 2011. С. 3–7.

Нилова В. Миноритарная культура в политическом проекте, или Финляндия в поисках национального самосознания // Opera musicologica. 2009. № 2 (2). С. 60–77.

Салмин А.К. Савиры, булгары и тюрко-монголы в истории чувашей. СПб.: Нестор-История, 2019.

Aalto P. Oriental studies in Finland: 1829–1918. Helsinki: Tilgmann, 1971.

Agyagási K. August Ahlqvist Stellung in der Geschichte der Erforschung des Tschuwaschischen // *Ahlqvist A.* Tsçhuwasçhiska. Bd. I. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadója, 2008. S. XV–XXXV.

Agyagási K., Winkler E. Vorwort // *Ahlqvist A.* Tsçhuwasçhiska. Bd. I. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadója, 2008. S. XI–XIII.

Ahlqvist A. Ensimäinen matka-kertomus // Suomi, Tidskrift i fosterländska ämmen. 1856. Vol. XVI. Helsingfors: FLST, 1857a. P. 215–237.

Ahlqvist A. Toinen matkakertomus // Suomi, Tidskrift i fosterländska ämnen. 1856. Vol. XVI. Helsingfors: FLST, 1857b. P. 238–252.

Ahlqvist A. Aus einem Briefe des Candidaten Aug. Ahlquist an Herrn A. Schiefner (Lu le 22 août 1856) // Bulletin de la classe des Sciences historiques, philologiques et politiques de l' Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg. 1857c. nº XIV. P. 145–160.

Ahlqvist A. Nachrichten über Tschuwaschen und Tscheremissen // Archiv für wissenschaftliche Kunde von Russland. Bd. 18. H. 1. Berlin, 1858. S. 39–64.

Ahlqvist A. Tsçhuwasçhiska. Bd. I / Ed. K. Agyagási. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadója, 2008.
Ahlqvist A. Tsçhuwasçhiska. Bd. II / Ed. K. Agyagási. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadója, 2010.
Korhonen M. August Ahlqvist kielitieteilijänä // Ed. J. Anhava. Suomen kieli, suomen mieli: August Ahlqvis vaikuttajana. Helsinki: SKS, 1993. P. 55–69.
Winkler E. August Ahlqvist als Erforscher des Tschuwaschischen // Ahlqvist August. Tsçhuwasçhiska. Bd. I. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadója, 2008. S. XXXVII–LX.

Research Article

Salmin, A.K. Chuvash's Distinctiveness in the Perception of August Ahlqvist [Samobytnost' chuvashei v vospriiatii Avgusta Al'kvista]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 2, pp. 97–110. https://doi.org/10.31857/S086954150014809-9 ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Anton Salmin | https://orcid.org/0000-0002-1072-9933 | antsalmin@mail.ru | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (3 University Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

Keywords

August Ahlqvist, identity, distinctiveness, Chuvash, ethnic origins, history of ethnography, language

Abstract

The article examines the perception of the Chuvash national distinctiveness by August Ahlqvist, a nineteenth-century Finnish researcher and associate member of the St. Petersburg Academy of Sciences. It draws on Ahlqvist's various articles and manuscripts that were written on the basis of materials collected in the Middle Volga region. I attempt to describe the activities of Ahlqvist against the backdrop of Russian-Finnish relationships and in the context of a series of fieldtrips initiated by the Helsinki university. It was in the nineteenth century that the groundwork for academic research on historical roots of the Finns was laid, and it was then that Finns directed their sights to Russia. They were interested not only in eastern Finns (Komi, Cheremis, Moksha, Erzya), but also in Turkic and Mongolian peoples. While traveling among the Chuvash, Mishars, and Tatars, Ahlqvist collected information on ethnic origins, history, and ethnography; however, what interested him most was the specificities and distinctiveness of language and culture of the Chuvash. He argues that, from the historical point of view, the Chuvash were a unique and distinctive ethnic and cultural group that exhibited noteworthy differences in regard to all their neighbours.

References

Aalto, P. 1971. *Oriental studies in Finland: 1829–1918*. Helsinki: Tilgmann.
Agyagási, K., and E. Winkler. 2008. Vorwort [Introduction]. In *Tsçhuwasçhiska* [Chuvashica], by A. Ahlqvist I: XI–XIII. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadója.
Agyagási, K. 2008. August Ahlqvist Stellung in der Geschichte der Erforschung des Tschuwaschischen [August Ahlqvist Position in the History of the Exploration of Chuvash]. In *Tsçhuwasçhiska* [Chuvashica], by *A. Ahlqvist* I: XV–XXXV. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadója.
Ahlquist, A. 1857. Aus einem Briefe des Candidaten Aug. Ahlquist an Herrn A. Schiefner (Lu le 22 août 1856) [From a Letter from the Candidate Aug. Ahlquist to Mr. A. Schiefner (Read on August 26, 1856)]. *Bulletin de la classe des Sciences historiques, philologiques et politiques de l' Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg* XIV: 145–160.
Ahlqvist, A. 1857. Ensimäinen matka-kertomus [First Travel Report]. *Suomi, Tidskrift i fosterländska ämmen. 1856* XVI: 215–237. Helsingfors: FLST.
Ahlqvist, A. 1857. Toinen matkakertomus [Second Travel Report]. *Suomi, Tidskrift i fosterländska ämnen. 1856* XVI: 238–252. Helsingfors: FLST.

Ahlqvist, A. 1858. Nachrichten über Tschuwaschen und Tscheremissen [News about Chuvash and Cheremisse]. *Archiv für wissenschaftliche Kunde von Russland* 18 (1): 39–64. Berlin.

Ahlqvist, A. 2008. *Tsçhuwasçhiska. Bd. I* [Chuvashica. Pt. I], edited by K. Agyagási. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadója.

Ahlqvist, A. 2010. *Tsçhuwasçhiska. Bd. II* [Chuvashica. Pt. II], edited by K. Agyagási. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadója.

Brubaker, R. 2012. *Etnichnost' bez grupp* [Ethnicity without Groups], translated by I. Borisova. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki, 2012.

Karm, S. 2019. *Finno-ugorskii diskurs v estonskoi etnologii (na primere issledovaniia udmurtskoi kul'tury)* [Finn-Ugric Discourse in Estonian Ethnology (Example of Udmurt Culture Study)]. Tartu: University of Tartu Press. https://doi.org/10.35634/2224-9443-2020-14-2-357-365

Kiseleva, T. 2011. Pervootkryvatel' vepsov [The Discoverer of Veps] In *Vepsskaia literatura: materialy i issledovaniia* [Veps Literature: Materials and Research], edited by V. Ogryzko, 3–7. Moscow: Literaturnaia Rossiia.

Korhonen, M. 1993. August Ahlqvist kielitieteilijänä [August Ahlqvist as a Linguist]. In *Suomen kieli, suomen mieli: August Ahlqvis vaikuttajana*, edited by J. Anhava, 55–69. Helsinki: SKS.

Nilova, V. 2009. Minoritarnaia kul'tura v politicheskom proekte, ili Finliandiia v poiskakh natsional'nogo samosoznaniia [Minority Culture in a Political Project, or Finland in Search of National Identity]. *Opera musicological* 2 (2): 60-77.

Salmin, A.K. 2019. Saviry, bulgary i tiurko-mongoly v istorii chuvashei [Savirs, Bulgars and Turko-Mongols in the History of the Chuvash]. St. Petersburg: Nestor-Istoriia.

Winkler, E. 2008. August Ahlqvist als Erforscher des Tschuwaschischen [August Ahlqvist as an Explorer of Chuvash]. In *Tsçhuwasçhiska* [Chuvashica], by A. Ahlqvist I: XXXVII–LX. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadója.

Winkler, E. 2009. Avgust Al'kvist kak issledovatel' chuvashskogo yazyka [August Ahlqvist as a Researcher of Chuvash Language]. *Chuvashskii gumanitarnyi vestnik* 4: 113–123.

Zagrebin, A.E. 2017. Dva veka finno-ugorskoi etnografii [Two Centuries of Finno-Ugric Ethnography] In *XII Kongress antropologov i etnologov Rossii: sb. materialov* [12th Congress of Anthropologists and Ethnologists of Russia: Collection of Writings], edited by A.E. Zagrebin and M.Yu. Martynova, 33–40. Moscow IEA RAN; Izhevsk:UIIIaL UrO RAN.

Zagrebin, A.E. 2020. Avgust Al'kvist: trudnosti etnolingvisticheskogo perekhoda [August Ahlqvist: Difficulties of Ethnolinquistic Transition]. *Uralo-altaiskie issledovaniia* 2 (37): 114–122. https://doi.org/10.37892/2500-2902-2020-37-2-114-123

© Д.А. Трынкина

МАРГАРЕТ МЮРРЕЙ И ЭВГЕМЕРИСТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ В БРИТАНСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX в.

Ключевые слова: Маргарет Мюррей, эвгемеризм, ведьмы, фейри, история фольклористики, британская фольклористика, Дэвид Мак-Ритчи, викка, презентизм, историцизм, Джордж Стокинг

Используя концепцию Джорджа Стокинга о презентизме и историцизме как двух методах изучения историографии, автор данной статьи ставит вопрос о том, ограничено ли было использование эвгемеристического метода в британской фольклористике только в викторианский период, как это традиционно считается в современной науке. Через анализ трудов Маргарет Мюррей, посвященных феномену ведьмовства, а также публикаций в журнале “Фольклор” (Folk-Lore) демонстрируется, что не только обсуждение эвгемеристической теории не завершилось с концом викторианской эпохи, но и сам эвгемеризм продолжал рассматриваться как вполне рабочий подход вплоть до 50-х годов XX в.

Кто такая Маргарет Мюррей? Выдающийся египтолог, автор более 150 публикаций и первая женщина – лектор по археологии в Великобритании. С началом Первой мировой войны, когда у нее “практически не было студентов, научные общества не проводили собрания и не выпускали публикации, а египтология казалась в тот момент скучной и затратной” (*Murray* 1963a: 104), она обращается к исследованию феномена ведьмовства в Британии.

Знаковых произведений на эту тему у Мюррей два: это “Ведьмовской культ в Западной Европе” (*Murray* 1921) и “Бог ведьм” (*Murray* 1933 [ориг. изд. – 1931]). Основная ее идея заключается в том, что с приходом христианства всех тех, кто исповедовал языческую религию, стали преследовать и называть ведьмами, а Рогатого бога, которому они поклонялись, – дьяволом. Тем не менее, считает Мюррей, эта древняя религия существовала параллельно с христианством вплоть до начала XVIII в., и обвиняемые на ведьмовских процессах рассказывали о настоящих ритуалах, которые проводились в рамках культа плодородия, где кто-то из верующих, переодеваясь, воплощал само божество. Группы язычников назывались *ковенами*, включали в себя по 13 человек и собирались восемь раз в году на большие праздники (*саббаты*), а также из-за менее грандиозных событий (*эсбатов*). Сама религия происходит от верований низкорослого аборигенного народа Британских островов, который остался в народной памяти как фейри.

Мюррей формулирует свою концепцию в тот момент, когда в британской науке не было теоретического аппарата для объяснения феномена ведьм. Позже, в начале 1970-х годов, уже появятся работы медиевистов Алана Мак-Ферлейна и Кита Томаса с построениями, вдохновленными идеями Мэри Дуглас, но до этого не существовало сколько-нибудь четкой научной парадигмы.

Дарья Александровна Трынкина | http://orcid.org/0000-0001-6432-204X | uwwalo@iea.ras.ru | к. и. н., ученый секретарь | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский проспект 32а, Москва, 119334, Россия)

Этнографическое обозрение. 2021. № 2. С. 111–124. https://doi.org/10.31857/S086954150014810-1
© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | http://journal.iea.ras.ru

Сейчас формулировки Мюррей кажутся достаточно абсурдными, поэтому многие современные фольклористы пытаются нивелировать ее значение для науки тех лет. Жаклин Симпсон пишет, что “выглядит все так, будто британские фольклористы не были согласны со взглядами Мюррей, но не критиковали их или из вежливости, или из-за того, что никто не был заинтересован изучать эту тему” (*Simpson* 1994: 94). При этом Симпсон перечисляет только негативные рецензии на книги Мюррей и, говоря о фольклористах, которые Мюррей поддерживали, приводит только их более поздние работы, вышедшие уже после смены парадигмы медиевистами, как в случае Кэтрин Бриггс.

Сама Мюррей в феврале 1927 г. вступает в Фольклорное общество, месяцем позже избирается в его совет, а в 1953–1955 гг. становится его президентом. Ее имя регулярно появляется в журнале “Фольклор” в отчетах о дискуссиях, посвященных публикациям и докладам членов общества. В 1929 г. она пишет статью о ведьмах для Британской энциклопедии, что едва ли бы ей удалось, если бы к тому времени она не считалась крупным (или единственным) специалистом в данной области. Статья перепечатывалась без изменений в изданиях энциклопедии вплоть до 1969 г. (*Oates, Wood* 1998: 10).

Однако в историографии существует и другой взгляд на отношение современников к Мюррей. Рональд Хаттон, один из ведущих специалистов по истории неоведьмовства, пишет, что они критиковали ее методику работы с источниками: “Честно говоря, она (методика. – *Д.Т.*) представляет собой всего лишь продолжение той, которую давно уже использовали уважаемые антропологи и фольклористы: в основе ее лежит предположение, что изучаемые ими народы не понимают значения собственных действий, которое может быть выявлено только современными специалистами” (*Hutton* 2019: 203). Разумеется, вырванные из контекста цитаты из источников, в которых замалчиваются части, – за них Мюррей ругали уже ученые того времени – не могут быть сведены к теоретическому базису викторианской науки. Сам Хаттон посвящает целую главу в своем основном труде критике методологии фольклористов XIX – начала XX в. с точки зрения современной науки, и подобная позиция в исследовательском поле может быть приравнена к тому, что Джордж Стокинг называл “презентизмом”.

Оба подхода достаточно предвзято оценивают ситуацию. Рефлексируя собственную позицию, хочу отметить, что я отношусь с симпатией к ученым прошлого, полагая, что к их трудам должен применяться выделенный Стокингом концепт историцизма – изучение прошлого ради самого прошлого, и достижения и взгляды фольклористов и антропологов 1920–1930-х годов не должны оцениваться, исходя из критики сегодняшнего дня. Подобный “срединный” путь встречается довольно редко: среди работ о Мюррей можно назвать буклет, выпущенный фольклористками Кэролин Отс и Джульетт Вудс в 1998 г., и последнюю биографию Мюррей авторства Кэтлин Шеппард (*Oates, Wood* 1998; *Sheppard* 2013).

Рассмотрению идей Мюррей о ведьмовстве посвящена достаточно обширная историография (*Adler* 1986: 63–73; *Simpson* 1994: 89–96; *Hutton* 2019: 201–210; *Sheppard* 2013: 161–178; *Oates, Wood* 1998: 12–35; др.), в этой статье мы попытаемся рассмотреть ту часть ее воззрений, которая упоминалась, но самостоятельного исследования еще не получила. Речь пойдет об использовании Мюррей викторианской эвгемеристической концепции о фейри как аборигенном народе Британии, а также о том, какое влияние эта концепция оказала на британскую фольклористику 1920–1960-х годов. Основным полем для исследования будут публикации в журнале “Фольклор” – официальном издании Фольклорного общества, ведущей организации фольклористов Великобритании.

Прежде чем выпустить свою первую книгу, Мюррей написала несколько статей о ведьмах. Первая и самая важная из них – “Организации ведьм в Великобритании” –

была напечатана в журнале Фольклорного общества, и в ней уже содержатся сведения об эвгемеристической теории. В последнем абзаце статьи Мюррей перечисляет точки соприкосновения ведьм и фейри. Она пишет, что фейри часто упоминаются в процессах над ведьмами; свои колдовские знания ведьмы часто получают от ведьм; и фейри, и ведьмы приносят детей в жертву дьяволу; и те, и другие исполняют ритуальные танцы; круги на траве часто относят то к пляскам ведьм, то к танцам фейри. Далее аргументы становятся менее конкретными: королева фейри неотличима по виду от обычных смертных; в "Хрониках Холиншеда" сказано, что ведьмы в шекспировском "Макбете" тоже приравнивались к фейри. Мюррей в итоге приходит к выводу, что "если, как указывают многие авторитеты в этой области, на самом деле фейри – это аборигенное население этих (Британских. – *Д.Т.*) островов, то нет ничего удивительного, что их ритуалы и верования были заимствованы расой захватчиков. В таком случае я права, предполагая, что ведьмовские ритуалы – это пережитки древнего примитивного культа Великобритании" (*Murray* 1917: 228–258).

Эта статья получила высокую оценку у Шарлотты Бёрн, экс-президента Фольклорного общества. Она отмечала, что Мюррей продолжает идеи Якоба Гримма, который считал: средневековое ведьмовство происходит от языческих ритуалов тех, кто придерживался старой веры (*Burne* 1917: 453). Это был единственный письменный отклик на "Организации ведьм в Великобритании", но в том же номере журнала, где он напечатан, помещен и отчет о собрании Фольклорного общества 18 апреля 1917 г. На нем Мюррей зачитала рассмотренную выше статью, что привело к дискуссии, и "собрание закончилось выражением искренней благодарности мисс Мюррей за ее работу"[1]. В другом очерке указывается, что обсуждение статьи "привлекло большую аудиторию" (*Marett* 1918: 6). Тем не менее нужно помнить, что это было военное время, и в том же очерке ранее высказано сожаление, что на собрания стало приходить гораздо меньше людей (Ibid.: 5).

Через три года выходит книга Мюррей "Ведьмовской культ в Западной Европе". Эвгемеризм снова становится частью концепции исследовательницы, и традиционно считается (*Spence* 1982: 58; *Oates, Wood* 1998: 15; *Grydehøj* 2013: 110), что она заимствует сам подход у шотландского фольклориста Дэвида Мак-Ритчи (1851–1925).

Последний исходил из существования в фольклоре жителей Оркнейских и Шетландских островов таких персонажей, как *финны*, – низкорослых и смуглых людей, обладавших магическими способностями. Связав эти данные со сведениями конца XVII – начала XVIII в. о появлении неких людей на каяках близ Оркнейских островов, которых местные жители также называли *финнами*, а также уравняв их с мифологическими ирландскими *фианами*, Мак-Ритчи пришел к выводу, что вплоть до XVIII в. на Британских островах проживала некая аборигенная низкорослая раса, использовавшая каяки в качестве средства передвижения (*MacRitchie* 1890: 18). Важным материальным фактором, доказывающим существование этой расы, для Мак-Ритчи становятся брохи – круглые в плане каменные постройки железного века, характерные только для Шотландии. Он посещал раскопки брохов и привел в своей книге точные измерения некоторых из них и их зарисовки. Малый размер сооружений Мак-Ритчи объяснял именно низкорослостью их строителей, не принимая при этом во внимание, что многие из построек, которые он описывал, не являлись жилыми домами как таковыми, а были лишь кладовыми и амбарами. То, что в народной традиции подобные руины называются жилищами пиктов, позволило фольклористу использовать наименование *пикты* в качестве термина для обозначения сконструированной им расы. Он соотносит эти "жилища пиктов" и так наз. холмы фейри (Ibid.: 122). Развивая свою теорию, Мак-Ритчи находит в фольклоре народов Британских островов упоминания о неких низкорослых людях, тип хозяйства которых отличался от хозяйства основного населения. Однако чаще всего он интерпретировал данные так, чтобы они подтверждали его теорию. К примеру, поверья о

ведьмах, путешествующих в решете, он сопоставлял с информацией о каяках и их гребцах. Более того, Мак-Ритчи временами замалчивал часть сведений из источников, дабы обнародованные факты лучше вписывались в его концепцию, или цитировал авторитетных ученых, компилируя их рассуждения таким образом, чтобы они подтверждали его идеи. В конечном итоге Мак-Ритчи приходит к выводу, что пикты, саамы, финны и эскимосы являются потомками некой древней низкорослой расы с повышенным третичным волосяным покровом, чьи черты в большей степени в настоящее время сохранили айны (Ibid.: 157). Эта раса когда-то являлась аборигенным населением всего мира, и именно из-за нее появился феномен низшей мифологии. При этом следует указать, что викторианская фольклористическая парадигма, в рамках которой работал Мак-Ритчи и позже сама Мюррей, в исследованиях природы фейри опиралась практически исключительно на англо-шотландскую традицию и благодаря трудам Джона Риса – частично на валлийский материал.

Попытаемся проанализировать использование эвгемеристического метода в первой книге Мюррей, посвященной ведьмовству. Одной из первых отсылок к нему является упоминание распространенного стереотипа о ведьмах: то, что они летают на метлах. Эта идея легко объясняется тем, вскользь говорит Мюррей, что они жили в землянках (mound-dwellings) (*Murray* 1921: 8). Идея, правда, далее никак не развивается, но очевидно, что здесь подразумевается ассоциация холмов фейри с местами проживания аборигенного населения.

В следующий раз Мюррей возвращается к эвгемеристической теории, когда пробует дать определение народу, который когда-то исповедовал описываемую ей религию, т.е. тот самый ведьмовской культ: “Религия принадлежала расе, которая еще не достигла стадии земледелия”; “Раса или расы, которые распространяли этот культ, либо не оставались в каждой стране, куда приходили, либо же в большинстве стран их религия была уничтожена пришедшими завоевателями” (Ibid.: 9).

Далее Мюррей высказывает идею о том, что ведьмы и фейри – суть едино (Ibid.: 10), и пишет, что

> ...успешные завоеватели вытеснили их из более плодородных регионов страны, где они раньше обитали. Некоторые из них ушли на север, некоторые в горы, столь же негостеприимные; другие, однако, остались в пустошах и болотах, жили в землянках, выходили только по ночам и контактировали с расой завоевателей достаточно редко. Так как завоеватели всегда считают, что религия побежденных превосходит их собственную в части владения черной магией, *низкорослая* (курсив мой. – *Д.Т.*) раса получила репутацию колдунов и магов (Ibid.: 10).

Помимо этого, Мюррей несколько раз упоминает некое “рекрутирование” новых участников и их вступление в ковен (Ibid.: 11, 23).

На этом повествование об этой загадочной расе обрывается. Оно продолжается только в приложении к основному тексту книги, которое так и называется – “Фейри и ведьмы”.

> Низкорослая раса, которая когда-то населяла Европу, оставила не так уж много после себя, но сама осталась в неисчислимых рассказах о фейри и эльфах. Ничего, однако, не известно о религиозных верованиях и культах этого древнего народа, кроме того факта, что каждые семь лет они совершали человеческое жертвоприношение их богу. <...> то, что между ведьмами и фейри существует тесная связь, известно всем исследователям низшей мифологии. Я предполагаю, что культ фейри или примитивной расы еще существовал не менее, чем триста лет назад, и что люди, которые исповедовали его, были известны как ведьмы. Я уже указала, что многие из ведьмовских верований и практик совпадают с теми, которые прослеживаются у существующей низкорослой расы, то есть лопарей (the Lapps). Дьявол и ведьмы свободно входят в холмы фейри, о Дьяволе часто говорят, будто он принадлежит к фейри, и он

считается супругом королевы фейри (Queen of Elfhame); золото фейри, которое становится мусором, часто дает ведьмам Дьявол; имя Робин характерно именно для Дьявола, как для человека, так и для фамильяра. Другое имя для фейри – Робин Славный Малый (Robin Goodfellow) – это Пак, оно происходит от гэльского Бука (Bouca), которое в свою очередь происходит от славянского Бог (the Slavic Bog) (Ibid.: 192–193).

С.Я. Лурье, комментируя подобный любительский метод, однажды назвал его "вакханалией сравнительного языкознания" (*Лурье* 1943: 302).

Мюррей сознательно не хочет углубляться в вопрос о происхождении рассказов о фейри, и очевидным становится, что эта внешняя рамка про расу была ей добавлена уже позже, после того как основное исследование было завершено. Не только эта идея никак не прописана в основном тексте, но и многие места из текста открыто противоречат введенной теории. Например, в эпизоде о ведьмовских процессах в шотландском Норт-Берике, когда группе людей во главе с Агнес Сампсон, Барбарой Напьер и Джоном Фианом были предъявлены обвинения в покушении на Якова I Стюарта и его жену Анну. В 1589 г. Яков путешествует в Данию, чтобы встретиться со своей невестой, принцессой Анной. Вся обратная дорога была отмечена страшными штормами (она вдохновила короля на создание "Демонологии", 1597), и Педер Мунк, адмирал датского флота, винил во всем колдовство местных ведьм. Прибыв в Шотландию, Яков I устроил масштабный ведьмовской процесс, который затронул и его двоюродного брата Фрэнсиса Стюарта, графа Ботвелла. Мюррей полагает, что последний стоял во главе ковена и воплощал собой божество. Ее при этом нисколько не смущает, что при условии, что ведьмы равнозначны фейри, двоюродный брат короля должен был тоже принадлежать к той самой низкорослой расе, скрывавшейся в горах и болотах. Это, как минимум, требовало некого комментария.

Незнакомство Мюррей с книгой Мак-Ритчи выдает целый ряд моментов. Графа Ботвелла в итоге предает его секретарь, Джон Фиан, тоже участник ковена, и Мюррей могла бы провести любимую параллель фольклориста о том, что фианы – это финны, но она этого не делает. Легко себе представить отчаяние Мак-Ритчи, если он читал книгу Мюррей. Многие примеры тут отлично подходят для доказательства его теории, но никак не используются в этом ключе. Людей похищают в холмы фейри, но нигде не сказано, что это жилища низкорослой расы (хотя во введении намек на это неожиданно появляется и сразу исчезает) (*Murray* 1921: 27); дьявол описывается то как человек в зеленой одежде (Ibid.: 52) (Мак-Ритчи говорил, что это любимый цвет пиктов или фейри), то как "маленький человек в черной одежде" (Ibid.: 101), но никаких комментариев о том, что он принадлежит к низкорослой расе, нет; ведьмы используют орудия из кремня (Ibid.: 164), но не вызывают у автора ассоциации с людьми каменного века. Более того, упоминаются ведьмы, которые плавали в решете. Совершенно тот же пример приводил Мак-Ритчи, тут речь идет снова о процессе в Норт-Берике. Он отождествлял решето с каяком и доказывал, что истории о ведьмах в решете также относятся к воспоминаниям о низкорослом народе.

Итак, создается впечатление, что книгу Мак-Ритчи Мюррей не читала, а саамы, земляные жилища и некая низкорослая аборигенная раса – это те детали, которые могли быть почерпнуты ей не напрямую из его трудов, а у его критиков, выделявших именно эти моменты. Ведущие фольклористы конца XIX в. Эндрю Лэнг, Альфред Натт и Эдвин Сидни Хартланд, помимо работы с источниками и сомнительной этимологии, ругали Мак-Ритчи за то, что он объяснял универсальные фольклорные сюжеты привязкой к некоему народу, под которым понимал пиктов, саамов или финнов. При этом сам критикуемый неоднократно подчеркивал, что все вышеперечисленные народы являются лишь потомками древнего низкорослого населения Северной Европы.

С Хартландом, самым неистовым хулителем Мак-Ритчи, у Мюррей были очень близкие отношения: «Я хорошо его знала, так как останавливалась у Хартландов раз или два, и мне он нравился. Он был, как говорили в то время, “настоящий лапочка” (a perfect lamb)» (Ibid.: 97–98). Помимо этого, Мюррей переписывалась с фольклористом Сабином Баринг-Гоулдом, который в целом позитивно относился к эвгемеристическому методу и писал о нем еще до Мак-Ритчи (см.: *Oates, Wood* 1998: 80–81).

Однако если Мюррей знала только критику теории Мак-Ритчи, зачем она использовала эвгемеристический подход в своей работе? Разгадка кроется в том, что базисом для ее подхода служила не книга Мак-Ритчи, как принято считать, а книга Джорджа Лоуренса Гомма, одного из основателей Фольклорного общества и его президента с 1890 по 1894 г. В своих трудах Гомм указывал, что в древности существовала некая замкнутая каста людей, которая претендовала на обладание магическими силами. Изначально она пополняла свой состав естественным образом, но с истощением генофонда начала принимать к себе новых членов, проводя обряд инициации, характерный для ведьм, в качестве “узаконенной фикции усыновления” (*Gomme* 1892: 57). Гомм замечал, что “единственными людьми, занимающими земли современной европейской цивилизации, которые не преуспели в наделении своих потомков характерными чертами собственной расы, являются не-арии” (Ibid.: 57–58), и полагал, что предшественники индоевропейских народов были поглощены своими завоевателями. Таким образом, он считал, что заниматься ведьмовством и пополнять свои ряды не через кровные узы могли именно неиндоевропейцы.

Говоря о происхождении верований о других персонажах низшей мифологии, Гомм указывал: “Теория о том, что фейри являются представителями древней расы пигмеев, получила значительную поддержку фольклористов” (Ibid.: 63). Он даже отказывался перечислять все традиционные аргументы в ее пользу, “так как они приведены в известных и общедоступных работах” (Ibid.: 63). Важным моментом для Гомма была констатация факта, что идеи о волшебной природе аборигенного населения Британских островов зародились в умах индоевропейских завоевателей, а не самих аборигенов, как это было, по его мнению, в случае с ведьмами. Он полагал, ведьмовство как феномен появилось из-за того, что аборигены “не только верили в собственные демонические силы, но и пользовались любой возможностью, дабы распространить эту веру среди своих завоевателей” (Ibid.: 64). Подытоживал все вышесказанное Гомм следующим образом: “Ведьмовство объясняется как пережиток[2] аборигенных верований из аборигенных источников. Феномен фейри же объясняется как пережиток верований об аборигенах из арийских источников” (Ibid.: 63).

Мюррей пишет в автобиографии: она забыла, кто именно сказал ей, что «у ведьм очевидно была особая форма религии, “так как они танцевали вокруг черного козла”» (*Murray* 1963a: 104), но это вдохновило ее исследовать данную тему. Среди возможных кандидатур, повлиявших на формулирование основной теории Мюррей, Гомма называет Хаттон. Однако необходимо учитывать тот факт, что Гомм тяжело заболевает уже в 1914 г., перестает участвовать в академической жизни и два года спустя умирает, так что едва ли это был непосредственно он сам. Так как Мюррей не ставит ссылок ни на Мак-Ритчи, ни на Гомма, единственным выходом для поиска источника ее вдохновения остается анализ текста.

Судьба первой книги Мюррей схожа с судьбой первой книги Мак-Ритчи. Несмотря на несколько позитивных рецензий (*E.N.F.* 1922; *Murray* 1922; *Park* 1924)[3], работа Мюррей была так же раскритикована специалистом, который действительно знал источники, использованные для построения теории, объединявшей многочисленные языческие верования под видом целостного культа. В 1922 г. рецензию на книгу Мюррей написал медиевист Уильям Халлидей. В ней он обвинял Мюррей в том, что она использовала только источники без знакомства с историографией, при этом лишала их исторического контекста, а цитаты вырывала из них так, как ей

было нужно. Здесь стоит добавить следующий факт: из-за убежденности в том, что ведьмы хотели распространять свой культ, Мюррей считала, что признания на ведьмовских процессах были сделаны добровольно, а не обусловлены пытками. Биограф Мюррей, Шеппард высказывает интересную мысль, что она как египтолог привыкла иметь дело только с самими источниками, такими как иероглифические надписи на стенах в гробницах, куски папируса, и использовала эту обрывочную информацию, чтобы сделать выводы об историческом контексте, в котором эти источники были созданы. Во многих случаях никаких других данных для сравнения просто не было, а историография только начинала создаваться. Этот же метод Мюррей и применила для написания своих двух книг о ведьмах, не учтя иную научную традицию (*Sheppard* 2013: 172).

В рецензии Халлидея также прослеживается оценка эвгемеристической теории о фейри. Он пишет, что сам ее не придерживается, но и не критикует: “Гипотетическая низкорослая раса, к воспоминаниям о которой некоторые относят происхождение фейри (взгляд, который я лично не разделяю), кажется, играет какую-то роль во всем этом” (*Halliday* 1922: 225)[4]. В том же 1921 г. в журнале “Фольклор” выходит статья Кэнона Мак-Каллока “Смешение верований о фейри и ведьмах”, где автор пару раз саркастически проходится по Мюррей, не называя, однако, ее имени. И вот так он обозначает свою позицию относительно фейри: “Поверья о фейри сформированы из различных напластований – из веры в богов, в духов природы, в привидений, и поскольку речь идет о карликах, – из туманных воспоминаний о древних расах, вероятно, низкорослых” (*MacCulloch* 1921: 228). Можно отметить, что само использование Мюррей на этом этапе эвгемеристической теории не вызывало вопросов. Как она сама замечает, теория считалась “общеизвестной” для антропологии.

Эвгемеристический метод Мюррей изменяется ко второй книге. Моей рабочей гипотезой является то, что в промежутке между книгами, когда Мюррей, по ее словам, получила очень много критических писем, в т.ч. и анонимных, к ней обратился сам Мак-Ритчи. Он умер в 1925 г., но вплоть до самой смерти продолжал публиковать свои произведения, последняя брошюра вышла у него в 1924 г. Помимо этого, столкнувшись с критикой коллег из Фольклорного общества, Мюррей, вероятно, решила больше не играть по их правилам.

Ядро ее концепции осталось тем же, однако в парадигме исчезли внутренние противоречия, т.к. теперь она получает все признаки теории Мак-Ритчи. К примеру, Мюррей пишет, что фейри жили в лесах, на болотах и в пустошах, где они могли держать скот, а жилища их были построены из камня, прутьев и торфа и по форме напоминали улей или эскимосские иглу (*Murray* 1933: ch. 2, para. 14). Дома-улья (the Bee-hive Houses) – это определение, которое часто использовал Мак-Ритчи. Идею Мюррей можно сравнить со следующим его пассажем: «Давно была признана схожесть этого типа жилища с “хижиной-ульем” Гебридских островов и Западной Ирландии, а также жилищем современных эскимосов» (*MacRitchie* 1890: 62).

Некоторые части теоретического ядра восходят еще к рассуждениям Джона Фрэнсиса Кэмпбелла, выдающегося шотландского фольклориста, чьи книги вместе с трудами сэра Вальтера Скотта вдохновили Мак-Ритчи на создание своей концепции. Мюррей пишет буквально следующее: “Для них (фейри. – *Д.Т.*) этот новый металл (железо. – *Д.Т.*) был частью вооружения их заклятых врагов, и они страшились его” (*Murray* 1933: ch. 2, para. 21). Кэмпбелл замечал, что металлу в народной традиции приписываются магические свойства, особенно эффективно он действует против нечистой силы. Рассуждая, кем могли быть те силы зла, что боялись орудий из металла, Кэмпбелл выражает свое мнение в форме риторического вопроса: “Не является ли это всего лишь туманным воспоминанием о войне между народом, который уже обладал оружием из железа, и расой, у которой его не было? Расой, следы существования которой находят по всей Европе?” (*Campbell* 1860: lxxvi).

Нужно отметить, что Мюррей не только заимствует концепцию Мак-Ритчи, но также расширяет ее. Использование зеленого цвета в одежде, который носили фейри, она объясняет тем, что изначально они были охотниками и в ней было удобно подстерегать добычу; когда на самих фейри началась охота, зеленый помогал им скрываться в лесу или таиться в болоте (*Murray* 1933: ch. 2, para. 35).

Для подтверждения положения о низком росте аборигенов Британии Мюррей обращается к археологическим свидетельствам. Без указания источника она ссылается на некие находки в "неолитических курганах" и утверждает, что люди, которые "тогда населяли Великобританию, были низкорослыми, рост мужчин составлял 5 футов 5 дюймов[5], у женщин рост был еще меньше" (Ibid.: ch. 2, para. 18). Они были долихокефальны и, как пишет Мюррей, вероятно, смуглы, отсюда и название одного из персонажей шотландской мифологии – брауни. Мак-Ритчи, в свою очередь, использует образ брауни для иллюстрации идеи, что у аборигенной низкорослой расы были повышенный третичный покров (*MacRitchie* 1890: 157). Если принять во внимание эти внезапные данные о 5 футах 5 дюймах, можно попытаться проследить их источник. Мюррей, по всей видимости, руководствовалась сведениями Джона Турнама, опубликованными еще в 1865 г. В 1863 г. он проводил раскопки в Уилтшире, д. Тилсхэд. В одном из местных курганов Турнам обнаружил останки со следами черепных травм и счел их людьми, принесенными в жертву на погребальном пиру некого гэльского вождя (*Thurnam* 1865: 27–28). Рост он высчитал приблизительно, т.к. найденные останки были очень фрагментарными. Нужно отметить, что этими данными Турнама пользовалось значительное число авторов в 10-х годах XX в.

Мюррей полагает, что фейри, т.е. аборигенное низкорослое население, были скотоводами. Их исчезновение она связывает с явлением огораживания. Она использует выражение "овцы съели людей" из "Утопии" Томаса Мора и меняет его на "овцы съели фейри", указывая, что из-за различия в системе выпасания овец и крупного рогатого скота (овцы подъедают траву почти до корней) фейри стало некуда выпускать своих животных. Мюррей говорит, что "фраза Мора была написана в 1515 году"[6], и, отталкиваясь от этой даты, замечает: ко времени Шекспира уже прошло два поколения, и фейри уже окончательно исчезли и остались только в легендах (*Murray* 1933: ch. 2, para. 23). Это очень сильно напоминает систему расчета Мак-Ритчи. Ссылаясь на работы Карла Блинда, он писал о его информантке – некой даме с Шетландских островов, которая утверждала, что происходит в пятом поколении от *финнов* (мифологических персонажей Шетландских и Оркнейских островов, с которыми Мак-Ритчи связывал свою аборигенную расу). Сделав несложные вычисления, фольклорист заключает, что прародитель этого рода *финнов* должен был жить в середине XVIII столетия (*MacRitchie* 1890: 5).

Проигнорировав этот факт в первой книге, Мюррей наконец-то замечает, что кремниевыми дротиками или наконечниками, которые традиционно связывались с фейри, могла пользоваться та самая раса бронзового века (*Murray* 1933: ch. 2, para. 20). Вместе с тем она решает еще больше рационализировать данную идею и высказывает предположение, что сами дротики были отравленными. Это объясняет, почему жертв ведьм и фейри ждала неминуемая смерть (Ibid.: ch. 2, para. 40).

Подытоживает все вышесказанное Мюррей следующим образом: "Если моя теория верна, то в средневековых рассказах о фейри содержится живая традиция населения неолитического и бронзового века, которое проживало в Западной Европе. <...> последний достоверный источник о фейри Шотландии относится к концу XVII века, однако в Англии они исчезли задолго до этого" (Ibid.: ch. 2, para. 45).

Вторая книга Мюррей подарила эвгемеристическому методу второе дыхание и возобновила дискуссию о его применении, затихшую со времен реакции на работы Мак-Ритчи в самом начале XX в. Не претендуя на полноту обзора, рассмотрим мнение тех исследователей, которые обладали значительным влиянием в современной им науке.

В 1932 г. в журнале “Фольклор” выходит статья Мак-Каллока с красноречивым названием “Были ли фейри древней человеческой расой?” (Were Fairies an Earlier Race of Men?). В ней прослеживается первая попытка выявить историю применения эвгемеристического метода в британской фольклористике. Мак-Каллок, подобно викторианским фольклористам, критикует Мак-Ритчи за лингвистические построения, за идею о том, что саамы, финны и айны все еще являются представителями расы фейри, и за отождествление погребальных насыпей с земляными жилищами. Тем не менее Мак-Каллок в своей статье, стоя на позициях тайлоровской школы, приводит доказательства и эвгемеристического толкования происхождения поверий о фейри, перечисляя аргументы из трудов современных ему африканистов, которые писали о пигмеях. Вероятно, имея в виду находки, сделанные Юлиусом Колльманном в 1893 г.[7], он делает вывод, что “в неолитическое время в Европе группы пигмеев, похоже, проживали бок о бок с более высокими народами, как свидетельствуют останки из погребений” (*MacCulloch* 1932: 369).

В 1946 г. шотландский фольклорист Льюис Спенс пишет монографию об истоках поверий о фейри и выделяет в качестве самостоятельного эвгемеристический подход. Спенс перечисляет его сторонников и противников, а затем останавливается на подробном разборе взглядов Мак-Ритчи. Совершенно справедливо Спенс указывает, что “критика, которую получила его (Мак-Ритчи. – *Д.Т.*) теория от некоторых оппонентов... была слишком суровой и недоброжелательной, особенно ввиду того, что позже все те же цензоры приняли его идеи в качестве объяснения по крайней мере части проблемы происхождения фейри” (*Spence* 1982: 57–58). После этого Спенс обращается к анализу “Бога ведьм” (1931). Пересказывая концепцию Мюррей, он подвергает ее критике:

> Она приводит многочисленные примеры того, что фейри были обычного человеческого роста, но страницей позже она пишет, что фейри были ниже обычного человека. Проще говоря, ее метод не учитывает тот важный факт, что различия в росте фейри связаны с существованием нескольких четко обозначенных пластов в поверьях об этих персонажах, которые появились в совершенно разные периоды и сохранились как в народных верованиях, так и в литературе в уже более позднее время (Ibid.: 58).

В процессе Спенс размышляет, какие доказательства он мог бы привести в пользу эвгемеристической теории. Он вспоминает легенду Мабиногиона о коранианах (Coranians) и, ссылаясь на идеи валийского фольклориста Риса, полагает, что это название происходит от слова “кор” (Cor), которое означает “карлик”. Помимо этого, Спенс пишет о приливном о-ве Лукрубан (Luchruban), что к северу от о-ва Льюис (Внешние Гебриды), переводит его название как “место пигмеев” и сообщает, что коллекция миниатюрных костей, найденных там, на самом деле оказалась останками быков, овец и морских птиц. Он замечает, что сам остров похож на холм фейри, а это могло послужить возникновению устной традиции о пигмеях, проживавших там, т.к. все подобные народные традиции Британии “могут быть сведены к схожим источникам происхождения” (Ibid.: 120–121). Сам Спенс склоняется к мнению, что эвгемеристическое объяснение может рассматриваться только как один из компонентов появления поверий о фейри (Ibid.: 130).

В 1950-е годы наблюдается своеобразное разделение двух традиций. Например, известная английская фольклористка Кэтрин Бриггс в письме, опубликованном в журнале “Фольклор” в 1956 г., противопоставляет теории Мак-Ритчи и Мюррей, указывая, что предположение последней о происхождении мотива о жене-фейри кажется ей более обоснованным: “Гораздо вероятнее, что жены-фейри представляют собой не примитивную расу как таковую, а жриц сохранившегося примитивного культа” (*Sargent et al.* 1956: 53). В следующем, 1957 г., она раскрывает свою точку

зрения в статье об английских фейри, где разделяет подходы Мак-Ритчи и Мюррей в качестве объяснений происхождения фейри. Бриггс пишет, что критика концепции Мак-Ритчи основывается прежде всего на отсутствии останков низкорослых народов на Британских островах, нехватке доказательств, что сами пикты были маленького роста, а также на том факте, что даже у пигмеев есть легенды о низкорослых духах. Фольклористка указывает, что, если отринуть гипотезу о небольшом росте, сама аргументация теории становится гораздо более весомой. Тем не менее сама она предпочитает тот подход, который приписывает Мюррей: "Более убедительным представляется сохранение примитивных культов, чем самих примитивных народов. В этом случае и вызванный дух, и жрец, вызывающий его, могут расцениваться как фейри" (*Briggs* 1957: 286). Далее она находит подтверждения этому подходу у Томаса Мэлори и в предании о женитьбе Эдрика Дикого.

В том же 1957 г. выходит книга Кристины Хол "Зеркало ведьмовства". В главе, посвященной фейри и духам мертвых, она перечисляет различные признаки фейри, которые роднят их с людьми, включая сословное деление, основные занятия и жилища, и завершает данный обзор следующим заключением: "Все это хорошо соотносится с народной традицией и в некоторой степени подтверждает современную теорию о том, что фейри на самом деле были представителями докельтской расы, живущими в забвении в дикой местности Британии и Европы" (*Hole* 1957: 75). Хол ставит ссылку на две книги Мюррей, рассмотренные нами выше, указывая, что с полным описанием этой теории можно ознакомиться там. Сама Хол, скорее, склонна считать эвгемеристическое объяснение одним из компонентов общей трактовки феномена фейри:

> Однако сложно всю веру в фейри объяснить с помощью лишь одной теории, так как эта вера, равно как и духи, на существовании которых она зиждется, всегда изменчивые, туманные и чрезвычайно пестрые. Как представляется, эта вера произошла от древних верований в духов природы, привидений и полузабытых языческих божеств, а также от сумбурных традиций исчезнувших неолитических народов и их образа жизни (Ibid.: 75).

С одной стороны, можно увидеть здесь традиционное многокомпонентное толкование, идущее еще от Тайлора, с другой – у Хол не вызывает вопросов тот факт, что некая докельтская раса, существовавшая наравне с основным населением, или некие исчезнувшие неолитические народы с отличным образом жизни могут рассматриваться как причины появления поверий о фейри.

В 1963 г., спустя более 40 лет, вышло переиздание "Ведьмовского культа в Западной Европе". В предисловии, написанном в весьма позитивном ключе, сэр Стивен Рансиман пишет, что еще "Вальтеру Скотту... было хорошо известно, что ведьмы и фейри, особенно в Западной Европе представляли собой примитивные расы, которые были поглощены более поздними завоевателями" (*Murray* 1963b: 4), и далее хвалит Мюррей за непревзойденную подборку источников для доказательства этого постулата, включая отсутствие англо-саксонских имен у ведьм.

Тогда же, в 1960-е годы, Стокинг формулирует свою знаменитую концепцию о презентизме и историзме как методах изучения историографии. Первый из них, презентизм, – это познание прошлого ради настоящего. Данный подход позволяет изучать более ранние теории ради выявления ценности для современных исследований. Второй же метод, историцизм, являет собой познание прошлого ради самого прошлого. Он хорошо работает на примере анализа оценки значения эвгемеристической концепции в британской фольклористике первой половины XX в. Сейчас эта концепция рассматривается в историографии как своего рода курьез, одна из "неправильных" теорий викторианской науки, которая исчезла после того, как была раскритикована фольклористами тайлоровской школы.

В данной статье мы попытались показать, что не только обсуждение эвгемеристической теории не завершилось на этом этапе, но и сам эвгемеризм продолжал рассматриваться как вполне рабочий метод вплоть до конца 50-х годов XX в. Его существование увеличилось во многом благодаря популярности книг Мюррей, которая использовала эвгемеристический подход и даже применила похожую рационализаторскую модель к ведьмам; эта модель получила определенную поддержку в британской фольклористике. Вероятно, Мюррей руководил тот же позыв, что и Мак-Ритчи, – возможность объяснить множество иррациональных фактов некой псевдорациональной теорией. В случае Мюррей актуальность такого объяснения еще и была обусловлена необходимостью выработки действующей теоретической модели относительно феномена ведьм и охоты на них. Эта же исследовательница заполняет своеобразную лакуну в историографии – о религиозных верованиях фейри до нее не упоминал ни один из фольклористов, разрабатывавших эвгемеристическую модель толкования природы данных персонажей англо-шотландской мифологии.

После 1950-х годов использование эвгемеристической теории в британской фольклористике практически прекращается, однако сохраняется в самой неожиданной сфере – в неоязыческой религии викка. Джеральд Гарднер поместил эвгемеристическую теорию о низкорослой аборигенной расе как прообразе фейри в книгу “Ведьмовство сегодня” (1954), заложившую основы викки как религии. Гарднер наполнил свою работу материалом о ведьмах, который он вместе с теоретической рамкой почерпнул у Мюррей. Они познакомились, когда оба были членами Фольклорного общества (*Simpson* 1994: 94). Благодаря труду Гарднера информация об этой викторианской теории распространилась среди различных течений викки и разделяется некоторыми викканами даже в наши дни (см., напр.: *Buckland* 2005: 137–139).

Примечания

[1] См.: Minutes of Meetings // Folk-Lore. 1917. Vol. 28. P. 113–114.

[2] Разделяя идею Эдварда Тайлора о пережитках, Гомм полагал, что в фольклоре содержатся “пережитки обычаев, верований и ритуалов” (*Gomme* 1908: 340).

[3] В последней рецензии автор положительно высказывается в пользу сопоставления ведьм и фейри как аборигенной расы, в остальных эта идея не упоминалась.

[4] Интересно, что остальные негативные рецензии эвгемеристическую теорию не затрагивали (см., напр.: *Burr* 1922; *Loeb* 1922).

[5] Около 160 см.

[6] “Утопия” Мора была издана годом позже, в 1516 г.

[7] В 1893 г. швейцарский профессор Колльманн нашел близ г. Шаффхаузена некое захоронение, содержащее, как он полагал, останки европейских пигмеев. Эта находка стала сенсацией и положила начало поискам доказательств существования низкорослого аборигенного населения по всей Европе. Сейчас находка Колльманна расценивается как аномалия роста у некоторых взрослых индивидов, останки которых были обнаружены в Шаффхаузене (см.: *Gruber et al.* 2012: 559).

Научная литература

Лурье С.Я. Ньютон – историк древности // Исаак Ньютон 1643/1727. Сборник статей к трехсотлетию со дня рождения / Под ред. С.И. Вавилова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1943. С. 271–311.

Adler M. Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America Today. Boston: Penguin Books, 1986.

Briggs K.M. The English Fairies // Folklore. 1957. Vol. 68. P. 270–287.

Buckland R. The Spirit Book: The Encyclopedia of Clairvoyance, Channeling, and Spirit Communication. Detroit: Visible Ink Press, 2005.

Burne C.S. Witchcraft in Great Britain // Folk-Lore. 1917. Vol. 28. P. 453.
Burr G.L. Review of: Murray M.A. The Witch-Cult in Western Europe: A Study in Anthropology. Oxford, 1921 // The American Historical Review. 1922. Vol. 27. No. 4. P. 780–783.
Campbell J.F. Popular Tales of the West Highlands. Vol. I. Edinburgh: Edmonston and Douglas, 1860.
E.N.F. Review of: Murray M.A. The Witch-Cult in Western Europe: A Study in Anthropology. Oxford, 1921; Murray M.A. Two Trials for Witchcraft. 1922; Winstanley L. Macbeth, King Lear and Contemporary History. Cambridge, 1922 // Man. 1922. Vol. 22. August. P. 127–128.
Gomme G.L. Ethnology in Folklore. N.Y.: D. Appleton & Co., 1892.
Gomme G.L. Folklore as an Historical Science. L.: Methuen & Co., 1908.
Gruber P., Böni T., Rühli F.J. History of Paleopathology in Switzerland // The Global History of Paleopathology: Pioneers and Prospects / Ed. J. Buikstra, C. Roberts. N.Y.: Oxford University Press, 2012. P. 559–568.
Grydehøj A. Ethnicity and the Origins of Local Identity in Shetland, UK. Part II: Picts, Vikings, Fairies, Finns, and Aryans // Journal of Marine and Island Cultures. 2013. Vol. 2. Iss. 2. December. P. 107–114.
Halliday W.R. Review of: Murray M.A. The Witch-Cult in Western Europe: A Study in Anthropology. Oxford, 1921 // Folk-Lore. 1922. Vol. 33. P. 224–230.
Hole C. A Mirror of Witchcraft. L.: Chatto & Windus, 1957.
Hutton R. The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft. Oxford: Oxford University Press, 2019.
Loeb E.M. Review of: Murray M.A. The Witch-Cult in Western Europe: A Study in Anthropology. Oxford, 1921 // American Anthropologist. New Series. 1922. Vol. 24. No. 4. P. 476–478.
MacCulloch C.J.A. The Mingling of Fairy and Witch Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century Scotland // Folk-Lore. 1921. Vol. 32. P. 227–244.
MacCulloch C.J.A. Were Fairies an Earlier Race of Men? // Folk-Lore. 1932. Vol. 43. P. 362–375.
MacRitchie D. The Testimony of Tradition. L.: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1890.
Marett R.R. Fortieth Annual Report of the Council // Folk-Lore. 1918. Vol. 29. P. 5–11.
Murray M.A. Organisations of Witches in Great Britain // Folk-Lore. 1917. Vol. 28. P. 228–258.
Murray M.A. The Witch-Cult in Western Europe: A Study in Anthropology. Oxford: Clarendon Press, 1921.
Murray M.A. The God of the Witches. Kindle ed. L.: Sampson Low, Marsten & Co., 1933 [ориг. изд. – 1931].
Murray M.A. My First Hundred Years. L.: William Kimber & Co., 1963a.
Murray M.A. Witch-Cult in Western Europe. Oxford: Oxford University Press, 1963b.
Murray R.H. Review of: Murray M.A. The Witch-Cult in Western Europe: A Study in Anthropology. Oxford, 1921 // The English Historical Review. 1922. Vol. 37. P. 276–277.
Oates C., Wood J. A Coven of Scholars: Margaret Murray and her Working Methods. Archive Series 1. L.: The Folklore Society, 1998.
Park R.E. Review of: Murray M.A. The Witch-Cult in Western Europe. Oxford, 1921 // American Journal of Sociology. 1924. Vol. 30. No. 2. September. P. 231–232.
Sargent F. et al. Correspondence // Folklore. 1956. Vol. 67. P. 51–54.
Sheppard K.L. The Life of Margaret Alice Murray. Plymouth: Lexington Books, 2013.
Simpson J. Margaret Murray: Who Believed Her, and Why? // Folklore. 1994. Vol. 105. P. 89–96.
Spence L. British Fairy Origins. L.: Aquarian Press, 1982 [1946].
Thurnam J. On the Two Principal Forms of Ancient British and Gaulish Skulls: In Two Parts, with Tables of Measurements. L.: T. Richards, 1865.

Research Article

Trynkina, D.A. Margaret Murray and the Euhemeristic Theory in British Folklore in the First Half of the 20th Century [Margaret Miurrei i evgemeristicheskaia teoriia v britanskoi fol'kloristike pervoi poloviny XX v.]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 2, pp. 111–124. https://doi.org/10.31857/S086954150014810-1 ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Daria Trynkina | https://orcid.org/0000-0001-6432-204X | uwwalo@iea.ras.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119334, Russia)

Keywords

Margaret Murray, Euhemerism, witches, fairies, history of folklore, British folklore, David MacRitchie, wicca, presentism, historicism, George Stocking

Abstract

Drawing on George W. Stocking's ideas of presentism and historicism as distinct methods in the historiography of the behavioral sciences, I attempt to pose a question of whether the use of the euhemeristic method was indeed limited to the Victorian era as it is commonly held in today's scholarship. I examine the key works on witchcraft by the famous British Egyptologist and archaeologist Margaret Murray, including *The Witch-Cult in Western Europe* and *The God of the Witches*, as well as various critical reactions to them published in the journal *Folk-Lore* and elsewhere, to argue that debates over the euhemeristic theory in fact did not stop with the end of the Victorian era; on the contrary, euhemerism continued to be discussed and was considered as a working approach up to the 1950s.

References

Adler, M. 1986. *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America Today*. Boston: Penguin Books.

Briggs, K.M. 1957. The English Fairies. *Folklore* 68: 270–287.

Buckland, R. 2005. *The Spirit Book: The Encyclopedia of Clairvoyance, Channeling, and Spirit Communication*. Detroit: Visible Ink Press.

Burne, C.S. 1917. Witchcraft in Great Britain. *Folk-Lore* 28: 453.

Burr, G.L. 1922. Review of *The Witch-Cult in Western Europe: A Study in Anthropology*, by M.A. Murray. *The American Historical Review* 27 (4): 780–783.

Campbell, J.F. 1860. *Popular Tales of the West Highlands*. Vol. I. Edinburgh: Edmonston and Douglas.

E.N.F. 1922. Review of *The Witch-Cult in Western Europe: A Study in Anthropology*, by M.A. Murray; *Two Trials for Witchcraft*, by M.A. Murray; *Macbeth, King Lear and Contemporary History*, by L. Winstanley. *Man* 22: 127–128.

Gomme, G.L. 1892. *Ethnology in Folklore*. New York: D. Appleton & Co.

Gomme, G.L. 1908. *Folklore as an Historical Science*. London: Methuen & Co.

Gruber, P., T. Böni, and F.J. Rühli. 2012. History of Paleopathology in Switzerland. In *The Global History of Paleopathology: Pioneers and Prospects*, edited by J. Buikstra and C. Roberts, 559–568. New York: Oxford University Press.

Grydehøj, A. 2013. Ethnicity and the Origins of Local Identity in Shetland, UK. Part II: Picts, Vikings, Fairies, Finns, and Aryans. *Journal of Marine and Island Cultures* 2 (2), December: 107–114.

Halliday, W.R. 1922. Review of *The Witch-Cult in Western Europe: A Study in Anthropology*, by M.A. Murray. *Folk-Lore* 33: 224–230.

Hole, C. 1957. *A Mirror of Witchcraft*. London: Chatto & Windus.

Hutton, R. 2019. *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*. Oxford: Oxford University Press.

Loeb, E.M. 1922. Review of *The Witch-Cult in Western Europe: A Study in Anthropology*, by M.A. Murray. *American Anthropologist. New Series* 24 (4): 476–478.

Lurie, S.Ya. 1943. N'iuton – istorik drevnosti [Newton, a Historian of Antiquity]. In *Isaak N'iuton 1643/1727. Sbornik statei k trekhsotletiiu so dnia rozhdeniia* [Isaac Newton 1643/1727. Collection of Articles for the Tercentenary of the Birth], edited by S.I. Vavilov, 271–311. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR.

MacCulloch, C.J.A. 1921. The Mingling of Fairy and Witch Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century Scotland. *Folk-Lore* 32: 227–244.

MacCulloch, C.J.A. 1932. Were Fairies an Earlier Race of Men? *Folk-Lore* 43: 362–375.

MacRitchie, D. 1890. *The Testimony of Tradition*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

Marett, R.R. 1918. Fortieth Annual Report of the Council. *Folk-Lore* 29: 5–11.

Murray, M.A. 1917. Organisations of Witches in Great Britain. *Folk-Lore* 28: 228–258.

Murray, M.A. 1921. *The Witch-Cult in Western Europe: A Study in Anthropology*. Oxford: Clarendon Press.

Murray, M.A. 1933. *The God of the Witches*. Kindle ed. London: Sampson Low, Marsten & Co.

Murray, M.A. 1963. *My First Hundred Years*. London: William Kimber & Co.

Murray, M.A. 1963. *Witch-Cult in Western Europe*. Oxford: Oxford University Press.

Murray, R.H. 1922. Review of *The Witch-Cult in Western Europe: A Study in Anthropology*, by M.A. Murray. *The English Historical Review* 37: 276–277.
Oates, C., and J. Wood. 1998. *A Coven of Scholars: Margaret Murray and her Working Methods*. London: The Folklore Society.
Park, R.E. 1924. Review of *The Witch-Cult in Western Europe*, by M.A. Murray. *American Journal of Sociology* 30 (2): 231–232.
Sargent, F., et al. 1956. Correspondence. *Folklore* 67: 51–54.
Sheppard, K.L. 2013. *The Life of Margaret Alice Murray*. Plymouth: Lexington Books.
Simpson, J. 1994. Margaret Murray: Who Believed Her, and Why? *Folklore* 105: 89–96.
Spence, L. 1982. *British Fairy Origins*. London: Aquarian Press.
Thurnam, J. 1865. *On the Two Principal Forms of Ancient British and Gaulish Skulls: In Two Parts, with Tables of Measurements*. London: T. Richards.

ЭТНОГРАФИЯ НАРОДНЫХ ВЕРОВАНИЙ

© Ч.К. Ламажаа

ТУВИНСКИЕ ОБРЯДЫ *ДАГЫЛГА* В XXI в.

Ключевые слова: Тува, тувинцы, календарный обряд, дагылга, родовая группа, родовая обрядность, культ природы

В статье анализируются особенности совершения обряда *дагылга* и его значение для тувинцев в настоящее время; также проводится сравнение современных форм этого обряда с формами, зафиксированными этнографами в конце XIX – начале XX в. Представлено описание одного из видов обряда *дагылга – турлаг дагылгазы*, проведенного родственной группой тувинцев южного района Тувы в 2019 г.; приведены сведения о подобных обрядах других групп, полученные в ходе авторского опроса в 2020 г. Рассмотрен вопрос терминологического смешения в этнографической литературе, связанного с бытованием двух названий обряда: *дагылг*а (отглагольного существительного) и *дагыыры* (глагольной формы). Выявлено, что *дагылга* является календарным (сезонным) обрядом, который может сопровождаться элементами праздника. Проанализирован состав участников современных обрядов. Силой, побуждающей современных тувинцев поддерживать движение за проведение *дагылга*, названо намерение возродить издавна известный людям культурный опыт взаимодействия с природой. Анализ форм, которые принял обряд в настоящее время, позволяет говорить не столько о восстановлении традиционной обрядности, сколько о новых версиях ее конструирования.

В современной социокультурной жизни Тувы наиболее известны следующие календарные праздники и обряды, проводимые тувинцами: Новый год по лунному календарю (*Шагаа*) и обряды освящения местности, объектов природы (*дагылга*). При этом праздник Шагаа, считающийся национальным (О национальном празднике 2013), объявляется выходным днем в регионе и отмечается широко, с размахом, а ученые местных научных центров (историки, культурологи, этнографы) в предпраздничную пору дают населению и культурным учреждениям разъяснения и рекомендации о том, как правильно готовиться к нему и как отмечать.

Чимиза Кудер-ооловна Ламажаа | https://orcid.org/0000-0003-1813-3605 | lamazhaa@tuva.asia | д. филос. н., ведущий научный сотрудник отдела археологии, этнологии и антропологии | Калмыцкий научный центр РАН (ул. им. И.К. Илишкина 8, Элиста, 358000, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Государственное задание Министерства науки и высшего образования Российской Федерации [номер госрегистрации № АААА-А19-119011490038-5]

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | http://journal.iea.ras.ru

Обряд *дагылга* не имеет столь значительной информационной поддержки, поскольку бывает разных масштабов, направлен на разные природные объекты, не имеет одной общей даты. Проведение его различается у тувинцев в зависимости от района Тувы, а также в соответствии с правилами, принятыми у субэтнических групп тувинцев зарубежья – в Монголии и Китае. Несмотря на его распространенность, информация о местах и времени проведения *дагылга* нередко имеет ограниченный, почти закрытый характер, передается только между членами определенных групп тувинцев, связанных прежде всего родственными узами. Это обусловило некоторые пробелы в его изучении, несмотря на то, что в целом культу природы у тувинцев, который рассматривается как локальный вариант общего традиционного культа природы народов Южной Сибири и Центральной Азии, посвящено много исследований (*Потапов* 1946; *Гемуев* 1988, 1989; *Алексеев* 1992; *Нанзатов и др.* 2008 и мн. др.; см. также: *Айыжы, Базырчап* 2014).

Цель статьи – анализ особенностей проведения обряда *дагылга* и его значения для современных тувинцев; также проводится сравнение современных форм этого обряда с формами, зафиксированными этнографами в конце XIX – начале XX в. Для достижения цели я последовательно решу несколько задач: представлю описание одного из видов обряда *дагылга – турлаг дагылгазы,* совершенного родственной группой тувинцев южного района Тувы в 2019 г., в котором я принимала непосредственное участие. Детали описания, начиная с названия обряда, сопоставлю с данными о традиционной обрядности тувинцев, которые присутствуют в научной литературе, и сформулирую обобщения о месте обрядов в жизни тувинцев сегодня, рассматривая этот пример в связи с обсуждающимися в современной антропологии вопросами возрождения религиозности. Разумеется, примера одного обряда недостаточно, и поэтому для расширения источниковой базы я также привлекаю информацию из научной литературы последних десяти лет и из сообщений, которые были получены мною в феврале 2020 г. от семи моих коллег-тувинцев. Все они имеют ученые степени и являются сотрудниками Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва, преподавателями Тувинского государственного университета. Сами они живут в г. Кызыле, но их родственники проживают в разных районах Тувы и регулярно проводят подобные обряды. Мои коллеги также принимают в них деятельное участие.

Турлаг дагылгазы 2019 г. Участники описываемого мною *турлаг дагылгазы* (*дагылга* родовой стоянки) называют себя потомками рода Мумбалдай из племени *чооду* рода *кезек тожу* Тес-Хемского р-на Тувы.

Жители мест кочевий тувинцев, расположенных около села У-Шынаа (старое название – Устуу-Шынаа, т.е. Верхние равнины) на южном склоне хребта Танну-Оола Тес-Хемского р-на Тувы, начали собираться на освящение родовых мест с 1990-х годов. В 2000-е годы *чыыштар* (сборы) стали регулярными. *Чыыштар* проходят в разных форматах и включают обрядность разных родовых групп, имеющих при этом связи между собой. Поэтому состав и количество участников сборов варьируются. Например, в 2007 г. состоялся большой сбор в местности Оваа Хайыр по инициативе А.С. Санчата, который был назван сбором *тос каралар* (девяти черных) – ветви группы *тос тогус* (девяти племен *тогус*[1]). Затем *чыыштар* отдельно начали проводить и малые родственные группы, участников которых объединяет общий, не столь отдаленный предок, чаще всего по женской линии (бабушка, прабабушка).

В 2016 г. был проведен первый обряд отдельной родственной группы детей и близких родственников Саарбай Момбужаевны Мумбалдай, старшей дочери Момбужая Данзырын оглу Мумбалдая. Она всю жизнь работала чабаном и кочевала с семьей в этих местах, умерла в 2000 г. в возрасте 68 лет. Так, потомки Мумбалдая,

которых связывает родство прежде всего с его старшей дочерью, стали собираться каждое лето в родовых местах около села У-Шынаа. Инициатором всех этих *чыышмар* выступает местный шаман Эргек хам (Вячеслав Монгеевич Оюн). Он приходится одним из сыновей С.М. Мумбалдай; уже в молодости он обладал определенными способностями (гадать, предвидеть, лечить народными способами и молитвами), но в советское время не мог их развивать и применять. В 1990-е годы он прошел обучение и посвящение у действующих шаманов, в частности у родственницы по линии своего отца – известной в Туве шаманки Ай-Чурек (Ай-Чурек Шиижековны Оюн; см.: *Харитонова* 2006: 148). С тех пор он практикует как шаман в Тем-Хемском районе, а также в г. Кызыле, столице Тувы.

В проведении сбора важно участие старейшины, который (или которая) может сам созывать его, а может быть просто приглашенным. В последнем случае собрание, призванное укреплять родственные связи, определяло, кто из присутствующих самый старший: этот человек ассоциировался с предками (*Кужугет* 2006: 82) и олицетворял связь с ними. Старейшиной сбора 2019 г. стала младшая дочь М.Д. Мумбалдая – 74-летняя Анна Момбужаевна (фамилия по мужу Ламажаа, происходит из племени *чооду* соседнего района – Эрзинского); соответственно, она также приходится младшей сестрой С.М. Мумбалдай. В этом году у нее была специальная миссия – подготовить родословную и рассказать всем о том, кем были их предки и какие кровнородственные связи между собой имеют участники обряда. На предыдущем *дагылга* в 2017 г. А.М. Ламажаа увидела, что многочисленные потомки часто не совсем понимали, кто кому и кем приходится. Определенную путаницу также добавляет то обстоятельство, что некоторые были усыновленными детьми (у тувинцев, у монголов и у других народов была распространена практика *уруг азыраары* [воспитание детей], когда детей из многодетных семей могли отдавать бездетным родственникам на воспитание; см.: *Сундуй* 2009: 90). Даже организатор сборов шаман Эргек хам, как обнаружила его родная тетя А.М. Ламажаа, из-за этого не мог вспомнить и правильно указать эти связи. Необходимо было помочь родственникам “найти свои корни”. Поэтому она заранее при помощи своих племянниц составила большой рисунок генеалогического древа, начало которого восходит к ее родителям – отцу М.Д. Мумбалдаю и матери Багай-Уруг Дулба уруу Чооду (из того же племени *чооду* рода *чооду солагай*). В родословной также упоминаются родители Момбужая, жившие в конце XIX в. на территории У-Шынаа, имен которых не сохранилось. Были прочерчены родственные связи между потомками Момбужая и Багай-Уруг – от их восьми детей, из которых в живых осталась одна дочь. Всего древо насчитывает более 200 человек.

Учитывая тот факт, что сейчас даже сами дети и внуки С.М. Мумбалдай, а также другие родственники проживают в самых разных местах в Туве и за ее пределами (с. У-Шынаа, с. Самагалтай, г. Кызыл, другие районы Тувы и другие города России, в т.ч. г. Москва, куда много лет назад переехала семья А.М. Ламажаа), особо следует сказать о роли современных коммуникаций в проведении обрядности. Мобильная связь и Интернет значительно упростили не просто общее информирование, но и ежедневное общение. Среди жителей Тувы наиболее популярен мессенджер *Viber*, в котором каждый имеет по несколько чатов: с родственниками, одноклассниками, друзьями, коллегами. Так, в группе *Төрелдер* (“Родственники”), в которой состоит более 30 человек, в режиме онлайн весной 2019 г. состоялось обсуждение организации и подготовки мероприятия.

Родовые обряды около с. У-Шынаа проводились по традиции в дни весеннего и осеннего равноденствия. Исследователи обрядности тувинцев западных районов республики сообщают, что обряды *дагылга* обычно проводились в летние месяцы (напр.: *Кужугет* 2006: 85), однако в Тес-Хемском (одном из южных) районе сезоны имеют особенности: с июня и до августа в этих местах царит нашествие комаров,

которых приносит ветер с юго-западной стороны болотистых мест реки Тес. Из-за многочисленных укусов насекомых могли гибнуть даже лошади, ненадолго привязанные к коновязи. Поэтому люди в летний период уезжали в таежные предгорья, забирая с собой скот.

Сейчас дата обряда может назначаться не в строгой привязке к природным циклам. Чаще всего подобные обряды проводятся тогда, когда людям легче всего собраться – в мае или июне-июле. В случае описываемого обряда 2019 г. день был определен в начале июля (5 июля) в связи с приездом старейшины из Москвы, в свою очередь зависевшим от даты авиарейса (один раз в неделю).

Сам обряд называется *турлаг дагылгазы,* и главным его назначением, по словам А.М. Ламажаа, является выражение приверженности к роду, обращение к предкам за благословением, просьба принять новых членов рода (невесток, зятьев, новорожденных) и дать семьям благополучие, богатый урожай. Сбор проходит у родовой горы, которая так и называется – *Дагылга* (именно в ее окрестностях и располагались зимние стойбища рода, здесь и проводили обряд).

В назначенный день к горе утром съехались более десяти автомобилей, на которых прибыли примерно сорок человек, в числе которых были и ребятишки самых разных возрастов. У подножия горы были установлены деревянные скамьи и стол. Организаторы жаловались, что время от времени кто-то их ломает или вовсе увозит, и их приходится делать каждый раз заново.

Машины подъезжали, и первое время звучали шумные приветствия. Родственники, которые не видели друг друга в течение года, а то и нескольких лет, тепло приветствовали друг друга, знакомились с новыми членами семей, смеялись, шутили. Многие специально по этому случаю нарядились, надели национальные халаты *тон* или жилеты *кандаазы*. На одной из внешних стенок единственной палатки был приколот большой лист ватмана со схемой генеалогического древа. Старейшая в роду указала всем на “корни”, рассказала о главных общих предках, в основном бабушках, дедушках собравшихся; наказала не забывать об истоках и держаться друг друга.

Важнейшим пунктом дальнейшего действа было установление на вершине Дагылга кедра, который считается сакральным деревом рода Кезек Тожу, родовой группы Мумбалдай (по отцовской линии). Более чем двухметровое засохшее дерево специально разыскали для этого случая (т.к. тревожить, выкапывать живые деревья нельзя) и доставили на грузовой машине. У подножия Дагылга на ветви повязали разноцветные ленты *чалама* и шелковые буддийские флаги, на которых все присутствующие здесь же, за столом написали шариковыми авторучками полностью имена всех членов семей, присутствующих и отсутствующих. Пока шли приготовления и разговоры, Эргек хам в одеянии шамана ходил в середине разбитого лагеря, камлал, тихо постукивал по бубну, настраивая всех на очень серьезное дело. Постепенно шум стих.

Затем несколько мужчин водрузили дерево себе на плечи и медленно стали подниматься на гору, за ними пошли остальные. На вершине горы была уже готова площадка для костра, каменная насыпь (*оваа*) для водружения дерева рода и рядом – временные насыпи со старыми засохшими деревцами, на которых виднелись ленты *чалама* повязанные в ходе обрядов, проводимых в прошлые годы. Кедр установили, и он выглядел как высокий, издалека видный шест с многочисленными развевающимися на ветру лентами и флагами, и все члены сбора, в том числе дети, подобрав камни, в изобилии лежавшие там, добавили их в сообща сооружаемое каменное *оваа*.

Тут и прошло основное камлание шамана, который, обращаясь к духам местности и предкам, зажег костер. Все по очереди положили в него принесенную в пакетиках пищу: просо *тараа*, кусочки сыра – мягкого (*быштак*) и твердого (*курут*), муку из жареного ячменя *далган*. Костер был обильно “приправлен” веточками можжевельника – *артыш*. При горении от него исходил специфический аромат благовоний. Пока все сидели на камнях вокруг костра, Эргек хам совершал общее моление. Потом

Рис. 1. Старейшина А.М. Ламажаа рассказывает о корнях рода и родственных связях (фото автора, 5 июля 2019 г.)

Рис. 2. На вершине горы Дагылга установлено дерево рода Кезек Тожу (фото автора, 5 июля 2019 г.)

он стал подзывать к себе одного за другим отдельных членов рода, чтобы тихо поговорить с ними у костра и дать личные советы. После этого свои восхваления (*йорээл*) старейшине и благопожелания всем, ритмизированные согласно правилам поэтики шаманских напевов (*алгышей*) (см.: *Кенин-Лопсан* 1992), заранее записанные на листах, зачитывали племянницы старейшины (родные и двоюродные сестры шамана, бабушки многих присутствующих). Эти тексты женщины сочиняли сами (более или менее складно) или находили в старых книгах, в Интернете, даже порой не зная авторства. Главным было то, что текст выражал их чувства, включал перечень наставлений для круга родных людей и пожелания самого лучшего в жизни.

После спуска с горы все угостились чаем с молоком, горячим супом и вареным с солью мясом барана (зарезали и разделали его не здесь, а заранее в селе), а также овощами, фруктами, салатами, сладостями, в изобилии привезенными участниками обряда. В заключение у подножия состоялись состязания мужчин разных возрастов в *хүреш* (национальная борьба), веселые конкурсы и игры для женщин, детей (песенные, танцевальные, спортивные); победители награждались самыми разными предметами, полезными в хозяйстве (ведра, тазы, пластиковые коробки для хранения различных вещей) – их заранее закупили молодые женщины рода. Наиболее ценный подарок – новый мобильный телефон – достался самому сильному и ловкому борцу *хүреш*.

Все действо длилось около четырех часов, после чего некоторые участники вернулись домой (в села или в Кызыл), а часть из них на внедорожниках отправилась через горный перевал по каменистой дороге к озеру Кара-Холь – к местам родовых летних кочевий. Там на следующий день была запланирована встреча с представителями других родовых групп на *чайлаг байырлалы* (праздновании летней стоянки).

Хотя в нашем случае на обряде не было “чужаков” – людей, не имеющих с присутствующими родственных связей, а также представителей других национальностей[2], тем не менее *турлаг дагылгазы* не считается совершенно закрытым. Его может посетить любой желающий. Но в силу того, что информация об описанном выше обряде, также как и об обрядах других родоплеменных групп тувинцев, распространяется только среди членов отдельной группы, “чужак” в любом случае должен знать кого-то из этого рода, чтобы получить информацию о самом сборе, дате его проведения, а также быть предварительно представленным шаману и старейшине для “допуска”.

Анализ обряда

Проблема терминологии: дагылга или дагыыры? Определить место описанного обряда в системе традиционной обрядности я решила, обнаружив некоторую путаницу, связанную с его названием – *дагылга*. Помимо него у населения бытует второй, не менее распространенный вариант – *дагыыры*. Разберемся, почему.

Во-первых, тувинцы для указания на обряд говорят *дыгылга* (освящение). Когда указывают на освящение конкретного объекта, например *даг* (горы), то могут произносить *даг дагылгазы* (освящение горы). *Дагылга* также неоднократно упоминается в тувинском фольклоре и произведениях тувинской литературы при описании обрядов (напр.: ТГС 1997: 300; *Кенин-Лопсан* 1992: 62). Значение слова *дыгылга* с разной степенью подробности раскрывается в различных словарях тувинского языка.

Так, этот тувинский термин и его производные приводятся в тувинско-русском словаре под редакцией Э.Р. Тенишева 1968 г.: *дагылга* – это “освящение; совершение праздничного обряда” (ТРС 1968: 141); *дагыл* – “жертвенная чашечка” (второе значение: “чашечка” сепаратора) (Там же); *дагылгалыг* – “священный, святой” (Там же).

Другое издание – толковый словарь тувинского языка под редакцией Д.А. Монгуша 2003 г. – уточняет: *дагылга* – это “религиозный праздник жертвоприношения

хозяевам земли, воды, лесов, огня, а также богу” (ТСТЯ 2003: 371). Соответственно объекты освящения получают статус освященных после обряда – *дагылгалыг* (Там же), а ритуальные предметы, которые для этого используются, имеют приставку *дагыл-: дагыл-колду* – “жертвенные чашечки и подсвечники” (Там же), *дагыл-тараазы* – “зерна, которые ламы раздают людям, а также кладут в жертвенные чашечки” (Там же).

Б.И. Татаринцев в этимологическом словаре тувинского языка также дает следующее определение *дагылга*: “религиозный праздник жертвоприношения духам – хозяевам земли, воды, огня и др.” (*Татаринцев* 2002: 40); *дагыл* же он описывает как “жертвенную чашечку” (Там же). Таким образом, в основе названия обряда находится глагол *дагы* – “освящать; совершать религиозный обряд” (Там же), имеющий монгольское происхождение (Там же), а само слово *дагылга* является отглагольным существительным.

Во-вторых, в словарях тувинского языка имеется в другое название обряда – *дагыыр*, которое является глаголом, производным от начальной формы глагола *дагы*, и означает “устраивать праздник жертвоприношения” (ТСТЯ 2003: 372). С прибавлением в окончании буквы “ы” – *дагыыры* – слово становится отглагольным существительным, с оттенком принадлежности, и означает освящение чего-либо. Например, *оваа дагыыры* – освящение *оваа*.

Двойное название обряда отразилось и в записях этнографов. В самых первых упоминаниях обряда в работах начала XX в. мы встречаем прежде всего глагольную форму. Так, Ф.Я. Кон кратко описал моление *тагыры*, о котором ему рассказывал местный лама во время его путешествия в Туву в 1899 г. (*Кон* 1936: 79). Это моление в числе других автор отнес к категории народных празднеств (Там же: 79–83). Л.П. Потапов термином *тагыыры* назвал общие моления у тувинцев (*Потапов* 1969: 128), подразделяя их на виды: *аальные тагыыры*, *моления-оваа*, *семейные моления* и проч. (Там же). А.К. Кужугет пишет об обряде освящения различных объектов, называя его двумя терминами: и *дагыыры*, и *тагылга* без каких-либо различений и оговорок (*Кужугет* 2006: 80). Виды обряда она перечисляет следующие: *даг дагыыры* – освящение горы, *оваа дагыыры* – освящение *оваа*, *от дагыыры* – освящение огня и др. (Там же: 78–98). Такой же двойной термин встречается во втором томе фундаментального труда “История Тувы”, в написании которого принимала участие А.К. Кужугет вместе с соавторами из Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований. Здесь мы читаем: “Наиболее древними являются обряды освящения объектов окружающей природы с жертвоприношениями духам – хозяевам тех или иных мест. Всего таких обрядов, объединенных под общим названием *дагыыры* (или *тагылга*), насчитывалось более десяти” (*Ламин* 2007: 50). В коллективном труде ученых – сотрудников Института этнологии и антропологии РАН “Тюркские народы Восточной Сибири” в разделе, посвященном духовной культуре тувинцев, авторы упоминают глагольную форму *дагыыр*: *буга дагыыр, оваа дагыыр* и др., при этом называя их народными праздниками (*Функ, Алексеев* 2008: 124). В книге М.Б. Кенин-Лопсана перечисляются *тос дагылгалар* (девять видов *дагылга*), которые автор тут же называет разными *дагыыры* (*Кенин-Лопсан* 2000: 97–117).

Дагылга 2019 г. его участниками подчеркнуто назывался именем существительным и его производным *дагылгазы* (*турлаг дагылгазы*) – очевидно, терминологическая разноголосица не нравится определенной части населения, создающей современную нормативную лексику тувинского языка и ратующей за ее соблюдение. Среди них есть и ученые-филологи. Сегодня приоритет отдается термину *дагылга* (в значении “религиозный праздник”), который, как и термин *дагыл* (в значении “жертвенная чашка”), внесен в словник энциклопедии тувинской культуры (Словник 2019: 95). Эта новая энциклопедия готовится объединенным коллективом ученых-тувиноведов с обязательным редактированием филологами – специалистами в области тувинского

языкознания. В целом проект энциклопедии определяется нами как вариант региональной энциклопедии, в котором, на наш взгляд, наличествует ряд спорных тем, а также отсутствуют некоторые важные (*Ламажаа, Сувандии* 2019). Вопросы нормативности употребления эмной лексики осознаются авторами как одни из приоритетных, поскольку они обсуждаются на фоне общих дискуссий о проблемах функционирования и преемственности тувинского языка, которые не только не решаются, но и усугубляются. Филологи считают, что родной язык тувинцев неуклонно регрессирует (см.: *Серээдар* 2018).

Проблема формы: обряд или праздник? В описанном мною *турлаг дагылгазы* 2019 г. есть как черты ритуала моления, так и элементы праздника. Поэтому возникает вопрос: все-таки это обряд или праздник? В словарях, в этнографических и культурологических работах, как я уже показала, *дагылга* называется по-разному: и праздничным обрядом, и религиозным праздником, и молением, и обрядовым праздником, и народным праздником. Особенности традиций проведения его в определенные весенне-летние месяцы также позволяют относить его к категории календарных обрядов.

Уточнить суть, назначение *дагылга*, на мой взгляд, позволяет опять же обращение к самому термину. Самым распространенным в производных названиях и *дагылга,* и *дагыыры* являются вариации, связанные с объектами освящения, поскольку главная цель как раз – освящение чего-либо. Так, М.Б. Кенин-Лопсан насчитал девять видов *дагыыры*: *дээрни дагыыры* (освящение неба), *Таңды дагыыры* (освящение горы Танды), *от дагыыры* (освящение огня), *суг бажын дагыыры* (освящение истока реки), *хам ыяш дагыыры* (освящение дерева-шамана – лиственницы с растущими густым шаром ветвями); *тел ыяш дагыыры* (освящение дерева-*тел* – дерева с несколькими стволами, выросшими из одного корня); *оваа дагыыры* (освящение *оваа* – культового сооружения из жердей или камней[3]); *буга бажын дагыыры* (освящение начала, истока оросительного канала); *көжээ дагыры* (освящение *көжээ* – каменной древнетюркской скульптуры) (*Кенин-Лопсан* 2000: 97–117; переводное издание: *Кенин-Лопсан* 2006: 90–113).

Чуть более развернутую классификацию, а также обобщение свидетельств ученых и путешественников о том, как и какие обряды проводились у тувинцев в конце XIX – начале XX в., можно увидеть в работах А.К. Кужугет (*Кужугет* 2002, 2006).

Мой опрос тувинцев – коллег-ученых, выходцев из разных районов Тувы, позволил выяснить, что среди вариаций *дагылга* встречаются и такие, которые связываются не с конкретным природным объектом (о чем чаще всего пишут этнографы, культурологи, напр.: *Кенин-Лопсан* 2006: 90–113; *Кужугет* 2006: 81), а с определенным местом, с местностью (в которой есть несколько разных природных объектов). К этому числу можно отнести описанный мною *турлаг дагылгазы* с освящением родового стойбища, а также, например, начавший проводиться ежегодно с 2003 г. *Ооначы дагыыр/Ооначы дагылгазы* – обряд освящения родовой местности Ооначы родовой группы кара-хольских *хертеков* Бай-Тайгинского р-на.

Так, поскольку ключевой структурной составляющей *дагылга* является моление – освящение какого-либо объекта или группы объектов на одной территории, мы можем говорить об обряде как о центральном элементе в общей прагматике всех практик, совершаемых собравшимися на *дагылга*. В ходе этого обряда производится ряд ритуальных действий: разжигается костер с благовониями, в котором сжигается пища (для передачи ее духам), произносятся обращения к духам, а также при помощи ритуальных ложек (*тос карак*, т.е. девятиглазка) совершаются кропления молоком на четыре стороны света.

Важным для обряда является тот человек, который совершает моление. Субъект менялся, и изменения эти происходили на протяжении всей исторической эволюции обряда. В описанном мною случае это был шаман, который сам и предложил созвать родственников. Этнографические данные тем не менее говорят о том, что

Рис. 3. Шаман рода Эргек хам камлает на вершине горы Дагылга (фото автора, 5 июля 2019 г.)

не шаманы созывали такие сборы (*чыыштар*), а сами *чыыштар* проходили с приглашением шаманов, которые камлали и исполняли *алгыши* – шаманские напевы, песни, обращенные к хозяевам местности, объектам природы (*Кенин-Лопсан* 1992). По мнению Л.П. Потапова, горные моления связаны с еще дошаманским культом гор и отражают родовую собственность на них как на охотничьи территории (*Потапов* 1946; 1969: 358). Как писал в начале XX в. Е.К. Яковлев, для некоторых видов *дагылга* шаманы не были нужны: «моление “небу и солнышку” считается находящимся вне сферы злых духов, поэтому шамана для совершения *тигыр таих’а* (так у автора записано горное моление. – *Ч.Л.*) совершенно не требуется» (*Яковлев* 1900: 102).

Позднее тувинцы для *дагылга* начали приглашать и лам. Как пишет С.Ч. Донгак, приглашение буддийского священника называлось *лама чалап алыр*, а шамана – *хам хооп алыр* (*Донгак* 2018: 33). К.В. Пименова пишет об обрядовом параллелизме в Туве, когда и шаманы, и ламы могли участвовать в одних и тех же обрядах, взаимозаменять друг друга (*Пименова* 2007: 211). При этом, добавляет она, обряды могли проводиться старейшинами самостоятельно, без участия шаманов или лам (Там же: 260). Ш. Степанофф также упоминает о*дагылга* одной из групп тувинцев, проживающих в Овюрском районе. Там каждый второй год обряд совершает бабушка, которая “умеет делать” (*Степанофф* 2009: 133).

В конце 2010-х годов я и мои коллеги зафиксировали территориальные различия в приглашениях: например, тувинцы южных районов предпочитают приглашать шаманов; западные же – лам. Например, родоплеменные группы западных тувинцев, которые проводят обряды вблизи Устуу-Хурээ, крупнейшего буддийского монастыря вблизи г. Чадана в Дзун-Хемчикском р-не Тувы, приглашают лам. Они даже дату проведения *дагылга* спрашивают у буддийских священнослужителей. Но вот, например, обряд освящения сакрального дерева, по мнению У.П. Бичелдей, высказанному мне в беседе, проводят только шаманы. О разных предпочтениях групп тувинцев, проживающих в Монголии, пишут Е.В. Айыжы и А.-Х.О. Базырчап (*Айыжы, Базырчап* 2013: 19). Причем там выбор лам объясняется тем, что сильных шаманов просто не осталось (Там же: 19–20). У китайских тувинцев, по сведениям Ж.М. Юша, обряд проводили шаманы до принятия буддизма, после же освящение *оваа* (*обо*) стало прерогативой лам (*Юша* 2018: 323, 324). Это привело к тому, что сейчас данный ритуал воспринимается китайскими тувинцами как исконно буддийский (Там же: 325).

Обряд *дагылга* также может дополняться и пиром, и праздником, особенно если он проводился как *чыыш* (сбор) жителей обширной территории, т.е. с большим числом участников. М.Б. Кенин-Лопсан пишет о том, что во время освящения самые талантливые певцы исполняли песни, почетным гостям подавалась молочная водка *арака*, а после освящения устраивались конные скачки, проводились соревнования по борьбе *хуреш* (*Кенин-Лопсан* 2006: 105–108). Очевидно, именно поэтому обряд *дагылга* воспринимается самими его участниками и как праздник, на который они прибывают в красивых нарядах. Тем не менее исследователи отмечают и варианты обряда достаточно рутинного характера, связанные с хозяйственными задачами. Так, М.Б. Кенин-Лопсан в одной из своих работ упоминает как отдельный вид *дагылга* и *мал-маган ыдыктаары* – освящение домашних животных (*Кенин-Лопсан* 2009: 232). Обряды освящения скота (*мал ыдыктаары*, или *ыдык салыры*) описываются и в работе С.Ч. Донгак (*Донгак* 2018).

Описанный мною *дагылга* 2019 г. содержал в себе традиционные элементы как собственно обряда моления (*дагылга*), так и праздника, участники которого старались следовать определенным правилам его проведения. Это был именно религиозный праздник, как его называют в ряде словарей, о чем было сказано выше.

Преемственность традиции проведения обрядов у тувинцев была нарушена в советское время, поэтому эти правила в 1990-е годы могли формулироваться организаторами и старейшинами не так, как в досоветский период. Ведь какие-то из правил в досоветском прошлом могли не формулироваться вовсе, поскольку считались чем-то само собой разумеющимся, фоновым знанием. Именно опасность забвения и необходимость возрождения традиции определили потребность в их четкой формулировке.

Запрет на проведение традиционных обрядов, в которых принимали участие ламы и шаманы, восходит к решениям VIII съезда Тувинской народной революционной партии 1929 г., когда к власти в Туве пришли радикально настроенные политики, сторонники разрыва с прошлым и строительства социалистического общества в республике (*Ламин* 2007: 144–146, 183–188, 261–262). И, как пишет А.К. Кужугет, в итоге в конце 1930-х годов традиционные обряды и праздники уже перестали совершаться (*Кужугет* 2006: 187). Тем не менее отдельные родовые группы все же, видимо, проводили обряды в тайне от властей до 1950-х годов, поскольку некоторые правила в описанном мною случае воссоздавались по детским воспоминаниям старших участников *дагылга* об обрядах второй половины 1940-х годов. К сожалению, советский период бытования обряда по понятным причинам был фактически обойден вниманием научного знания. Впоследствии преемственность традиций действительно оказалась нарушена, так как в Туве была реализована усиленная политика седентаризации (об успешном завершении которой рапортовали в начале 1950-х годов; см.: *Тока* 1964:

271) и условия жизни животноводов серьезно изменились. Именно тогда распались родственные группы тувинцев, которые жили и кочевали вместе, вели общее хозяйство и выполняли общие обряды на определенной территории.

Сегодня *дагылга* у каждой родственной группы тувинцев проводятся на основе разрозненных знаний и воспоминаний, сохранившихся у представителей старших поколений. Разумеется, каждая локальная группа проводила обряд по-своему, поэтому важным является обращение к воспоминаниям именно своих старших родственников. Обряды организуются энтузиастами из числа активных членов группы, в том числе с импровизациями. Нехватка информации, связанная с уходом из жизни многих свидетелей последних обрядов 1940 – 1950-х годов, привела к всплеску общественных дискуссий в Туве о том, что такое *дагылга* и как его проводить. Поэтому восстановление правил этого обряда, его вариаций, а также знаний о других традициях было названо одной из важнейших задач работников культуры, в частности Центра тувинской культуры и традиционных ремесел и клубов народных традиций (МК 2019). Задачами реконструкции также руководствуются и ученые-инсайдеры. Большой интерес в связи с этим у них вызывают обряды, которые проходят у тувинцев Монголии, проживающих в районе Цэнгел (цэнгелских тувинцев) и сохранивших, как считают исследователи из Тувы, больше древних традиций (*Монгуш* 2002; *Айыжы, Базырчап* 2013), а также Китая (*Юша* 2018). Тем не менее выяснилось, что и они дискутируют о том, как правильно проводить обряд. Так, У.П. Бичелдей узнала, что мероприятия освящения *оваа* у монгольских тувинцев проводятся согласно положению, которое разрабатывается основанной местными тувинцами общественной организацией “Тыва Хораа”, постоянно уточняется и дополняется, чтобы ежегодно приниматься на собрании правления (*Бичелдей* 2019).

Проблема участников: род или родня? В описанном мною обряде *дагылга* сбор (*чыыш*) предназначался для группы родственников – *төрелдер.* Как пишет Ш. Степанофф, обряды для родственных групп тувинцев в современности (“коллективные, но не публичные”; см.: *Степанофф* 2009: 133) стали превалировать над территориальными обрядовыми праздниками, которые в досоветские времена были более важными (Там же), о чем писал ранее С.И. Вайнштейн (*Вайнштейн* 1991: 235). И этот перевес, по мнению Степаноффа, демонстрирует, как у тувинцев возрастает значимость родовой идентификации в постсоветское время (*Степанофф* 2009: 133). Подобный формат обрядов назван популярной семейной традицией у горожан-тувинцев, как установила в результате опроса К.И. Султанбаева (*Султанбаева* 2016). Данных опросов среди сельчан нет, однако можно предположить, что значимость обрядов для сельского населения, как и его вовлеченность в традиционные практики, конечно, выше. Я знаю о регулярных обрядах, ежегодно проводимых отдельными группами тувинцев на протяжении последних 10-20 лет, т.е. с начала 2000-х годов.

Рассмотрим, что за родственные группы *төрелдер* проводят обряды. Исходное слово *төрел* означает и род, и родственника (ТРС 1968: 419). Считается термином обобщенного характера, который не входит непосредственно в номенклатуру терминов родства, но характеризует категорию или разряд родственных отношений (*Кара-оол* 2004: 21). Является заимствованием из монгольского языка, зафиксированным не только в тувинском, но и алтайском языке (*Кара-оол* 2006: 144). Другой достаточно распространенный у тувинцев термин *аймак* тоже имеет монгольское происхождение (*Татаринцев* 2001: 80) и также выражает представление тувинцев о роде, родовом делении (Там же; ТРС 1968: 48). То есть обряд понимается как родовой, когда люди, связанные родственными узами, собираются в род – *төрел.* Но, как уже было подчеркнуто исследователями, в частности Ш. Степаноффом, нынешняя система деления тувинцев на родственников уже существенно отличается от родоплеменной

структуры, традиционно рассматриваемой в этнографических работах XX в. (*Степанофф* 2009).

Сегодня тувинцы получают образование и работают в самых разных сферах: в учреждениях культуры, в малом бизнесе, в медицине, в силовых структурах и проч. Молодежь на время учебы уезжает из дома в другие города. Кто-то и вовсе остается жить и работать в других регионах России, а кто-то – и за границей. Лишь единицы занимаются животноводством и живут в местностях, которые считают землями своих предков. Родовые связи в среде тувинцев, как я уже упомянула, существенно трансформировались к 1950-м годам; известно, что в советские годы те тувинцы, что проживали в городах и вели урбанизированный образ жизни, уже нерегулярно навещали родственников-животноводов. Далее, в постсоветское время, традиционные родовые связи постепенно становятся более фактом языка, нежели реальных отношений (молодежь и вовсе почти не общается в повседневной жизни с целым кругом родственников). Однако знание о том, что есть широкий круг родства, с конца 1990-х годов побуждает тувинцев молодого и среднего возраста организовывать специальные встречи. Это стремление встречает одобрение со стороны старших поколений.

На мой взгляд, обряд дает его участникам чувство единения, которое важно и для старших, и для младших поколений. Первые получают возможность увидеться, обменяться воспоминаниями, новостями и договориться о помощи друг другу, своим детям и внукам, вторые – узнать новых родственников, показать себя и новых членов семьи. Детей специально привозят именно для этого, а также в воспитательных целях: чтобы учились общаться с многочисленными родными: двоюродными, троюродными братьями, сестрами, тетями и дядями. Этого общения они лишены, живя далеко друг от друга. Старшие наставляют молодежь “держаться друг друга”, чтобы помогали в трудные времена и знали, на кого можно положиться в первую очередь – на родных людей. Эта живая встреча, которая длится всего несколько часов, подкрепляет круглогодичное виртуальное общение в мессенджере и позволяет дальше обсуждать хорошо знающим друг друга людям планы на следующую встречу, даже если она произойдет через год или два.

В ходе такой ритуализированной сборки и поддержания существования родственных групп происходит новое самоопределение молодых тувинцев. По наблюдениям Ш. Степаноффа, решая, в обряде какой группы родственников (по отцовской или по материнской линии) они будут участвовать, молодые люди демонстрируют свой личный выбор, а не принадлежность к группе, которая приписывается им с рождения (*Степанофф* 2009: 134). Описанный мною пример сбора тех, кто считает себя родственниками – *төрелдер,* подтверждает наблюдения Ш. Степаноффа.

Обобщенный термин *төрел* оказался достаточно востребованным, поскольку позволяет не запоминать сложную терминологию родства, а говорить только о том, к какой зоне родства относится человек: к родственникам “ближней зоны” – *чоок төрел*, “дальней” (в число которой входят *ырак төрел* – дальняя родня, *сөөк төрел* – родственники “по кости”; *чурт төрел* – родственники по одной родине) и “отдаленной” (*Кужугет и др.* 2019). Тем не менее память о прежних родоплеменных группах (*оюн, монгуш* и проч.) сохраняется и отражается в определении происхождения нынешних родственных групп. Так, описанный мною обряд родственной группы *Мумбалдаев* указывает, как уже было сказано, на их происхождение от тес-хемских *чооду*.

Отдельно можно сказать об активной роли женщин в жизни тувинцев, о чем уже писал Ш. Степанофф, обозначая эту ситуацию как “великий упадок мужчин” (*Степанофф* 2009: 134). Молодежь, выбирая свою группу *төрел* для участия в обряде, чаще отдает предпочтение материнской группе, чем отцовской. Женщины чаще выступают организаторами *чыыштар*. Я указала на шамана-мужчину как инициатора *дагылга*, но при этом основные организаторские усилия прилагали молодые женщины – его родные племянницы; к собравшимся обращались старейшина А.М. Ламажаа и другие

Рис. 4. Общая фотография участников обряда 5 июля 2019 г. (фото автора)

пожилые женщины. Женщины выступали активным организующим началом всего мероприятия, и при принятии основных решений (о времени отбытия, начале выполнения новых действий, организационных перестановках в плане) их голоса имели первостепенное значение.

Также подчеркну, что подобный процесс объединения в родственные группы, помогающий укреплять групповую идентичность, имеет не только положительную сторону. Его негативным последствием стало возвращение к традиции противопоставления родоплеменных делений тувинцев по районному и другим признакам, к традиции соперничества (*Ламажаа, Намруева* 2018), что в политической жизни республики выражается в виде клановости во власти (*Ламажаа* 2010; 2013: 201–218).

Проблема коммуникации: дагылга как социально-религиозный контракт. По мнению А.К. Кужугет, целью проведения традиционного обряда было умилостивление духов – «хозяев мест, своеобразное “приручение” их, установление контактов с ними ради благополучия рода на конкретный срок – год» (*Кужугет* 2006: 80). Соглашусь с общей трактовкой, но не думаю, что здесь следует использовать слово “приручение”, поскольку оно очевидно имеет иную семантику и отсылает к представлению о некоем превосходстве людей над природой. Главным назначением обряда была коммуникация между людьми, выступающими вместе, связанными родством и общей хозяйственной деятельностью, и духами природы. Люди вели хозяйство на этих землях, добывали себе пропитание и считали, что должны это делать с благословения духов мест. Архаические представления, выраженные в данном обряде, достаточно хорошо изучены: все тюркоязычные народы Сибири, как пишет, например, Н.А. Алексеев, в прошлом верили, что дух – хозяин родовой территории является одновременно духом – покровителем всего рода. От его воли зависело благополучие и счастье каждого члена рода. Поэтому ему необходимо было поклоняться (*Алексеев* 1992: 41–44, 47).

С какой целью совершают обряд современные тувинцы? В ответ на мои вопросы о причинах участия в *дагылга* мои коллеги-тувинцы говорили в первую очередь о поддержании многовековых традиций ("Все говорят, что участвуют в *дагылга*, чтобы помолиться, просить хорошего у духов предков"; "С целью сохранения древних традиций", "Бис ёзу-чаңчылдарывысты сагыыр ужурлуг бис" ["Мы должны соблюдать обычаи и традиции"] и проч.). Однако уточняющие вопросы позволили понять, что под соблюдением обычаев и традиций (*ёзу-чаңчылдар* или просто *чаңчылдар,* – традиции) понимается установление связи человека как представителя коллектива (рода, общности) с местностью, причем в форме некоего социально-религиозного контракта, который и раньше составлял суть отношений между человеком и божествами, духами, управлявшими природой и влиявшими на жизнь людей. "Строгое соблюдение условий договора: своевременные жертвоприношения, регулярное кормление духов, точное следование нормам ритуалов – обеспечивало благополучие социума", – так сформулировали суть этого контракта исследователи Э.Л. Львова, И.В. Октябрская, А.М. Сагалаев и М.С. Усманова (*Гемуев* 1989: 141).

Именно эта мысль и была заложена в описании мотивации у одной из моих собеседниц, А.: "Кто осознал суть этого явления (речь идет о *дагылга*. – *Ч.Л.*), разобрался – заметил после участия на обряде лучшие перемены в своей жизни, в жизни семьи, рода и т.д. Поэтому они вообще не пропускают обряд. Сама тоже это заметила. Хочется не пропускать". То же самое можно увидеть и в словах моего коллеги Б.: участие в *дагылга* необходимо "для того, чтобы испросить у духов местности благополучия для родных и близких". Еще одна моя коллега, Х., сказала: "Думаю, люди хотят получить поддержку и помощь у духов священных родовых мест, почувствовать силу своего рода, родных, семьи".

Так, движущей силой, побуждающей современных тувинцев, в том числе из среды интеллигенции, с учеными степенями, собираться на обряды, которые считались важными для народа в прошлом, выступает, во-первых, ностальгия по тому, как тувинцы жили в гармонии и соблюдали заветы (*чагыглар*) предков. Во-вторых, к убеждению в том, насколько важно совершение религиозных обрядов, молений и установление связи с духами, тувинцев часто подводит печальный опыт – их собственный или родных людей, который имел место раньше, в советские времена, в 1990-е годы и в текущей жизни. Если люди сталкиваются со значительными жизненными сложностями (разного рода неприятности, болезни, смерть близких) и если эти проблемы не решаются никакими доступными средствами (деньгами, медициной и проч.), то практически все тувинцы (и автор данных строк – не исключение) обращаются к ламам, шаманам, просто к старейшим людям. И те говорят, что причиной случившихся с нами бед являются главным образом наши неправильные действия, нарушающие тот самый традиционный социально-религиозный контракт, о котором уже было сказано выше: разрыв связей с родом, несвоевременные жертвоприношения (или их отсутствие), игнорирование ритуалов, захламление мест, которые должны содержаться в порядке, шум возле источников и проч.

И поэтому в последние годы в республике возросла популярность религиозных обрядов, появились бесчисленные *оваа*, буддийские ступы *субурган*, возведенные в разных местностях, на дорогах, перевалах. Люди хотят получить гарантии благополучия, распространяемые и на них самих, и на круг родных людей. Эти гарантии, по их убеждениям, они обеспечивают себе, регулярно участвуя в обрядах. Советская культурная политика не смогла искоренить то, что С. Люрманн называет *authentic religiosity* (аутентичной религиозностью) (*Luehrmann* 2011: 32). Вера в духов природы и в существование определенных сил из иного мира, которые могут управлять нашими жизнями и здоровьем, у тувинцев по традиции поддерживалась впечатляющими историями о могуществе этих духов, а также о том, как с ними могли взаимодействовать посредники между двумя мирами – шаманы (*Вайнштейн* 1991: 240, 252–269;

Кенин-Лопсан 2009: 71–77). В.И. Харитонова подчеркивает, что они не прекращали свою деятельность даже в советский период, а в 2000-е годы она активизировалась (*Харитонова* 2006: 17). Сегодня почти вся семейная обрядность тувинцев не обходится без обращения к шаманам (или ламам): идет ли речь о выборе имени для ребенка, назначении даты свадьбы или какого-либо обряда, поминок по умершему и проч.

* * *

Приведенный в статье пример обряда *дагылга* у тувинцев представляет собой яркое явление тувинской этнокультурной жизни, которая демонстрирует значительную сохранность религиозных представлений. Несмотря на то что в настоящее время большинство тувинцев, состоящих в родстве, живут разрозненно (в то время как их предки проживали на одной территории) и, как правило, больше не ведут общее хозяйство, среди них популярны разговоры о том, как важно сохранять родственные связи, распространено проведение обрядов *дагылга*, присутствует ностальгия по досоветскому прошлому народа, устойчивы представления о силе влияния духов природы на жизнь человека. И хотя проведение обрядов рассматривается самими тувинцами главным образом как возрождение традиционности и национальной культуры, в совершаемых ныне обрядах очевидны новшества. Поменялись организационные формы их проведения, состав участников, появился элемент выбора (люди сами решают, в обряде какой родственной группы им хочется участвовать – со стороны матери, отца или супруга) и проч. Поэтому можно говорить не столько о восстановлении традиционной обрядности, сколько о трансформации ее старых форм и новых версиях ее конструирования.

Благодарности

Благодарю за консультации к. филол. н. Н.Д. Сувандии и помощь в поиске источников к. филол. н. Ш.Ю. Кужугет.

Примечания

[1] Используемые названия, вероятно, говорят об уйгурских корнях родоплеменной группы, однако этот вопрос нуждается в исторических и этнологических исследованиях.

[2] Например, Ж.М. Юша пишет о запретах на участие в *оваа дагыыры* у китайских тувинцев: “представителей других народов, кроме монголов, пускают не дальше ограничительных флажков, так как считается, что присутствие чужаков оскверняет священное место” (*Юша* 2018: 325). Монголы же допускаются как представители той же конфессии – буддизма (Там же).

[3] Сооружение *оваа* входит в число действий, совершаемых во время моления горам или перевалам, но в то же время сами *оваа* впоследствии становятся объектами поклонения, поскольку считается, что в них селятся духи местности (*Айыжы, Базырчап* 2013: 20). Как справедливо отмечает К.В. Пименова, *оваа* закладываются не у всех почитаемых природных объектов, и моления у *оваа* можно рассматривать как частный случай культа духов природы (*Пименова* 2007: 259). Кроме того, исследователи пишут, что *оваа* могли сооружаться как маркеры между соседними территориями в качестве разграничительных отметок (*Айыжы, Базырчап* 2013: 21). Еще один интересный нюанс был отмечен У.П. Бичелдей в обрядности монгольских тувинцев – там проводится обряд *сергедир* (обновление) святилищ родных мест, который очевидно представляется разновидностью *оваа дагыыры* и проводится после некоторого перерыва (*Бичелдей* 2019: 70).

Источники и материалы

МК 2019 – Мастер-класс сотрудника Тувинского научного центра по компьютерной графике 2019 // Государственное бюджетное учреждение Республики Тыва “Тувинский научный центр”. 07.06.2019. http://umc.tuva.ru/index.php/news/07-06-2019-1

О национальном празднике 2013 – О национальном празднике Шагаа // Официальный портал Республики Тыва. 08.02.2013. http://gov.tuva.ru/press_center/news/holidays/846

Словник 2019 – Словник “Урянхайско-тувинской энциклопедии” / Под общ. ред. С.К. Шойгу. Кызыл, 2019.

Татаринцев 2001 – *Татаринцев Б.И.* Этимологический словарь тувинского языка. Т. I: А – Б. 2-е изд. Новосибирск: Наука, 2001.

Татаринцев 2002 – *Татаринцев Б.И.* Этимологический словарь тувинского языка. Т. II: Д, Ё, И, Й. Новосибирск: Наука, 2002.

ТГС 1997 – Тувинские героические сказания / Сост. С.М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, 1997.

ТРС 1968 – Тувинско-русский словарь: около 22 000 слов / Под ред. Э.Р. Тенишева. М.: Советская энциклопедия, 1968.

ТСТЯ 2003 – Толковый словарь тувинского языка. Т. I: А – Й / Под ред. Д.А. Монгуша. Новосибирск: Наука, 2003.

Научная литература

Айыжы Е.В., Базырчап А.-Х.О. Обряды и обычаи, связанные с культами природы у тувинцев Республики Тыва РФ, Китая, Монголии в начале XXI в. (сравнительный аспект) // Вестник Кемеровского государственного университета. 2013. Т. 1. № 3 (55). С. 18–23.

Айыжы Е.В., Базырчап А.-Х.О. История изучения культа природы у тувинцев в дореволюционный период // Вестник Чувашского государственного университета им. И.Я. Яковлева. 2014. Т. 1. № 81. С. 3–11.

Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1992.

Бичелдей У.П. Урянхайцы-тувинцы сумона Сэнгел Баян-Ульгийского аймака Монголии: общее и особенное в их тэнгрианских обрядах // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность / Отв. ред. К.А. Бичелдей. Якутск: Международный фонд исследований Тенгри, 2019. С. 65–72.

Вайнштейн С.И. Мир кочевников Центра Азии. М.: Наука, 1991.

Гемуев И.Н. (отв. ред.) Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука, 1988.

Гемуев И.Н. (отв. ред.) Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск: Наука, 1989.

Донгак С.Ч. Мал ыдыктаар тыва ёзулалдар. Тувинские обряды освящения скота. Кызыл: Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, 2018 (на тув. и рус. яз.).

Кара-оол Л.С. Термины родства и свойства в тувинском языке. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Институт языкознания РАН, Москва, 2004.

Кара-оол Л.С. Термины родства и свойства в тувинском языке. Кызыл: РИО ТывГУ, 2006.

Кенин-Лопсан М.Б. Алгыши тувинских шаманов. Тыва хамнарнын алгыштары. Кызыл: Новости Тувы, 1992 (на тув. яз.).

Кенин-Лопсан М.Б. Тыва чаңчыл. Кызыл: Новости Тувы, 2000 (на тув. яз.).

Кенин-Лопсан М.Б. Традиционная культура тувинцев. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 2006.

Кенин-Лопсан М.Б. Тувинские шаманы. М.: Маска, 2009.

Кон Ф.Я. За пятьдесят лет. М.: Советский писатель, 1936.

Кужугет А.К. Зрелищно-игровые элементы в культовых обрядах тувинцев. Кызыл: Республиканская типография, 2002.

Кужугет А.К. Духовная культура тувинцев: структура и трансформация. Кемерово: КемГУКИ, 2006.

Кужугет Ш.Ю., Сувандии Н.Д., Дамбаа Ш.В., Ламажаа Ч.К. Концепт *төрел* “родственник” в языковой картине мира тувинцев // Новые исследования Тувы. 2019. № 3. С. 149–157. https://doi.org/10.25178/nit.2019.3.12

Ламажаа Ч.К. Клановость в политике регионов России. Тувинские правители. СПб.: Алетейя, 2010.

Ламажаа Ч.К. Архаизация общества. Тувинский феномен. М.: Книжный дом “Либроком”, 2013.

Ламажаа Ч.К., Сувандии Н.Д. Проект урянхайско-тувинской энциклопедии // Новые исследования Тувы. 2019. № 2. С. 218–224. https://doi.org/10.25178/nit.2019.2.19
Ламажаа Ч.К., Намруева Л.В. Субэтнические дифференциации российских этносов (на примере калмыков и тувинцев) // Новые исследования Тувы. 2018. № 2. С. 206–226. https://doi.org/10.25178/nit.2018.2.11
Ламин В.А. (ред.) История Тувы: В 3 т. Т. 2. Новосибирск: Наука, 2007.
Монгуш М.В. Тувинцы Монголии и Китая: этнодисперсные группы (история и современность). Новосибирск: Наука, 2002.
Нанзатов Б.З. и др. Пространство в традиционной культуре монгольских народов. М.: Восточная литература, 2008.
Пименова К.В. Возрождение и трансформации традиционных верований и практик тувинцев в постсоветский период. Дис. ... канд. ист. наук. Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, 2007.
Потапов Л.П. Культ гор на Алтае // Советская этнография. 1946. № 2. С. 145–160.
Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969.
Серээдар Н.Ч. Тувинский язык как средство общения тувинцев: проблемы и перспективы // Новые исследования Тувы. 2018. № 1. С. 4–19. https://doi.org/10.25178/nit.2018.1.1
Степанофф Ш. Метаморфозы родства у тувинцев // Этнографическое обозрение. 2009. № 4. С. 129–145.
Султанбаева К.И. Опыт исследования этнокультурных традиций в современной тувинской семье // Вестник Тувинского государственного университета. Педагогические науки. 2016. № 4 (31). С. 25–30.
Сундуй Г.Д. Мир детства кочевой Азии: опыт духовно-нравственного воспитания. Кызыл: Институт развития национальной школы, 2009.
Тока С.К. (ред.) История Тувы: В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1964.
Функ Д.А., Алексеев Н.А. (отв. ред.) Тюркские народы Восточной Сибири. М.: Наука, 2008.
Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006.
Юша Ж.М. Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века: структура, семантика, прагматика. Новосибирск: Наука; Изд-во СО РАН, 2018.
Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея. Минусинск: изд. на средства В.А. Данилова, 1900.
Luehrmann S. Secularism Soviet Style, Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic. Bloomington: Indiana University Press, 2011.

Research Article

Lamazhaa, Ch.K. Tuvan Rites *Dagylga* in the 20th Century [Tuvinskie obriady *dagylga* v XXI v.]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 2, pp. 125–143. https://doi.org/10.31857/S086954150014811-2 ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Chimiza Lamazhaa | https://orcid.org/0000-0003-1813-3605 | lamazhaa@tuva.asia | Kalmyk Scientific Center, Russian Academy of Sciences (8 I.K. Ilishkina St., Elista, 358000, Russia)

Keywords

Tuva, Tyva, Tuvans, calendar rites, *dagylga*, kin group, kin rituals, nature cult

Abstract

The article examines the *dagylga* rite and its significance in the life of Tuvans and compares the forms that the rite exhibits today with those that had been recorded by ethnographers in the late 19th – early 20th centuries. It presents a description of *turlag dagylgazy*, a variant of the *dagylga* rite, that was held by a Tuvan kin group in 2019, as well as comparative information on similar rites conducted by other

groups. I draw attention to the imprecise use of terms *dagylga* and *dagyyry* in ethnographic literature and argue that *dagylga* is in fact a calendar rite that may also contain elements of celebration. I further discuss the social composition of groups participating in the present-day rites, and point to the fact that the desire to restore or bring back a particular cultural experience of interacting with nature acts as a motivation for the Tuvans in their efforts to maintain the organization of *dagylgda*. Still, an examination of the forms that the rite has presently attained may be indicative not so much of the restoration of traditional rituals that once existed as of their novel versions that are being reconstructed.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:
Ministry of Education and Science of the Russian Federation [AAAA-A19-119011490038-5]

References

Aiyzhy, E.V., and A.O. Bazyrchap. 2013. Obriady i obychai, sviazannye s kul'tami prirody u tuvintsev Respubliki Tyva RF, Kitaia, Mongolii v nachale XXI v. (sravnitel'nyi aspekt) [Ceremonies and Customs Associated with Nature Cults of the Tuvans Living in Tuva Republic (Russia), China and Mongolia in the Early 21st Century (Comparative Aspect)]. *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta* 1 (3/55): 18–23.

Aiyzhy E.V., and A.O. Bazyrchap. 2014. Istoriia izucheniia kul'ta prirody u tuvintsev v dorevoliutsionnyi period [History of Studying the Tuvans' Nature Cult during Pre-Revolutionary Period]. *Vestnik Chuvashskogo gosudarstvennogo universiteta im. I.Ya. Yakovleva* 1 (81): 3–11.

Alekseev, N.A. 1992. *Traditsionnye religioznye verovaniia tiurkoiazychnykh narodov Sibiri* [Traditional Religious Beliefs of the Turkic-Speaking Peoples of Siberia]. Novosibirsk: Nauka.

Bicheldei, U.P. 2019. Uriankhaitsy-tuvintsy sumona Sengel Baian-Ul'giiskogo aimaka Mongolii: obshchee i osobennoe v ikh tengrianskikh obriadakh [The Uriyangkhai-Tuvans of Sengel sumon the Bayan-Ulgii aimag of Mongolia: General and Special in Their Tagrinsky Rites]. In *Tengrianstvo i epicheskoe nasledie narodov Evrazii: istoki i sovremennost'* [Tengriism and Epic Heritage of the Peoples of Eurasia: Origins and Modernity], edited by K.A. Bicheldei, 65–72. Yakutsk: Mezhdunarodnyi fond issledovanii Tengri.

Dongak, S.Ch. 2018. *Mal ydyktaar tyva ezulaldar. Tuvinskie obriady osviashcheniia skota* [Tuvan Rites of Consecration of Livestock]. Kyzyl: Tuvinskii institut gumanitarnykh i prikladnykh sotsial'no-ekonomicheskikh issledovanii.

Funk, D.A., and N.A. Alekseev, eds. 2008. *Tiurkskie narody Vostochnoi Sibiri* [The Turkic Peoples of Eastern Siberia]. Moscow: Nauka.

Gemuev, I.N., ed. 1988. *Traditsionnoe mirovozzrenie tiurkov Iuzhnoi Sibiri. Prostranstvo i vremia. Veshchnyi mir* [Traditional Worldview of the Turks of Southern Siberia, Space and Time, the Material World]. Novosibirsk: Nauka.

Gemuev, I.N., ed. 1989. *Traditsionnoe mirovozzrenie tiurkov Iuzhnoi Sibiri. Chelovek. Obshchestvo* [Traditional Worldview of the Turks of Southern Siberia, Person, Society]. Novosibirsk: Nauka.

Kara-ool, L.S. 2004. *Terminy rodstva i svoistva v tuvinskom yazyke* [Kinship Terms and Properties in he Tuvan Language]. PhD diss. abstract, Institute of Linguistics RAS.

Kara-ool, L.S. 2006. *Terminy rodstva i svoistva v tuvinskom yazyke* [Kinship Terms and Properties in the Tuvan Language]. Kyzyl: RIO TyvGU.

Kenin-Lopsan, M.B. 1992. *Algyshi tuvinskikh shamanov. Tyva khamnarnyn algyshtary* [Ritual Songs of Tuvan Shamans]. Kyzyl: Novosti Tuvy.

Kenin-Lopsan, M.B. 2000. *Tyva chanchyl* [Traditional Culture of Tuvans]. Kyzyl: Novosti Tuvy.

Kenin-Lopsan, M.B. 2006. *Traditsionnaia kul'tura tuvintsev* [Traditional Culture of Tuvans]. Kyzyl: Tuvinskoe knizhnoe izdatel'stvo.

Kenin-Lopsan, M.B. 2009. *Tuvinskie shamany* [Tuvan Shamans]. Moscow: Maska.

Kharitonova, V.I. 2006. *Feniks iz pepla? Sibirskii shamanizm na rubezhe tysiacheletii* [Phoenix from the Ashes? Siberian Shamanism at the Turn of the Millennium]. Moscow: Nauka.

Kon, F.Ya. 1936. *Za piat'desiat let* [For Fifty Years]. Moscow: Sovetskii pisatel'.

Kuzhuget, A.K. 2002. *Zrelishchno-igrovye elementy v kul'tovykh obriadakh tuvintsev* [Entertainment and Game Elements in the Cult Rites of Tuvans]. Kyzyl: Respublikanskaia tipografiia.

Kuzhuget, A.K. 2006. *Dukhovnaia kul'tura tuvintsev: struktura i transformatsiia* [Spiritual Culture of Tuvans: Structure and Transformation]. Kemerovo: KemGUKI.

Kuzhuget, Sh.Yu., N.D. Suvandii, Sh.V. Dambaa, and Ch.K. Lamazhaa. 2019. Kontsept toerel "rodstvennik" v yazykovoi kartine mira tuvintsev [The Concept of Toerel ("Relative") in the Tuvan Linguistic World Picture]. *New Research of Tuva* 3: 149–157. https://doi.org/10.25178/nit.2019.3.12

Lamazhaa, Ch.K. 2010. *Klanovost' v politike regionov Rossii: Tuvinskie praviteli* [Clannishness in the Politics of the Regions of Russia: Tuvan leaders]. St. Petersburg: Aleteiia.

Lamazhaa, Ch.K. 2013. Arkhaizatsiia obshchestva. Tuvinskii fenomen [Archaization of society: Tuvan Phenomenon]. Moscow: Knizhnyi dom "Librokom".

Lamazhaa, Ch.K., and L.V. Namrueva. 2018. Subetnicheskie differentsiatsii rossiiskikh etnosov (na primere kalmykov i tuvintsev) [Sub-Ethnic Differentiations of Russian Ethnic Groups: The Case of Kalmyks and Tuvans]. *New Research of Tuva* 2: 206–226. https://doi.org/10.25178/nit.2018.2.11

Lamazhaa, Ch.K., and N.D. Suvandii. 2019. Proekt uriankhaisko-tuvinskoi entsiklopedii [A Project of Uriankhai-Tuva Encyclopedia]. *New Research of Tuva* 2: 218–224. https://doi.org/10.25178/nit.2019.2.19

Lamin, V.A., ed. 2007. *Istoriia Tuvy: V 3 t.* [The History of Tuva]. Vol. 1. Novosibirsk: Nauka.

Luehrmann, S. 2011. *Secularism Soviet Style, Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic*. Bloomington: Indiana University Press.

Mongush, M.V. 2002. *Tuvintsy Mongolii i Kitaia: ttnodispers. gruppy (istoriia i sovremennost')* [Tuvans of Mongolia and China: A Diaspora Group (History and Modernity)]. Novosibirsk: Nauka.

Nanzatov, B.Z., et al. 2008. *Prostranstvo v traditsionnoi kul'ture mongol'skikh narodov* [Space in the Traditional Culture of the Mongolian Peoples]. Moscow: Vostochnaia literatura.

Pimenova, K.V. 2007. Vozrozhdenie i transformatsii traditsionnykh verovanii i praktik tuvintsev v postsovetskii period [Revival and Transformation of Traditional Beliefs and Practices of Tuvans in the Post-Soviet Period]. PhD diss., IEA RAS.

Potapov, L.P. 1946. Kul't gor na Altae [Cult of the Mountains in the Altai]. *Sovetskaia etnografiia* 2: 145–160.

Potapov, L.P. 1969. *Ocherki narodnogo byta tuvintsev* [Essays on the Traditional Life of Tuvans]. Moscow: Nauka.

Sereedar, N.Ch. 2018. Tuvinskii yazyk kak sredstvo obshcheniia tuvintsev: problemy i perspektivy [Tuvan Language as Means of Communication among Tuvans: Problems and Prospects]. *The New Research of Tuva* 1: 4–19. https://doi.org/10.25178/nit.2018.1.1

Stepanoff, Sh. 2009. Metamorfozy rodstva u tuvintsev [Metamorphoses of Kinship among the Tuvan]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 129–145.

Sultanbaeva, K.I. 2016. Opyt issledovaniia etnokul'turnykh traditsii v sovremennoi tuvinskoi sem'e [Experience of Research of Ethnocultural Traditions in the Modern Tuvan Family]. *Vestnik Tuvinskogo gosudarstvennogo universiteta. Pedagogicheskie nauki* 4 (31): 25–30.

Sundui, G.D. 2009. *Mir detstva kochevoi Azii: opyt dukhovno-nravstvennogo vospitaniia* [The World of Childhood in Nomadic Asia: The Experience of Spiritual and Moral Education]. Kyzyl: Institut razvitiia natsional'noi shkoly.

Toka, S.K., ed. 1964. *Istoriia Tuvy: V 2 t.* [The History of Tuva]. Vol. 2. Moscow: Nauka.

Vainshtein, S.I. 1991. *Mir kochevnikov Tsentra Azii* [World of Nomads in Central Asia]. Moscow: Nauka.

Yakovlev, E.K. 1900. *Etnograficheskii obzor inorodcheskogo naseleniia doliny Iuzhnogo Eniseia i ob'iasnitel'nyi katalog etnograficheskogo otdela muzeia* [Ethnographic Survey of the Foreign Population of the Southern Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Museum's Ethnographic Department]. Minusinsk: izdanie na sredstva V.A. Danilova.

Yusha, Zh.M. 2018. *Fol'klor i obriad tuvintsev Kitaia v nachale XXI veka: struktura, semantika, pragmatika* [Folklore and Ritual of Tuvans in China at the Beginning of the 21st Century: Structure, Semantics, Pragmatics]. Novosibirsk: Nauka; Izdatel'stvo SO RAN.

© Т.Г. Голева

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ ЖИВОТНЫХ В ЧЕСТЬ ПРАВОСЛАВНЫХ СВЯТЫХ У КОМИ-ПЕРМЯКОВ

Ключевые слова: коми-пермяки, животноводство, жертвоприношение, быкобой, легенда об олене, куриный праздник, Ильин день, Флор и Лавр, Мария Голиндуха

Обычаи жертвоприношения коми-пермяков описаны в материалах XIX – начала XX в., но остаются слабоизученной темой. Обращение к этой проблеме обусловлено как научной задачей – обобщить разрозненные сведения, так и общественным интересом к народным традициям. В статье рассматриваются мотивы приношения коми-пермяками скота и птицы в жертву Богу и святым, делается попытка установить истоки данных обрядов, описываются варианты их проведения. Обычаи коми-пермяков были обусловлены верой в покровительство святых домашней живности и в возможность умилостивить их кровавой жертвой. На поздних этапах эти ритуалы могли складываться под влиянием церкви и иноэтничных традиций, на что указывает их сходство с обычаями других православных народов. Кратко в статье затрагивается тема восстановления и трансформации обрядов в XXI в.

Обычаи жертвоприношений сохраняются в современном мире в разных религиозных и этнических культурах, и исследование отдельных аспектов данного явления весьма актуально (см.: *Гулая* 2013; *Садиков, Тулуз* 2017; *Васильев* 2018; *McClymond* 2008; *Govindrajan* 2015). На рубеже XX–XXI вв. обряды с приношением жертвы православным святым были восстановлены в локальных традициях коми-пермяков (см.: *Пантюхин* 2012; Антипино 2017), однако остаются слабоизученными. Чтобы устранить данный пробел, мы поставили перед собой задачу обобщить этнографические сведения, определить истоки и описать характерные черты этих обычаев.

Об обрядах кровавых жертвоприношений коми-пермяков известно в основном благодаря публикациям XIX – начала XX в.: газетным сообщениям и заметкам, беллетристике, а также трудам ученых. При работе над темой кроме этих источников использовались архивные данные и материалы полевых исследований автора на территории Коми-Пермяцкого округа в начале XXI в., в т.ч. в составе экспедиций Пермского государственного университета и Пермского государственного педагогического университета.

Название ритуала жертвоприношения. Коми-пермяцко-русский словарь включает устаревшее слово *езъявны/йöзъявны*, которое переводится как “закалывать, заколоть (животное для задабривания духов), приносить в жертву” (*Боталова, Кривощекова-*

Татьяна Геннадьевна Голева | http://orcid.org/0000-0003-4462-0474 | golevat@yandex.ru | к. и. н., старший научный сотрудник | Пермский федеральный исследовательский центр Уральского отделения РАН (ул. Ленина 13а, Пермь, 614990, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов:
Государственное задание Министерства науки и высшего образования Российской Федерации
[№ госрегистрации АААА-А19-119032590066-2]

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | http://journal.iea.ras.ru

Гантман 1985: 136, 159). Оно вышло из употребления, его этимология остается неизученной. Других специальных слов для обозначения кровавой жертвы и ритуала ее приношения нам найти не удалось. В настоящее время бескровные дары святым коми-пермяки часто называют словом *козин* (подарок), а для акта кровавого жертвоприношения помимо русскоязычного термина используют выражение, описывающее совершаемое действие: *баран начкылны* (барана зарезать). С закланием жертвы также связано понятие “давать обет”, “обещать” (на коми-пермяцком – *кӧсйыны*): “Мамӧ шулліс, кинлӧн подаыс ӧддьӧн кулӧ, нія кӧстасӧ, что мийӧ Пролаверес кежӧ начкыламӧ” (Мама говорила, у кого скот сильно гибнет, они пообещают, что мы к Пролаверу зарежем) (ПМА 6: Рискова).

Коми-пермяки обычно совершали ритуал в дни определенных святых и посвящали угодникам свои жертвы: в *Проллавер* (или *Пролавер*), *Прол лун* (день св. Флора и Лавра), *Илля лун* (Ильин день), *Петыр лун* (Петров день), *Голендуку* (праздник в честь Марии Голиндухи) и др. Также существовал *Курӧг праздник* (Куриный праздник) – день, когда приносили в часовни жареную или сырую курицу. В народе еще известны *Вӧл праздник/лун* (Лошадиный праздник/день) – день, в который освящали коней; и *Мӧс праздник/лун* (Коровий праздник/день) – локально почитаемый праздник, который начали отмечать после мора крупного рогатого скота, он приурочен к Макарьеву дню (7 августу). Аналогичных праздников, в наименовании которых упоминаются быки и бараны, в коми-пермяцком языке зафиксировано не было, имеются лишь единичные современные примеры, когда обряд и праздник в с. Большая Коча называют Быков день и быкобой (ПМА 6: Хомякова, Климов). При этом русское слово “быкобой” употребляется как в русской, так и в коми-пермяцкой речи.

Обращает на себя внимание тот факт, что в публикациях М.В. Малахова и В. Сабурова, относящихся к концу XIX – началу XX в. и рассказывающих о жертвоприношениях быков в этом селе, приводятся наименования “быкобой” и “скотский праздник” (*Малахов* 1888: 85; *Сабуров* 1899: 2). Слово “быкобой” также использует И.Я. Кривощеков, но только при описании работы М.В. Малахова (*Кривощеков* 1914: 226). Впоследствии оно встречается в газетной статье 1963 г. (*Светлаков, Светлакова* 1963). Так как в других публикациях эти термины не звучат, можно сделать вывод, что в прошлом коми-пермяками они не употреблялись, а были введены в оборот М.В. Малаховым и В. Сабуровым. В начале XXI в., напротив, название “быкобой” используют организаторы праздника, местные жители и авторы работ об обряде (*Климов, Чагин* 2005: 194; *Пантюхин* 2012: 85). Это объясняется тем, что при возрождении обычая устроители опирались на статью М.В. Малахова. Под именем “Быкобой” вышел документальный фильм А. Балуева, в котором показан восстановленный ритуал, проведенный в 2000 г. Появление картины способствовало распространению термина. В настоящее время это слово стало широкоупотребимым и закрепилось в народном языке в значении локального обряда приношения кровавой жертвы.

Мотивы совершения жертвоприношений. Основаниями для проведения коми-пермяками указанного ритуала исследователи и бытописатели XIX – начала XX в. называют болезни животных или людей, желание хорошего приплода в хозяйстве и общего благосостояния. В одних случаях жертвоприношение считается превентивной мерой, в других – следствием произошедшего несчастья (*Малахов* 1888: 85; *Янович* 1903: 125; *Шестаков* 1909: 32; АКПКМ: 399; ГАПК 2: Л. 4об).

Связь жертвенных обычаев с народными верованиями и другими ритуалами коми-пермяков показал И.Н. Смирнов. По его словам, «Бог или “боги” по Пермяцки т.е. святые, изображенные на иконах, стоящих в тех или других часовнях, добиваются от человека жертв, насылая болезни или на скот или на него самого. Они поступают в данном случае совершенно так же, как души умерших; для обозначения их кары служит тоже слово *мыж*» (*Смирнов* 1891: 253). Далее И.Н. Смирнов описывает,

как определяется покаравший святой с помощью специального гадания. Добавим, опираясь на современные полевые материалы, что *мыжа*[1] коми-пермяками воспринимается не только как подтверждение необходимости совершения религиозных или поминальных действий, но и как наказание за их несоблюдение, требующее ответного ритуала. Исследователи относят появление этого слова в языке народов коми к допермскому периоду (*Лыткин, Гуляев* 1970: 181), т.е. связанные с ним представления могли появиться в дохристианское время. Важной особенностью верований коми-пермяков является то, что определенные христианские святые зачастую ассоциировались у них с конкретными местами (часовнями), в которых и было необходимо воздавать им честь и делать подношения. Отметим, что жертвенное мясо – лишь один из возможных способов выражения почтения святым и предкам в случае *мыжа*. Кроме того, проводили поминки, к образам ставили свечи в длину больного места, оставляли приклады к иконам в виде холстов и полотенец, стояли в водоемах в дни праздников (*Янович* 1903: 63; ПМА 4; ПМА 6: Рискова). В.М. Янович упоминает, что была возможность замены кровавой жертвы деньгами (*Янович* 1903: 126), но, скорее всего, ее использовали редко.

Несчастья, болезни скота и людей также называются причинами жертвоприношений в православные праздники в локальных традициях коми (зырян), карел и русских (*Сорокин* 1848: 341; *Харузин* 1889: 63; *Конкка* 2015: 13–14). У восточных удмуртов и марийцев, сохраняющих этнические (языческие) культы, подобные дары предназначены различным божествам и духам (*Городской* 1864: 32; *Садиков* 2008: 51–52, 90, 99). Интерпретируя мотивы для жертвоприношений у разных народов, исследователи нередко говорят об аграрной и животноводческой функциях этих обрядов, а сроки их проведения соотносят с сельскохозяйственным календарем – началом и окончанием выгона скота, посевом, созреванием и окончанием уборки хлебов (*Сорокин* 1848: 340; *Винокурова* 1989: 127–128; *Конаков* 1999а: 164; *Попова* 2004: 108–109; *Садиков* 2008: 190; *Черных и др.* 2013: 359; *Конкка* 2015: 13).

Связь кровавых ритуалов с годовым крестьянским циклом отмечается и в коми-пермяцких обычаях. Так, В.М. Янович объясняет жертвоприношения баранов в Петров день и птицы осенью тем, что в эти периоды животные больше подвержены болезням и тогда же с ними чаще случаются несчастные случаи (*Янович* 1903: 125). Обитатели д. Верх-Лупья считали необходимым “отблагодарить Бога” жертвенным мясом после окончания хозяйственного года (ЧКМ). По современным народным представлениям, праздник в честь Марии Голиндухи совпадает с началом заготовки курятины к зиме (*Голева* 2014: 66). А обычай закалывать баранов к Ильину дню в народной поговорке обосновывается зрелостью животных: “Петыр вунӧдз бараныс мамсӧ нимавӧ, Петыр вун бӧрас мамыс увтӧ пондас чеччавны, сысся пӧ сійӧ Илля вун кежӧ начкывӧны” (До Петрова дня баран сосется, после Петрова дня под мать начнет прыгать, потом к Ильину дню его надо резать) (ПМА 2: Патрукова). Таким образом, традиция определяет сроки потребления приплода скота и проведения ритуала принесения в жертву первинок.

Сакральный характер отдельных обычаев жертвоприношения поддерживает легенда об олене. Она была записана у кочинцев И.Я. Кривощековым в начале XX в. и у лупьинских коми-пермяков Л.Г. Пономаревой в начале XXI в. Основное содержание легенды следующее: к празднику в деревню (к часовне) прибегал олень, которого закалывали, мясо съедали; один раз он не пришел, тогда зарезали быка (у лупьинцев – барана); когда запоздавший олень все-таки прибежал и увидел, что жертва принесена, то скрылся в лесу и больше не возвращался (по версии лупьинцев – обиделся) (*Кривощеков* 1914: 225; *Пономарева* 2016: 324, 344). Во время полевого исследования у старожилов-кочинцев в XXI в. легенда была записана только от бывшего педагога, и она отличается по сюжету от ранней версии. В данном тексте олень только наблюдает за молебном: “Когда молились, как олень выходил.

Всю молельню стоял, не шелохнется. А когда служба закончится, обратно идет в лес. <...> Это был Фрол день” (ПМА 6: Бузинова). В последние годы благодаря публикациям и возрождению обряда легенда стала широко известна среди разных поколений жителей Большой Кочи.

В конце XX – начале XXI в. ритуал приобрел в этом селе новый смысл. В 1999 г. его организаторы так сформулировали предназначение жертвы животного, приобретенного на спонсорские средства: “в надежде на процветание района, округа и России” (Быкобой 1999: 3). Присутствовавший в 2009 г. на обряде корреспондент заметил, что “...угощая гостей жертвенным мясом, кочинцы говорили, что, отведав его, незамужние девушки обязательно выйдут замуж, неженатые мужчины женятся, и вообще всё у всех будет хорошо!” (*Никитин* 2009). Устроители Голендухи-курятницы в 2017 г. обещали, что каждый пришедший на праздник человек «примет участие в традиционном обычае прохождении через три дуги желаний: “тыр доз” (богатство), “радейтӧм” (любовь), “не шогавны” (здоровье). Мария Голендуха, поможет всем, кто попросит у нее помощи» (Обрядовый праздник 2017). Участники ритуала просили у Бога достатка и благополучия (Антипино 2017). В современных версиях обряда отпала необходимость непосредственного пожелания приплода и здоровья скоту, благополучия в животноводческой сфере. В начале XXI в. эта отрасль стала менее значимой для домашнего хозяйства. Сейчас актуально общее благополучие местных жителей.

Происхождение обычаев жертвоприношения в честь святых. О времени складывания традиций кровавых жертвенных обрядов у коми-пермяков точных сведений нет. Многие авторы конца XIX – начала XX в. считали их пережитком дохристианских времен (*Малахов* 1888: 36; *Крупкин* 1911: 306). И.Н. Смирнов писал, ссылаясь на предания, что православные часовни возникали на местах “языческих требищ” и пермяки продолжали приносить здесь жертвы уже новым богам (*Смирнов* 1891: 259). В качестве доказательства древности обычаев он приводит предание о “культе некрещеных Чудаков”, услышанное им от иньвенских коми-пермяков. Якобы прежнее население края, не желавшее принять христианство, закололо на одном месте сорок животных, съело их, а себя задавило. Данное место с грудой костей называли “чудским молитвищем” (Там же: 262). Авторы книги “Живописная Россия” пишут, что часовни в честь Флора и Лавра у коми-пермяков “воздвигнуты на местах бывших капищ” (*Семенов* 1901: 51). Эту версию поддерживает и И.Я. Кривощеков, который упоминает, что рядом с местом приношения жертв в с. Большая Коча жители указывают на “чудский могильник” (*Кривощеков* 1914: 226). Действительно, в центре села археологи отмечают наличие могильника X–XIII вв. (*Вильданов* 1996: 264). Вместе с тем не все населенные пункты, куда было принято приносить жертвенное мясо и приводить животных, находились у подобных памятников. При этом связь коми-пермяцких жертвенных ритуалов с дохристианскими традициями подтверждают также данные о наличии подобных обрядов у финно-угорских народов, сохранивших приверженность этническим (языческим) верованиям (*Федорова* 1996; Календарные праздники 2003; *Садиков* 2008).

Другую версию происхождения жертвенных обычаев предложил В.П. Налимов. Он считал, что их трудно связать с дохристианскими верованиями пермяков и зырян, у которых не было божества, требующего жертву и нуждающегося в пище. По его мнению, данные празднества являются пережитками общественных угощений (*Налимов* 1912: 185). Действительно изучаемые обряды включали коллективную трапезу, но ритуальное блюдо воспринималось народом еще как подношение Богу и святым. Кроме того, у коми-пермяков существовали обычаи принесения жертвы при строительстве мельницы и овина (*Смирнов* 1891: 62, 253, 280; *Крупкин* 1911: 302), а в редких случаях – при “угощении” покойников (*Голева* 2014: 67).

По-видимому, в начале XX в. также существовало мнение об инициировании жертвенных обычаев церковниками. Священнослужитель И. Шестаков отрицает данную версию: “Существует предание, что мысль умилостивлять грозного Флора кровью была подана самим духовенством, заинтересованном в жертвоприношении материально, но это, несомненно, позднейшее толкование” (*Шестаков* 1909: 33). Вместе с тем такие ритуалы были широко распространены среди христианских народов (*Барабанов* 2004: 89–113). Судя по материалам конца XVIII – начала XX в., они совершались в православные праздники во многих поселениях севера европейской части России и некоторых более южных территорий русскими, карелами, вепсами, эстонцами-сету, коми, удмуртами; это территории Новгородской, Олонецкой, Вологодской, Вятской, Пермской, Нижегородской, Пензенской, Орловской губерний (см.: *Попов* 1874: 19, 65; *Лепехин* 1780: 237; *Иванов* 1881: 13; *Добротворский* 1883: 579; *Зеленин* 1928; *Седов* 1957: 29; *Шаповалова* 1973: 209–216; *Винокурова* 1989: 127–128; *Конкка* 2015: 10–22; *Бойко* 2018: 35–36; *Шутова* 2018а: 46, 67). Примечательно, что во многих местах, где осуществлялись жертвоприношения, бытовала и легенда об олене. Ее варианты были распространены не только среди российских народов, но и у народов Балканского полуострова и Кавказа (*Мороз* 2013: 212). А.Б. Мороз и А.А. Панченко считают непосредственным источником данных фольклорных текстов житие Афиногена Пидахфойского (Там же: 226; *Панченко* 2012: 67). В нем рассказывается, что в день своей казни святой повелел прирученной оленихе каждый год приводить в день его смерти олененка для заклания, чтобы последователи могли почтить его память. Кроме легенды об олене существуют и другие христианские повествования о кровавой жертве. Например, совершение обряда в Ильин день можно связать с ветхозаветной историей о принесении св. Ильей в жертву теленка с помощью небесного огня для доказательства всемогущества христианского Бога (3-я Цар. 18) (*Конаков* 1999б: 164).

Факты из истории показывают неоднозначную роль церкви в поддержании кровавых ритуалов народов России. Так, П. Сорокин пишет, что в первой половине XIX в. в Усть-Сысольком уезде Вологодской губ. священники хотели “уничтожить” зырянские обычаи жертвоприношений, т.к. считали их остатками идолопоклонства, на что последовал “чрезвычайный ропот” прихожан (*Сорокин* 1848: 341). Оригинальная обрядовая практика бытовала у вотяков Глазовского уезда Вятской губ. По словам Г.И. Верещагина, они восприняли от русских обычай быкомол, для которого специально покупали на общественные деньги быка, а для освящения приготовленного мяса приглашали местный причт. Обряд, по словам исследователя, совершался для прикрытия традиционного моления с жертвоприношением в мирском шалаше после всходов озимых осенью, которое, несмотря на данное священнику обещание не молиться “по-своему”, совершалось на следующий после быкомола день (*Верещагин* 1998: 223). По-видимому, священники шли на уступки и разрешали данный вариант ритуала с целью искоренения народных культов. Фактически глазовские удмурты в первый день приносили жертву христианскому Богу, во второй – своему божеству.

История об обряде быкомол позволяет определить факторы, которые могли способствовать складыванию жертвенных обычаев коми-пермяков, известных по материалам XIX – начала XX в.: первоначальное существование собственной традиции; влияние иноэтничного населения, имеющего свой вариант жертвоприношения; воздействие церкви, которая допускала осуществление определенного варианта ритуала как инструмента вытеснения нехристианских обычаев. Данная версия причин трансформации этнических культов в рамках христианских обрядов частично соотносится с выводами других исследователей. По их мнению, жертвенные обряды и легенда об олене в разные районы России были занесены из Новгородских земель (*Седов* 1957: 29; *Шаповалова* 1973: 216). При этом ритуалы русского населения основывались на

древних локальных традициях скотоводческих братчин, которые с принятием христианства приурочивались к православным праздникам (*Зеленин* 1928; *Седов* 1957: 28), т.е. были адаптированы к новой религии. Отметим, что некоторые из мест проведения жертвенных обрядов в Вятской, Вологодской и Пермской губерниях находились вблизи путей на Урал и в Сибирь, что может косвенно свидетельствовать о возможном распространении легенды и одобряемого церковью варианта обряда с западных земель на восточные территории.

Данная схема объясняет прежде всего происхождение жертвенных обычаев, во время которых происходило непосредственное заклание скота. Но она обосновывает и появление тех вариантов ритуала, когда в часовни приносили мясо заколотого дома животного или готовили обрядовое блюдо из оставленных к празднику частей туши зарезанного ранее скота, на что указывают общие обычаи с русскими и коми (*Зеленин* 1906: 28–29; *Конаков* 1999а: 103). Это же касается и Куриного праздника. Жертвоприношение домашней птицы известны в этнических культах и православных ритуалах финно-угорских народов (*Городской* 1864: 32; *Попова* 2004: 109–110; *Садиков* 2008: 43; *Бойко* 2018: 36). При этом некоторые сходства коми-пермяцкие обряды имеют с русскими традициями, приуроченными к православным праздникам (*Зеленин* 1906: 31–33).

Типы и варианты жертвенных обычаев. Жертвенные ритуалы коми-пермяков можно распределить по типам, пользуясь разными критериями. Как уже отмечалось выше, в зависимости от причин подношения могли быть превентивной мерой либо ответным действием на случившиеся несчастья и болезни. Мотивы обусловливали частоту проведения ритуалов, одни обряды совершалась регулярно, другие – окказионально, лишь в случае обета. К первым относятся подношения в Куриный праздник и обычаи оставлять баранину в часовне в Ильин день или в другие даты. По обету, согласно источникам, животных приносили в жертву в с. Большая Коча в день Флора и Лавра, в Ошибском приходе – после Крещения (*СМА* 1889: 228; *Смирнов* 1891: 251). Несмотря на окказиональный характер, ежегодно находились хозяева, готовые совершить обряд. Более подробно изучить этот вопрос не позволяет скудность сведений. Следует отметить, что в народной памяти до настоящего времени сохраняются представления как о принятом ежегодном обычае закалывать животных к определенному празднику, так и об обетной жертве, которую тоже нужно было приносить в известное время: “Сур керасö Петыр вунас, баля начкывисö, яй керасö” (Пиво сделают в Петров день, овцу кололи, мясо приготовят) (ПМА 2: Боталова); “Там у них бык здоровенный был, года полтора. Заболел. Ну, Фролу... Фрол день пришел, жалко, большой очень. Не повели – медведь задавил” (ПМА 6: Останин).

Жертвенные ритуалы у коми-пермяков обычно были приурочены к праздникам, которым были посвящены местные часовни или престолы церквей. Возможно, изначально некоторые из этих дат были заветными, как Макарьев день в д. Урье, но со временем история их появления была забыта. Насколько нам позволяют судить источники, кровавые подношения делались и в другие почитаемые местными крестьянами даты (в отдельных случаях это были Рождество, Ильин день), в т.ч. в дни памяти святых – покровителей животных. На основе православного календаря в некоторых местах сложился своеобразный хозяйственный цикл забоя животных, который подразумевал сакральный характер совершаемых действий: “Резали животных: Ильин день – барана, Световасий [св. Власий] – корову, суббот (окт[ябрьский]) – курицу, Савватий (осенью) – свинью” (АКПКМ: Л. 396об). Данный цикл охватывал более полугода: с Петрова дня до дня св. Власия.

С точки зрения выбора животного для заклания ритуалы коми-пермяков можно разделить на две группы: принесение в жертву домашней птицы и принесение в жертву скота. Куриный праздник коми-пермяки отмечали в четырех населенных пунктах, он был связан с образами женских святых – Марии Магдалины (4 августа)

и св. Марии Голиндухи (отмечали в субботу или воскресенье перед Покровом или Дмитриевым днем). В эти даты приносили в часовни мясо петухов, кур, иногда и другой птицы (*Янович* 1903: 125; *Голева* 2014: 65–68). Скот резали чаще в дни, посвященные мужским святым (св. Петру и Павлу, Илье, Василию), и в другие значимые даты (Рождество, Крещение, Покров, Успенье) (*Словцов* 1876: 48; *Смирнов* 1891: 252; *Янович* 1903: 125; *Кривощеков* 1914: 91, 311; *Подюков и др.* 2015: 247; Дер. Сеполь 1908: 34; ЧКМ). В некоторые из праздников выбор скота для пожертвования мог варьироваться. Например, к Васильеву вечеру (13 января) могли приготовить обрядовое блюдо *юркок* (голова-ноги) из баранины, свинины или говядины (*Рогов* 1860: 120); в день св. Флора и Лавра (31 августа) предпочитали приносить в жертву быков, но также приводили баранов (*Янович* 1903: 126); в Макарьев день, по воспоминаниям жителей, тоже резали барана, а в реку бросали голову быка (ПМА 6: Епанова, Вавилина). Хотя св. Флор и Лавр считаются покровителями лошадей, им подносили мясо крупного или мелкого рогатого скота, что можно объяснить неофициальным запретом на употребление православными в пищу конины и высоким статусом самого животного в крестьянском хозяйстве. Более распространенным у коми-пермяков был обычай зарезать к праздникам баранов, в большинстве мест он был приурочен к Ильину дню.

В опубликованных и полевых материалах, которые посвящены исследуемым обрядам коми-пермяков, закалываемое животное всегда называется частной жертвой: ее приносит отдельный человек или семья (хозяйство). Поэтому зачастую очевидцы могли видеть в часовнях “горы” жертвенного мяса (*Крупкин* 1911: 306), а число приводимых для заклания животных, например, в с. Большая Коча в отдельные годы достигало 50 голов или более (*Шестаков* 1909: 33). Имеется лишь одно свидетельство, что семьи по очереди совершали обряд в праздничные дни. Оно касается жителей д. Верх-Лупья Гайнской волости:

> ...каждое хозяйство, благополучно закончившее хозяйственный год, считает своей обязанностью осенью в период с 1 октября до 15 ноября отблагодарить бога. Глава семьи давал обещание принести в жертву богу теленка, поросенка, овцу или барана. <...> Договорившись между собой об очередности приношения, поэтому ни одно из воскресенья, ни одного церковного праздника в указанный выше период времени не проходило, чтобы обет не выполнялся (ЧКМ).

В приведенном примере жертва тоже является частной, но принятый порядок очередности позволяет условно назвать ее общинной, т.к. заведенное правило обеспечивает наличие жертвенного животного на каждый почитаемый день указанного периода. Примеров коллективного приобретения животного для проведения ритуала в прошлом на территории Коми-Пермяцкого округа не зафиксировано, хотя возможность этого исключать нельзя. Известно, что обычай совместной покупки быка для жертвоприношения существовал у пермяков (прилузских коми) Вятской губ. (*Добротворский* 1883: 579); в Пермской губ. русское население с. Верх-Яйвинского для обряда откармливало быка силами всех прихожан (*Кривощеков* 1897: 56).

По месту проведения можно выделить три варианта обрядов. Первый – это домашние обряды, во время которых хозяева либо готовили ритуальное блюдо в день праздника и молились со своей семьей (Васильев вечер); либо давали часть жертвенного мяса священнику, который посещал дом во время обхода деревни: “Барана режут... Поп ходит, ему некоторые целого барана отдают, некоторые немного отдают” (ПМА 3); либо в назначенный день приглашали священника и односельчан для молебна и трапезы (СМА 1889: 228).

Второй вариант – это обряды, проводимые в часовне или храме и рядом с ними. В часовни приносили и раскладывали на специальном столе части туш животных либо приготовленное мясо (*Словцов* 1876: 48; *Крупкин* 1911: 302), туда же запускали

живых животных (*Смирнов* 1891: 252). В тех случаях, когда скот приводили живым, рядом с храмом его окропляли и закалывали. И.Н. Смирнов называет девять населенных пунктов, куда в определенные даты к часовням приводили баранов или быков (Там же), это преимущественно территория обитания косинско-камских коми-пермяков. В церкви или рядом с ней проходила обрядовая трапеза (Сведения 1874: 394; *Малахов* 1888; Дер. Сеполь 1908; ПМА 7). Следует отметить, что в некоторых местах обычаи подношения мяса в часовни (церкви) могли совмещаться с домашней трапезой с приглашением гостей и соседей: “В Ошибском приходе в исполнение своего обета хозяин такой скотины колет ее, отдает часть священнику, остальное съедает сам с приглашенным народом” (*Смирнов* 1891: 253); “Варишь две курица, одну ели дома, вторую в церковь несли” (ПМА 1: Н.Н.).

Третий вариант – это обряды, которые совершались на особом месте в селении, иногда наряду с посещением часовни. Например, в д. Урье не было своей церкви, жители собирались на моление в одном доме, затем стояли в реке и снова возвращались в дом для угощения обрядовым блюдом из баранины (ПМА 6: Вавилина). В д. Большая Серва курятину оставляли священнику в часовне, а для себя закалывали петухов и готовили ритуальную еду в местечке Сергорт, в бору над рекой. В.В. Климов предполагает, что в прошлом здесь проходили языческие церемонии (*Климов, Чагин* 2005: 61).

По составу участников обряды условно можно разделить на семейные, общедеревенские, междеревенские и межволостные. В данном распределении учитывается не только присутствие людей на ритуале с принесением жертвы, но и их участие в молебне и совместном вкушении обрядового блюда, если была принята общая трапеза. Какими были обряды – общедеревенскими или междеревенскими – зависело от местных традиций. При этом междеревенские ритуалы необязательно были более значимыми, чем общедеревенские. Зачастую несколько близлежащих селений имели общие престольные праздники, поэтому их жители могли собираться на моление вместе. К межволостным обрядам мы относим празднование дня св. Флора и Лавра в с. Большая Коча Юксеевской волости и Ильина дня (позднее Крещения) в Гайнской волости, куда приводили животных даже жители отдаленных поселений (*Смирнов* 1891: 251; *Кривощеков* 1914: 225; Инородцы 1912: 27). Из архивных данных известно, что на Фроловскую ярмарку в Большую Кочу съезжались крестьяне из ближайших деревень Юксеевской, Кочевской и Усть-Зулинской волостей, торговцы приезжали также из Соликамского уезда (ГАПК 1: Л. 19об), часть гостей могла принимать участие в праздничных ритуалах. Одной из причин привода скота в отдаленные населенные пункты были советы знахарок-черешланниц. Так, по записям Л.С. Грибовой 1961 г., жительница Кудымкарского р-на вспоминала, что ее сестре после совершения ритуала гадания из-за болезни глаз посоветовали увезти в Лупью (Гайнского района) жареную баранью лопатку (АКПКМ: Л. 399). Подобные мотивы принесения жертвы предполагают, что состав участников из года в год менялся. Участие в обряде жителей из разных мест было обусловлено широкой известностью традиции. День Флора и Лавра в Большой Коче, судя по числу жертвуемых животных, был еще и особо почитаем народом.

Разделение жертвоприношений на разные типы в некоторых случаях можно назвать условным, т.к. существуют варианты обрядов, которые сложно отнести к какому-либо типу. Кроме того, не хватает подробных сведений об условиях исполнения ритуалов в разных локальных традициях.

Характерные черты жертвенных традиций коми-пермяков. Судя по имеющимся материалам, жертвенные обряды коми-пермяков во второй половине XIX – начале XX в. были слабо регламентированы народными обычаями. Учитывая то, что отдельные ритуалы уже рассматривались в трудах современных исследователей (*Климов,*

Чагин 2005: 59, 192–196; *Пантюхин* 2012; *Голева* 2014: 65–68), мы обозначим лишь наиболее характерные их черты.

Схема исполнения жертвоприношения варьировалась в зависимости от местных традиций, но обязательно включала следующие последовательные действия: молебен, освящение жертвенного животного или его мяса, если животное приводилось живым – заклание и приготовление блюда, трапеза. В праздничный комплекс могли входить и иные практики: крестный ход, стояние в воде, окропление лошадей, скачки, гостевание. Освящение выражалось в окроплении животных и принесенного мяса святой водой (Дер. Сеполь 1908; Сведения 1874: 394). В Большой Коче знаком благословения служил продолжительный колокольный звон (*Малахов* 1888: 90).

К правилам жертвенных традиций можно отнести обычай мыться в бане перед праздником. В большинстве случаев животное закалывал ножом хозяин семейства или тот, кто давал обет. Хотя, по словам В.М. Яновича, в Большой Коче скот резали специальные лица (*Янович* 1903: 126), при значительном числе жертвоприношений этим людям, вероятно, было сложно все их осуществить. Очевидцы XIX – начала XX в. отмечают, что в обычаях коми-пермяков не было каких-либо ограничений по гендерному признаку для участия в жертвенных ритуалах и молебнах, в отличие от традиций удмуртов, восточных марийцев, карел и русских (*Городской* 1864: 28; *Зеленин* 1906; *Верещагин* 1998: 38; *Конкка* 2014: 12). Лишь из материалов организаторов современного праздника Голендуха-курятница известно, что тушки петухов и кур в часовни должны были приносить мужчины (ПМА 9). Также есть сведения, что в Большую Кочу приводили трехгодовалых быков, не имевших случки, либо тех животных, по причине болезни которых давался обет (*Малахов* 1888; *Смирнов* 1891: 251). В д. Демино Кочевского округа жертвовали баранов белой масти (*Чагин* 2013: 96). В других местах, возможно, следовали похожим правилам или их вовсе не учитывали. В тех случаях, когда животных закалывали дома, для ритуальной трапезы могли приготовить разделанную тушу полностью (ЧКМ; СМА 1889: 228) либо приносили в часовни сырыми или жаренными отдельные ее части: лопатки, головы, конечности (*Смирнов* 1891: 252; *Янович* 1903: 125; Дер. Сеполь 1908; *Климов. Чагин* 2005: 60).

Коми-пермяцкая традиция подношения в часовни и приготовления дома в православные праздники голов и конечностей животных прослеживается не всегда, но ее придерживались в разных населенных пунктах в следующие даты: день св. Флора и Лавра, Ильин день, Васильев вечер, Макарьев день, Куриный праздник, Покров (*Рогов* 1860: 30; *Малахов* 1888: 92; *Янович* 1903: 125; *Климов, Чагин*, 2005: 60; ПМА 5). Коми, удмурты, бесермяне при совершении церковных ритуалов, поминальных и иных народных обычаев тоже часто готовили ритуальное блюдо из голов и конечностей животных или оставляли их священнику (*Конаков* 1993: 39; *Попова* 2004: 36; *Садиков* 2008: 45, 53; *Шутова* 2018а: 46, 119, 132). Карелы во время жертвоприношения поджаривали голову на открытом огне либо вместе с ногами сжигали ее (*Конкка* 2015: 12–13). Находки черепов и конечностей домашних и диких животных, по археологическим данным, характерны для священных мест Верхнего и Среднего Прикамья эпохи Средневековья (*Шутова* 2018б: 113), поэтому можно предположить, что эта традиция существует в культуре коми-пермяков в течение многих веков, а также является общей для финно-угорского населения.

Жертвенное мясо делили по-разному. При устройстве домашней трапезы часть отдавали священнику, остальное съедали вместе с соседями (СМА 1889: 228). В одних местах принесенное в часовню мясо полностью оставалось причту (*Словцов* 1876: 48–49), в других распределялось между жертвователями, священнослужителями и нищими; в Большой Коче часть его в начале XX в. отдавали чиновникам. Шкуры животных либо оставались хозяевам, либо шли для приклада в часовню, либо продавались (Сведения 1874: 394; *Малахов* 1888: 92; *Шестаков* 1909; ЧКМ).

В.М. Янович пишет, что некоторые священники впоследствии продавали излишки жертвенного мяса в засоленном виде своей пастве (*Янович* 1903: 125).

В имеющихся материалах редко объясняется, как коми-пермяки поступали с костями жертвенных животных. Известно лишь, что в Васильев вечер было принято выносить их в хлев с пожеланиями хорошего приплода скоту (*Климов, Чагин* 2005: 99). Аналогично поступали с костями домашней птицы в день почитания Марии Голиндухи в д. Антипино (Антипино 2017). Тогда как в д. Сеполь в Ильин день кости бросали прямо на пол часовни, после трапезы их убирал часовенный староста (Дер. Сеполь 1908). Вероятно, прежде к костям жертвенных животных относились более внимательно, как и в традициях других народов, но со временем обычаи обращения с ними стали менее актуальными и были забыты.

В публикациях XIX – начала XX в. не указывается связь коми-пермяцких обрядов жертвоприношения в православные праздники с культом предков. Согласно более поздним свидетельствам, иногда почитание святых могло сопровождаться поминками. Например, трапеза с печеными бараньими головами в Ильин день рядом с часовней в настоящее время старожилами с. Пуксиб воспринимается как акт поминовения: “...Баран юр пöжасö да горокöн церковь дынас каясö да пуксясö, сэтчин тоже дöс могило вöлöма... Бöра сэтöн касьтысьлісö” (...Голову барана испекут и с горохом к церкви пойдут и сядут, там тоже могилы были... Опять здесь поминали) (ПМА 7). Похожие представления о домашней трапезе на следующие сутки после Ильина дня зафиксированы в с. Ошиб (ПМА 2: Бушуева). Думаем, неслучайно даты осенних жертвенных обычаев Верх-Лупьи и Куриного праздника совпадают с поминальными днями – указанные традиции могут быть вариантом совмещения церковного и поминального культов.

Жертвенные традиции в советское и постсоветское время. В течение XX в. жертвенные обряды коми-пермяками были утрачены. Точные данные о времени их прекращения отсутствуют. И. Шестаков отмечает, что в Соликамском уезде “исчез обычай приносить в храм бараньи головы” еще в начале XX в. после открытия Пешнигортской женской обители (*Шестаков* 1911: 3). Считается, что обряд в Большой Коче был запрещен в 1913 г., но есть сведения о его проведении и в более поздние годы (*Истомин* 1999: 1; *Голева* 2020: 91). В.В. Климов пишет, что куриц продолжали приносить в часовню д. Большая Серва до середины 1930-х годов (*Климов, Чагин* 2005: 60). Прекращение исполнения жертвенных обрядов, скорее всего, связано с процессом закрытия церквей в советский период. Согласно единичному свидетельству, Куриный праздник в д. Антипино в годы СССР был заменен на День колхозника: “Голендуха была в День колхозника” (ПМА 1: Боталова). Какое-то время жертвенные традиции могли сохраняться в семейном кругу. В частности, в отдельных домах по возможности продолжали готовить ритуальное блюдо *юркок* к Васильеву вечеру. Зафиксированы примеры, когда животное закалывали к известной дате, если она совпадала с днем рождения члена семьи (ПМА 8).

В настоящее время жертвенные обычаи возрождены или взяты за основу при проведении местных праздников и фестивалей: в с. Большая Коча – быкобоя (29 августа 1999 г., 27 августа 2000 г., 30 августа 2009 г.), в с. Антипино – Голендухи-курятницы (14 октября 2017 г., 19 октября 2019 г.). В Большой Коче в рамках фестиваля “Проллавер” в 2018 г. всех присутствующих тоже угощали приготовленной в котлах на берегу реки говядиной, но бык был заколот утром на ферме вне праздничных мероприятий. Восстановленный обряд данного села был подробно изучен и сравнен с описаниями прошлых лет Д. Пантюхиным (*Пантюхин* 2012). Соотнести прошлые и современные праздничные действия в с. Антипино нам позволили рассказы заведующей местным клубом (ПМА 9).

Среди наиболее важных и общих изменений для двух восстановленных праздников можно назвать следующие: 1) действия с жертвенным животным или мясом

являются частью культурно-массового мероприятия, которое включает современные развлекательные формы: концерт, выступления официальных лиц, игры, мастер-классы, выставки; 2) бык и курятина не являются частной жертвой, они приобретаются на средства спонсоров, в т.ч. местных предпринимателей; 3) участниками мероприятия, кроме жителей окрестных деревень, являются гости и туристы из разных частей Пермского края и других регионов, а организаторами – местные представители интеллигенции; 4) даты проведения ритуалов не всегда соответствуют датам, принятым в прошлом; 5) церковь существенно не влияет на поддержание традиций, лишь соглашается на освящение жертвы (продукта) либо отстраняется. В с. Большая Коча, кроме того, в возрожденной версии обряда не отмечается каких-либо действий, связанных с почитанием святых образов. Молебен в селе в 2000 и 2009 гг. не проводился из-за отсутствия священника. В возрожденной версии произошло совмещение забоя животного и обычая стоять в воде, которые раньше были разнесены по времени. В новой версии в ходе закалывания животного участники умываются окровавленной водой на берегу реки. Следует отметить, что в с. Антипино купленные для праздника тушки кур не воспринимаются однозначно как жертва, т.к. забой птиц участниками не совершается; сам праздник включает демонстрацию животноводческих и других осенних традиций местного населения. Главными функциями обоих восстановленных обычаев являются поддержание этнической и локальной идентичности, показ уникальных элементов местной традиции, а также внесение разнообразия в современную культурную жизнь сел.

* * *

Итак, причины исполнения жертвенных ритуалов были связаны с разными религиозными культами. В основе изучаемых обычаев лежат дохристианские этнические верования, на которые могли повлиять северорусская традиция, ранее адаптированная к церковным обрядам, и действия священнослужителей. В конечном итоге жертвенные ритуалы были включены в православный календарь и посвящались Богу и святым угодникам. Зачастую почитание тех или иных святых (праздников) было закреплено за определенными местами (часовнями), куда и приносилась/приводилась жертва. На синкретичный характер коми-пермяцких ритуалов указывают схожие черты с традициями как родственных по языку народов, сохраняющих приверженность этническим верованиям, так и православных народов. Жертвенные обряды коми-пермяков различались мотивами их исполнения, местами проведения, составом участников. Совершение того или иного варианта ритуала было обусловлено сложившимися локальными и семейными традициями. В частности, характерным обычаем иньвенских коми-пермяков является Куриный праздник, северных – приводить к часовням живым крупный и мелкий рогатый скот. Обряды жертвоприношений были слабо регламентированы, что можно объяснить контролем церкви, тем не менее они включали некоторые обычаи, отражающие народные верования.

Проведение ритуалов жертвоприношения в XXI в. нельзя однозначно назвать возрождением традиции. Восстановление стало следствием поиска локальной и этнической идентичности, формой репрезентации местной культуры. Современные обряды отличаются от прежних своими мотивами, функциями, организацией, степенью участия разных слоев населения и меньшей привязанностью к церковным канонам.

Примечания

[1] В настоящее время в языке коми-пермяков используется вариант слова *мыжа*, а в языке коми (коми-зырян) – вариант *мыж* (*Лыткин, Гуляев* 1970: 181).

Источники и материалы

АКПКМ – Архив Коми-Пермяцкого краеведческого музея. Ф. 75. Оп. 1. Д. 4938/2. Полевой дневник Л.С. Грибовой.

Антипино 2017 – В Антипино возродили языческий праздник “Голендуха-Курятница”. 16.10.2017. http://komi.t7-inform.ru/s/news/20171017160538 (дата обращения: 19.03.2020).

Боталова, Кривощекова-Гантман 1985 – Коми-пермяцко-русский словарь / Р.М. Боталова, А.С. Кривощекова-Гантман. М.: Русский язык, 1985.

Быкобой 1999 – “Быкобой” – к празднику // Парма. 1999. 18 августа. С. 3.

Верещагин 1998 – *Верещагин Г.И.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 3: Этнографические очерки. Кн. 1 / Ред. В.М. Ванюшева. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998.

ГАПК 1 – Государственный архив Пермского края. Ф. 44. Оп. 2. Д. 15. Сведения о ярмарках и базарах в Чердынском уезде.

ГАПК 2 – Государственный архив Пермского края. Ф. 199. Оп. 1. Д. 28. Отчет пермского епархиального инородческого миссионера-проповедника, священника Сергея Багина о состоянии инородческой миссии. 1912 г.

Городской 1864 – *Городской Г.* О черемисах, проживающих в Красноуфимском уезде Пермской губернии // Этнографический сборник. Вып. VI. СПб.: Русское географическое общество, 1864. С. 23–34.

Дер. Сеполь 1908 – Дер. Сеполь Усть-Зулинской волости Чердынского у. // Пермская земская неделя. 1908. № 36 (4 сентября). Кол. 34.

Добротворский 1883 – *Добротворский Н.* Пермяки. Бытовой и этнографический очерк // Вестник Европы. 1883. Т. 2. Кн. 4. С. 548–550.

Зеленин 1906 – *Зеленин Д.К.* Троецыплятница: этнографическое исследование. Вятка: Губернская типография, 1906.

Иванов 1881 – *Иванов А.П.* Материалы к антропологии Пермского края. Казань: Типография Императорского ун-та, 1881. (Труды общества естествоиспытателей при Императорском Казанском университете. Т. X. Вып. 1).

Инородцы 1912 – Инородцы Пермской губернии (историко-этнографические очерки) // Пермская земская неделя. 1912. № 33. Кол. 25–28.

Истомин 1999 – *Истомин Ф.* Бычок Богу в душу // Звезда. 1999. 2 сентября. С. 1–2.

Календарные праздники 2003 – Календарные праздники и обряды марийцев. Вып. 1 / Отв. ред. Н.С. Попов. Йошкар-Ола: МарНИИ, 2003.

Кривощеков 1897 – *Кривощеков И.Я.* Указатель к карте Соликамского уезда Пермской губернии. Екатеринбург: Типография В.Н. Алексеева, П.Н. Галина, 1897.

Кривощеков 1914 – *Кривощеков И.Я.* Словарь географическо-статистический Чердынского уезда Пермской губернии. Пермь: Электро-Типография “Труд”, 1914.

Крупкин 2011 – *Крупкин А.* Верования Пермяков-инородцев // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1911. № 4. С. 301–307.

Лепехин 1780 – *Лепехин И.И.* Дневныя записки путешествия доктора и академии наук адьюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1771 г. Ч. 3. СПб.: Императорская АН, 1780.

Лыткин, Гуляев 1970 – *Лыткин В.И., Гуляев Е.С.* Краткий этимологический словарь коми языка. М.: Наука, 1970.

Малахов 1888 – *Малахов М.В.* Быкобой у пермяков в день Флора и Лавра // Записки Уральского общества любителей естествознания. Т. XI. Екатеринбург: Типография А.П. Мерной и Е.К. Краевой, 1888. С. 85–96.

Налимов 1912 – *Налимов В.П.* Пермяки // Великая Россия. Географический, этнографический и культурно-бытовой очерк современной России. Т. 2. М.: Дело, 1912. С. 172–193.

Никитин 2009 – *Никитин Д.* Быка принесли в жертву ради скорейшего избавления от кризиса // Аргументы и факты – Прикамье. 02.09.2009 (№ 36). https://perm.aif.ru/culture/details/117299 (дата обращения: 16.03.2020).

Обрядовый праздник 2017 – Обрядовый праздник “Голендуха-курятница” // Отдел культуры, молодежной политики и спорта Администрации Юсьвинского муниципального округа Пермского края. 12.10.2017. http://uswa-ok.ru/?p=361 (дата обращения: 19.03.2020).

ПМА 1 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Юсьвинский р-н Коми-Пермяцкого автономного округа, 2003 г., рук. А.В. Черных (информанты: Н.Н., 1937 г.р.; А.Ф. Боталова, 1928 г.р.).

ПМА 2 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Кудымкарский р-н Коми-Пермяцкого автономного округа, 2005 г., рук. А.В. Черных (информанты: А.Е. Патрукова, 1922 г.р.; А.И. Боталова, 1917 г.р.; В.К. Бушуева,1924 г.р.).

ПМА 3 – Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Пермь, 2005 г. (информанты: Е.З. Сысолетина, 1920 г.р., родом из д. Бобунево Кудымкарского р-на).

ПМА 4 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Косинский р-н Пермского края, 2006 г. (информант: П.Г. Федосеева, 1924 г.р.).

ПМА 5 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Кочевский р-н Пермского края, 2007 г., рук. А.В. Черных (информант: А.Д. Петрова, 1922 г.р.).

ПМА 6 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Кочевский р-н Пермского края, 2008 г., рук. А.В. Черных (информанты: М.М. Бузинова, 1924 г.р.; А.Ф. Вавилина, 1929 г.р.; Л.Ф. Епанова, 1934 г.р.; Г.П. Климов , 1934 г.р.; Д.Я. Останин, 1929 г.р.; А.А. Рискова, 1928 г.р.; М.Д. Хомякова, 1956 г.р.).

ПМА 7 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Косинский р-н Пермского края, 2012 г. (информант: М.Е. Федосеева, 1920 г.р.).

ПМА 8 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Косинский р-н Пермского края, 2019 г. (информант: Р.И. Федосеева, 1955 г.р.).

ПМА 9 – Полевые материалы автора. Опрос по телефону, Юсьвинский муниципальный округ Пермского края, 2020 г. (информант: О.Н. Бабина).

Попов 1874 – *Попов К.А.* Зыряне и Зырянский край. М.: Издание Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, 1874. (Известия императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Кн. 3. Вып. 2).

Рогов 1860 – *Рогов Н.А.* Материалы для описания быта пермяков // Пермский сборник. Кн. 2. М.: Типография Грачева и Ко., 1860. С. 1–127.

Сабуров 1899 – *Сабуров В.* На скотском празднике (жертвоприношения пермяков) // Пермские губернские ведомости. 1899. № 219 (10 октября). С. 2.

Сведения 1874 – Сведения об инородцах, обитающих в пределах Пермской епархии (преимущественно в религиозном отношении) // Пермские епархиальные ведомости. 1874. № 39–40. С. 387–394.

Светлаков, Светлакова 1963 – *Светлаков В., Светлакова Т.* О необычном обряде // По Ленинскому пути. 1963. 24 марта. С. 2.

Семенов 1901 – *Семенов П.П.* (ред.) Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении. Т. 8: Среднее Поволжье и Приуральский край. Ч. 2: Приуральский край. СПб.; М.: [Типография] М.О. Вольф, 1901.

Словцов 1876 – *Словцов И.* Опыт описания некоторых церквей Соликамского уезда // Пермские епархиальные ведомости. 1876. № 4. С. 45–52.

СМА 1889 – *С.М.А.* Пермяки Ошибского прихода, Соликамского уезда // Пермские епархиальные ведомости. 1889. № 14. С. 225–233.

Смирнов 1891 – *Смирнов И.Н.* Пермяки: историко-этнографический очерк. Казань: Типография Императорского ун-та, 1891. (Известия общества археологии, истории и этнографии при императорском Казанском университете. Т. 9. Вып. 2).

Сорокин 1848 – *Сорокин П.* Старинный обряд у Зырян // Вологодские губернские ведомости. 1848. № 30 (24 июля). С. 339–401.

Харузин 1889 – *Харузин Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда, Олонецкой губернии. М.: [Б.и.], 1889.

ЧКМ – Чердынский краеведческий музей. Фонд И. Лунегова. Д. н/в 1110/1085. Афанасьев. Обряды населения д. Верх-Лупья бывшей Гайнской волости, входившей в состав бывшего Гайнского уезда, сохранившиеся до 1911 г.

Шестаков 1909 – *Шестаков Я.* Жертвоприношение пермяков-христиан в день Флора и Лавра // Этнографическое обозрение. 1909. № 4. С. 32–36.

Шестаков 1911 – *Шестаков И.* Кочинская Ионо-Серафимовская женская инородческая обитель Чердынского уезда Пермской губернии. Нижний Новгород: Типография И.А. Шелеметева, 1911.

Янович 1903 – *Янович В.М.* Пермяки. Этнографический очерк // Живая старина. 1903. Вып. I–II. С. 52–171.

Научная литература

Барабанов Н.Д. Благочестивые заклания. Традиции публичных жертвоприношений в византийском приходском православии // Византийский временник. 2004. № 63. С. 88–113.

Бойко Ю.И. Традиционная культура прилузских коми (конец XIX – первая половина XX века) // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 2018. Т. 38. № 1. С. 6–191.

Васильев В.Е. Жертвоприношения кэрэх: реликты и новые интерпретации на основе материалов северных саха // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2018. № 3. С. 20–27.

Вильданов Р.Ф. и др. Памятники истории и культуры Пермской области. Т. 1: Материалы к археологической карте Пермской области. Пермь: Арабеск, 1996.

Винокурова И.Ю. Вепсские заветные праздники охраны скота // Проблемы истории и культуры вепсской народности / Отв. ред. В.В. Пименов. Петрозаводск: Карельский филиал АН СССР, 1989. С. 119–129.

Голева Т.Г. Петух и курица в традиционной культуре коми-пермяков // Вестник Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета. Серия 3: Гуманитарные и общественные науки. 2014. Вып. 1. С. 60–74.

Голева Т.Г. Жертвенный обряд коми-пермяков в селе Большая Коча // Вестник Пермского федерального исследовательского центра. 2020. № 3. С. 85–96. https://doi.org/10.7242/2658-705X/2020.3.8

Гулая О.С. Традициії жертвоприношения як культурний код етічної свідомості греків України // Вісник Маріупольского державного університету. Серія: Філософія, Культурологія, Соціологія. 2013. Вып. 5. С. 28–34.

Зеленин Д.К. Древнерусская братчина как обрядовый праздник сбора урожая (краткое изложение большого исследования). Л.: [Б.и.], 1928.

Климов В.В., Чагин Г.Н. Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков. Кудымкар: Коми-Пермяцкое книжное изд-во, 2005.

Конаков Н.Д. От святок до сочельника: коми традиционные календарные обряды. Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 1993.

Конаков Н.Д. Василей лун // Энциклопедия Уральских мифологий. Т. 1: Мифология коми / Науч. ред. В.В. Напольских. М.; Сыктывкар: ДИК, 1999а. С. 102–103.

Конаков Н.Д. Илля лун // Энциклопедия Уральских мифологий. Т. 1: Мифология коми / Науч. ред. В.В. Напольских. М.; Сыктывкар: ДИК, 1999б. С. 163–165.

Конкка А.П. Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел (материалы к описанию обряда) // *Конкка А.П.* На плечах Большой Медведицы: избранные статьи. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2015. С. 10–22.

Мороз А.Б. Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели // Ethnolinguistica Slavica / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2013. С. 212–233.

Пантюхин Д.А. Коми-пермяцкий праздник Проллавер с обрядом Быкобой // Этнографическое обозрение. 2012. № 1. С. 85-101.

Панченко А.А. Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности: “крестьянская агиология” и религиозные практики в России Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2012.

Подюков И.А. и др. Юсьва – лебединая река. Сборник трудов и материалов по традиционной культуре жителей Юсьвинского района. Усолье: [Б.и.], 2015.

Пономарева Л.Г. Речь северных коми-пермяков. М.: Языки народов мира, 2016.

Попова Е.В. Календарные обряды бесермян. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2004.

Садиков Р.Р. Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития). Уфа: Центр этнологических исследований УНЦ РАН, 2008.

Садиков Р.Р., Тулуз Е. Преемственность и ревитализация в обрядах общественных жертвоприношений у закамских удмуртов // Ежегодник финно-угорских исследований. 2017. Т. 11. № 4. С. 97–114.

Седов В.В. К вопросу о жертвоприношениях в Древнем Новгороде // Краткие сообщения института истории материальной культуры. 1957. Вып. 68. С. 20–30.

Федорова Е.Г. Жертвенные животные в культуре манси // Традиционное мировоззрение народов Сибири / Отв. ред. Ч.М. Таксами. М.: [Б.и.], 1996. С. 130–154.

Чагин Г.Н. Очерки по истории и этнографии коми-пермяков. Кудымкар: Коми-Пермяцкий этнокультурный центр, 2013.
Черных А.В., Голева Т.Г., Щукина Р.И. Марийцы Пермского края: очерки истории и этнографии. Пермь: ОТ и ДО, 2013.
Шаповалова Г.Г. Севернорусская легенда об олене // Фольклор и этнография Русского Севера / Отв. ред. Б.Н. Путилов, К.В. Чистов. Л.: Наука, 1973. С. 209–223.
Шутова Н.И. Общие и особенные черты священных мест Урала и Среднего Поволжья эпохи средневековья // Уральский исторический вестник. 2018б. № 1. С. 109–117. https://doi.org/10.30759/1728-9718-2018-1(58)-109-117
Шутова Н.И. Этнотерриториальные группы удмуртов: обряды и верования северных удмуртов. Ижевск: Шелест, 2018а.
Govindrajan R. "The Goat That Died for Family": Animal Sacrifice and Interspecies Kinship in India's Central Himalayas // American Ethnologist. 2015. Vol. 42. Iss. 3. P. 504–519. https://doi.org/10.1111/amet.12144
McClymond K. Beyond Sacred Violence. A Comparative Study of Sacrifice. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2008.

Research Article

Goleva, T.G. Animal Sacrifices in Honor of Orthodox Saints among the Komi-Permyaks [Zhertvoprinosheniia zhivotnykh v chest' pravoslavnykh sviatykh u komi-permiakov]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 2, pp. 144–160. https://doi.org/10.31857/S086954150014812-3 ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Tatiana Goleva | https://orcid.org/0000-0003-4462-0474 | golevat@yandex.ru | Perm Federal Research Center of the Ural Branch, Russian Academy of Sciences (13a Lenin str., Perm, 614990, Russia)

Keywords

Komi-Permyaks, livestock breeding, sacrifice, bull sticking, deer legend, chicken holiday, Day of Elijah, Florus and Laurus, Maria Golindukha

Abstract

Sacrificial customs of the Komi-Permyak had been studied and described in literature of the late nineteenth and early twentieth centuries, yet they remain a topic that has not received due attention to date. The article attempts to address this issue in order to bring disparate available data into focus, considering the current rise of interest towards re-examining folk traditions. I discuss Komi-Permyak's rites of sacrificing livestock and poultry to gods and saints, and explore their variability and origins. I argue that Komi-Permyak's customs generally stemmed from their beliefs in patron saints of household animals, who could be appeased by sacrifices. The similarity of these rites to customs of other peoples of Orthodox faith points to the fact that, in later historical periods, they might have been influenced by the church and neighboring cultural traditions. I further touch upon the issue of transformation and restoration of folk customs in the twenty first century.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:
Ministry of Education and Science of the Russian Federation [AAAA-A19-119032590066-2]

References

Barabanov, N.D. 2004. Blagochestivye zaklaniia. Traditsii publichnykh zhertvoprinoshenii v vizantiiskom prikhodskom pravoslavii [Pious Slaughters. The Tradition of Public Sacrifices in Byzantine Parish Orthodoxy]. *Vizantiiskii vremennik* 63: 88–113.

Boiko, Yu.I. 2018. Traditsionnaia kul'tura priluzskikh komi (konets XIX – pervaia polovina XX veka) [Traditional Culture of the Komi Priluzka (late 19th – First Half of the 20th Century)]. *Izvestiia obshchestva arkheologii, istorii i etnografii pri Kazanskom universitete* 38 (1): 6–191.

Chagin, G.N. 2013. *Ocherki po istorii i etnografii komi-permiakov* [Essays on the History and Ethnography of the Komi-Permyaks]. Kudymkar: Komi-Permiatskii etnokul'turnyi tsentr.

Chernykh, A.V., T.G. Goleva, and R.I. Shchukina. 2013. *Mariitsy Permskogo kraia: ocherki istorii i etnografii* [Mari People of the Perm Region: Essays on History and Ethnography]. Perm: OT i DO.

Fedorova, E.G. 1996. Zhertvennye zhivotnye v kul'ture mansi [Sacrificial Animals in Mansi Culture]. In *Traditsionnoe mirovozzrenie narodov Sibiri* [Traditional Worldview of the Peoples of Siberia], edited by Ch.M. Taksami, 130–154. Moscow.

Goleva, T.G. 2014. Petukh i kuritsa v traditsionnoi kul'ture komi-permiakov [A Cock and a Hen in the Komi-Permyaks' Traditional Culture]. *Vestnik Permskogo gosudarstvennogo gumanitarno-pedagogicheskogo universiteta. Series 3: Gumanitarnye i obshchestvennye nauki* 1: 60–74.

Goleva, T.G. 2020. Zhertvennyi obriad komi-permiakov v sele Bol'shaia Kocha [Sacrificial Rite of the Komi-Permyaks in the Village of Bolshaya Kocha]. *Vestnik Permskogo federal'nogo issledovatel'skogo tsentra* 3: 85–96. https://doi.org/10.7242/2658-705X/2020.3.8

Govindrajan, R. 2015. "The Goat that Died for Family": Animal Sacrifice and Interspecies Kinship in India's Central Himalayas. *American Ethnologist* 42 (3): 504–519. https://doi.org/10.1111/amet.12144

Gulaia, O.S. 2013. Traditsii zhertvoprinosheniia yak kul'turnii kod etichnoi svidomosti grekiv Ukraini [Traditions of Sacrifice as a Cultural Code of the Ukrainian Greeks' Ethical Consciousness]. *Vistnik Mariupol'skogo derzhavnogo universitetu. Seriia: Filosofiia, Kul'turologiia, Sotsiologiia* 5: 28–34.

Klimov, V.V., and G.N. Chagin. 2005. *Kruglyi god prazdnikov, obriadov i obychaev komi-permiakov* [All Year Round Holidays, Rites and Customs of the Komi-Permyaks]. Kudymkar: Komi-Permiatskoe knizhnoe izdatel'stvo.

Konakov, N.D. 1993. *Ot sviatok do sochel'nika: komi traditsionnye kalendarnye obriady* [From Svitky to Christmas Eve: Komi Traditional Calendar Rites]. Syktyvkar: Komi knizhnoe izdatel'stvo.

Konakov, N.D. 1999. Illia lun [St. Elijah's Day]. In *Entsiklopediia Ural'skikh mifologii. T. 1: Mifologiia komi* [Encyclopedia of Uralic Mythologies. Vol. 1: The Mythology of the Komi], edited by V.V. Napol'skikh, 163–165. Moscow, Syktyvkar: DIK.

Konakov, N.D. 1999. Vasilei lun [St. Vasily's Day]. In *Entsiklopediia Ural'skikh mifologii. T. 1: Mifologiia komi* [Encyclopedia of Uralic Mythologies. Vol. 1: The Mythology of the Komi], edited by V.V. Napol'skikh, 102–103. Moscow, Syktyvkar: DIK.

Konkka, A.P. 2015. Zhertvoprinosheniia zhivotnykh na letnikh kalendarnykh prazdnikakh karel (materialy k opisaniiu obriada) [Animal Sacrifices on Summer Calendar Holidays of the Karelians (Materials for the Description of the Rite)]. In *Na plechakh bol'shoi medveditsy: izbrannye stat'i* [On the Shoulders of the Great Bear: Selected Articles], by A.P. Konkka, 10–22. Petrozavodsk: Karel'skii nauchnyi tsentr RAN.

McClymond, K. 2008. *Beyond Sacred Violence. A Comparative Study of Sacrifice*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Moroz, A.B. 2013. Legenda o zhertvennom olene: geografiia, varianty, istochniki, paralleli [The Legend of the Sacrificial Deer: Geography, Options, Sources, Parallels]. In *Ethnolinguistica Slavica* [Slavic Ethnolinguistics], edited by S.M. Tolstaia, 212–233. Moscow: Indrik.

Panchenko, A.A. 2012. *Ivan i Iakov – neobychnye sviatye iz bolotistoi mestnosti: "Krest'ianskaia agiologiia' i religioznye praktiki v Rossii Novogo vremeni* [Ivan and Yakov Are Unusual Saints from a Swampy Area: "Peasant Hagiology" and Religious Practices in Russia of the New Age]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

Pantiukhin, D.A. 2012. Komi-permiatskii prazdnik Prollaver s obriadom Bykoboi [The Komi-Permyak Celebration of Prollaver with the Bull Sticking Rite]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 85–101.

Podiukov, I.A., et al. 2015. *Yus'va – lebedinaia reka* [Yusva, the Swan River]. Usol'e.

Ponomareva, L.G. 2016. *Rech' severnykh komi-permiakov* [Language of the Northern Komi-Permyaks]. Moscow: Yazyki narodov mira.

Popova, E.V. 2004. *Kalendarnye obriady besermian* [Calendar Rites of the Besermyans]. Izhevsk: Udmurtskii institut istorii, yazyka i literatury Ural'skogo otdeleniia RAN.

Sadikov, R.R. 2008. *Traditsionnye religioznye verovaniia i obriadnost' zakamskikh udmurtov (istoriia i sovremennye tendentsii razvitiia)* [Traditional Religious Beliefs and Rituals of the Eastern Udmurts (History and Modern Development Trends)]. Ufa: Tsentr etnologicheskikh issledovanii Ufimskii nauchnyi tsentr RAN.

Sadikov, R.R., and E. Tuluz. 2017. Preemstvennost' i revitalizatsiia v obriadakh obshchestvennykh zhertvoprinoshenii u zakamskikh udmurtov [Continuity and Revitalisation of Collective Sacrificial Rituals of the Eastern Udmurts]. *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledvoanii* 11 (4): 97–114.

Sedov, V.V. 1957. K voprosu o zhertvoprinosheniiakh v Drevnem Novgorode [On the Question of Sacrifices in Ancient Novgorod]. *Kratkie soobshcheniia instituta istorii material'noi kul'tury* 68: 20–30.

Shapovalova, G.G. 1973. Severnorusskaia legenda ob olene [North Russian Legend About the Deer]. In *Fol'klor i etnografiia Russkogo Severa* [Folklore and Ethnography of the Russian North], edited by B.N. Putilov and K.V. Chistov, 209–223. Leningrad: Nauka.

Shutova, N.I. 2018. *Etnoterritorial'nye gruppy udmurtov: obriady i verovaniia severnykh udmurtov* [Ethnic Territorial Groups of the Udmurts: Rites and Beliefs of the Northern Udmurts]. Izhevsk: Shelest.

Shutova, N.I. 2018. Obshchie i osobennye cherty sviashchennykh mest Urala i Srednego Povolzh'ia epokhi srednevekov'ia [Common and Special Features of the Sacred Places Situated in the Urals and the Middle Volga Region in the Medieval Times]. *Ural'skii istoricheskii vestnik* 1: 109–117. https://doi.org/10.30759/1728-9718-2018-1(58)-109-117

Vasilev, V.E. 2018. Zhertvoprinosheniia kerekh: relikty i novye interpretatsii na osnove materialov severnykh sakha [Sacrifice Kerekh: Relics and New Interpretations Based on Materials of the Northern Sakha]. *Severo-Vostochnyi gumanitarnyi vestnik* 3: 20–27.

Vildanov, R.F., et al. 1996. *Pamiatniki istorii i kul'tury Permskoi oblasti. T. 1: Materialy k arkheologicheskoi karte Permskoi oblasti* [Monuments of History and Culture of the Perm Region. *Vol. 1:* Materials for the archaeological map of the Perm region]. Perm: Arabesk.

Vinokurova, I.Yu. 1989. Vepsskie zavetnye prazdniki okhrany skota [Veps Cherished Holidays of the Protection of Livestock]. In *Problemy istorii i kul'tury vepsskoi narodnosti* [Problems of History and Culture of the Vepsian People], edited by V.V. Pimenov, 119–129. Petrozavodsk: Karel'skii filial AN SSSR.

Zelenin, D.K. 1928. *Drevnerusskaia bratchina kak obriadovyi prazdnik sbora urozhaia* (kratkoe izlozhenie bol'shogo issledovaniia) [Old Russian Fraternity as a Ceremonial Harvest Festival (Summary of a Large Study)]. Leningrad.

© Н.А. Маничкин

РЕЦИПРОКНОСТЬ ЖИВЫХ И МЕРТВЫХ: ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ И ОДЕРЖИМОСТЬ В АФРОГЕННЫХ ТРАДИЦИЯХ

Ключевые слова: Куба, сантерия, вуду, пало монте, жертвоприношения, одержимость, духи, телесность, обмен, смерть, реципрокность, перспективизм, новые онтологии

Статья посвящена одержимости и жертвоприношениям в афрогенных традициях, главным образом в пало монте и сантерии. В ней также уделено внимание обрядам и феноменологии вуду и креольского спиритизма. Жертвоприношения и практики одержимости (инкорпорации духа) рассматриваются в контексте реципрокной субъективации людей и духов, что позволяет обнаружить общую для обоих направлений сакральной деятельности логику обмена. Как жертвоприношения, так и сеансы одержимости взаимно одаривают и усиливают духов и участников культа. Бытие людей связывается с развитием духов мертвых и регламентируется через практики одержимости, обустройство ритуальных ассамбляжей и их усиление субстанциями жертвенных животных. Интерпретируя одержимость через понятия телесности (воплощенности), становления, интенсивности и ассамбляжа, автор обрисовывает постструктуралистские рубежи афрогенной сакральности, намечая пути сближения с концепциями перспективизма и проблемные места на этих путях.

Практика так наз. транса одержимости, т.е. такого измененного состояния сознания, при котором происходит замена постоянной личностной идентификации, отмечается в целом ряде обществ. Э. Бургиньон, ставшая одним из первых этнографов, сосредоточивших свое внимание на феномене одержимости, свидетельствует, что в 360 из 488 изученных обществ имеется вера в одержимость, а в 251 из них практикуется транс одержимости (*Bourguignon* 1976: 31).

В одних обществах, например в европейском, одержимость является скорее маргинальным, периферийным и нежелательным феноменом: в христианстве она не приветствуется, за исключением ряда направлений, практикующих одержимость Святым Духом и, реже, отдельными святыми. В других обществах одержимость находится в центре религиозного праксиса, институционализирована и желательна (хотя не всякая и не всегда) и определяет не только механизм обряда, но и в значительной степени космологию и метафизику, понятия о бытии, человеке, жизни, смерти, семейно-родовую организацию. Столь важное место одержимости отводят многие африканские сообщества, а также ряд религиозных направлений Нового Света, произошедших из среды темнокожих рабов. *Сантерию, пало монте, арара* (Куба), *вуду* (Гаити, Доминиканская Республика), *кандомбле, умбанду, кимбанду* (Бразилия), культ Шанго (Тринидад и Тобаго), *кумфу* (Ямайка), *винти* (Суринам)

Нестор Александрович Маничкин | https://orcid.org/0000-0001-9308-0094 | nes.pilawa@gmail.com | к. и. н., научный сотрудник центра медицинской антропологии | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Статья публикуется в соответствии с планом НИР ИЭА РАН

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | http://journal.iea.ras.ru

и др. принято рассматривать в качестве так наз. *культов одержимости*, в которых феномен одержимости является ключевым смысловым элементом всей мистической логики, а тела верующих могут становиться орудием онтологического трансфера или “сценой сверхъестественного”, где образуется связь между людьми, с одной стороны, и духами, мертвецами, божествами, – с другой (*Maldonado López* 2017: 112). То же касается и непосредственно африканских культов: *зар* (Эфиопия, Судан), *аком* (Гана), *воду* (Бенин), *тро* (Того), *эгунгун* (Нигерия), *хаука* (Нигер), *лемба* (Республика Конго) и множества других.

Исследователи XX–XXI вв. предложили немало трактовок одержимости, сделанных на основе медицинских, психологических, социологических, этнографических подходов. Были выдвинуты и гипотезы интердисциплинарного характера. Тем не менее механизмы одержимости продолжают вызывать большое количество вопросов, и полного научного консенсуса здесь не наблюдается (*Cohen* 2007: 79–97). Изучение различных аспектов одержимости, таким образом, остается актуальной научной задачей.

В данной статье будет сделана попытка взглянуть на этот феномен в его внутренней связанности с логикой обмена, которая пропитывает не только религиозно-магические процедуры подношений, но и тематику телесности (*воплощенности*) и спиритуальности, а что еще важнее – смерти, посмертия и бессмертия. Сами по себе жертвоприношения многократно рассматривались в оптике обмена, однако такие исследования все еще недостаточно проливают свет на технологически связанный с жертвоприношениями обмен, происходящий в сфере телесности между людьми и мистическими актантами, которые совокупно образуют социальные, иерархические и экзистенциально нагруженные структуры. Усмотреть специфические механизмы обмена, феномена, определяющего самые различные связи, будь то социальные, экономические или родственные (*Lévi-Strauss* 2017; *Мосс* 2011), в логике, объединяющей жертвоприношения и одержимость, может быть полезно не только для того, чтобы способствовать прояснению онтологической модели взаимоотношения людей и духов, которая выступает основой исследуемых религиозно-магических традиций, но и для того, чтобы углубиться в изучение пограничных зон телесности и человеческого как такового.

Вопрос рассматривается в основном на материале афро-кубинских культов, таких как *сантерия*, *пало монте* (или *пало*), креольский спиритизм, с избирательным привлечением других. В ходе анализа были использованы научные источники и данные полевых исследований автора, проведенных на Кубе в 2013 и 2019 гг.

Культы одержимости: в непосредственной близости духов. Изучение культов одержимости показало, что в их основе лежит регламентация особой формы связи или диалога между людьми и духами (мертвыми, божествами и иными сущностями); эта форма – *инкорпорация* или вселение духа в человека (служителя культа, медиума, рядового последователя). Такая *инкорпорация* позволяет вести активный диалог и особым образом взаимодействовать с потусторонними силами. Обретая плоть, дух может давать советы и пророчествовать, передавать свою волю и магическую силу, исцелять и т.д. Также он может посредством тела человека, инструментализированного согласно этой метафизической логике, принимать ритуальные подношения: курить, пить, есть, овладевать различными подарками (*Бургиньон* 2001; *Bourguignon* 1976; *Cabrera* 2018; *Deren* 1953; *Maldonado López* 2017; *Zuesse* 1985).

Обычно вселение духа происходит одним из двух способов: он либо вытесняет человеческую сущность (душу, персону) из тела и временно замещает ее своим присутствием, либо сливается с таковой, соприсутствует ей в теле человека. Во втором случае одержимость подразумевает полное или частичное сохранение личностной самоидентификации медиума. Такую форму одержимости, где происходит работа двух (иногда – большего числа) агентностей, сами практики именуют “двухголовой”

(ПМА 2013). В обоих случаях одержимость – это способ установить отношения с духами не в виде отдаленной, опосредованной или символической референции, а непосредственно, как с “самой вещью”, конкретным и материализованным, *воплощенным* участником отношений (*Giobellina* 1994: 115).

Рассматривая отношения между телесным и спиритуальным, не стоит упрощать их, представляя разделение согласно платоновско-аристотелевской дуалистической парадигме, столь свойственной европейской традиции мышления, но совсем не обязательной для различных локальных феноменологий. Как показывают современные исследования, отношения между духовностью и телесностью в афрогенных культах реализуются скорее пластически, а не в рамках дихотомического напряжения: дух не мыслится в качестве начала, противопоставленного телесности, поскольку, во-первых, у духов могут быть тела, причем они имеют способность становиться более (или менее) “густыми” и “материальными” в зависимости от манипуляций верующих и биографии духа (*Espírito Santo* 2019), а, во-вторых, сама сущностная актуализация духа или сообщества духов обычно связывается с его *воплощенностью* в сакральном объекте (фетише) или в теле медиума. При этом в ходе ритуальных танцев в состоянии одержимости медиума могут переодевать, вручать ему соответствующие атрибуты, а сами его телодвижения выстраиваются как серия характерных манифестаций вселившейся сущности, и в этом смысле дух выступает агентом трансформации социального тела человека (*Turner* 1995). Интересно, что один и тот же дух мертвого на собрании верующих может одновременно захватить несколько тел живых (*Ochoa* 2010: 80). Духовные сущности гибридны и образуют *потоки* (исп. *corriente* – в афро-кубинских традициях), сочетающие в себе человеческие и нечеловеческие элементы (животные, растительные, стихийные, предметные), индивидуальное и коллективное начала и архетипические образы этнокультурной памяти (*Espírito Santo* 2015: 66, 94–95; *Маничкин* 2020). Таким образом, можно говорить о многомерности (или мультимодальности) тела и многомерности духа, которые, будучи свернутыми друг в друга, представляют собой мультимодальность целого человеческого сущего. Столь неоднозначная феноменология дополняется перформативностью транса одержимости (*Lambek* 1981) и его социальным измерением, где на первый план выходят коммуникационные системы (*Bourguignon* 1976; *Cohen* 2007).

Усложнение антропологического инструментария, определяющееся, с одной стороны, растущим вниманием к нюансам в жизни исследуемых культур, а с другой – влиянием на антропологию постструктурализма, побудило исследователей говорить об “имманентности мертвецов” – онтологическом плане, позволяющем рассмотреть тело живого человека (медиума, жреца) как своего рода форму духа-мертвеца, увидеть одержимое тело как процессуальность (*становление-другим*), а сами духовные сущности трактовать в качестве коагуляций имманентного плана. Такая оптика, возможно, позволяет приблизиться к внутренней логике культов или, по крайней мере, может служить новым, перспективным способом их описания. Развивая постструктуралистское видение, основанное на ницшеанской идее *становления* и делезианской онтологии *интенсивностей* (*Deleuze, Guattari* 1980), Т.Р. Очоа рассматривает процесс, посредством которого духи *нкиси* и *нфумбе* могут на мгновение появляться и затем исчезать в жизненном мире последователя *пало монте*, и концептуализирует его как динамику океана, чьи волны приходят и уходят, поднимаются и падают, *с той или иной силой* захватывая в свою “имманентность мертвецов” живых людей – медиумов, последователей культа (*Ochoa* 2010). В *пало монте* этот пронизывающий бытие океан смерти носит древнее конголезское название Калунга, и в этом смысле Очоа не вводит новую метафору, а пользуется традиционной (*Маничкин* 2020: 145–147). Очоа считает, что европейского понятие “дух”, пронизанное платоновской и гегелевской диалектикой, не слишком подходит для описания

взаимоотношений людей и сакральных существ в афро-кубинских культах, предпочитая использовать локальные термины *muertos* (“мертвые”), *nkisi, nfumbe* (категории существ) и т.д. (*Ochoa* 2010: 38). Я не думаю, что стоит отказываться от понятия духа, тем более что этот термин давно вошел в обиход самих практиков (исп. *espíritu* – дух, *espíritu burlón* – беспокойный, насмешливый дух, *misa espiritual* – спиритическая месса, *espiritista* – спирит), но, употребляя его в неевропейском или в смешанном контексте, действительно необходимо всегда иметь в виду взгляд на дух и плоть, далекий от диалектической традиции Европы и утверждающий концепции воплощенного и распределенного знания, целостной телесно-духовной вовлеченности человека в мир (*Соколовский* 2019: 169).

Сложность феномена одержимости не ограничивается только философски проблематизированной методологией описания или познания тех или иных культур. Уже в прошлом веке после множества попыток стало ясно, что сведение феномена одержимости к какому-то одному, психофизиологическому либо социальному, измерению не дает удовлетворительных результатов. Его многомерность, а также определяющая значимость одержимости для целого ряда культур заставили антропологов говорить о плюральной каузальности одержимости, а также об одержимости как внутренней, конституирующей рациональности соответствующих культов (*Cohen* 2007: 65). В телах, подвергающихся одержимости, социальные, культурные конвенции встречаются с индивидуальным началом, коллективные представления и сакральные генеалогии вступают в сложное взаимодействие с конкретикой настоящего, и, хотя логика медиума находится в диалоге с логикой социального, она не исчерпывается и не поглощается последней без остатка (*Espírito Santo* 2017). Эта двоякая специфика одержимости, когда “проницаемость”, или флюидность, актора позволяет, с одной стороны, проходить сквозь него целым духовным мирам, но, с другой, – не допускает полного растворения или устранения его субъектности, а скорее запускает и осуществляет механизм конструирования таковой, подтолкнула исследователей к рассмотрению феномена одержимости с позиций мимесиса и *обмена перспективами* между так наз. человеческими и нечеловеческими актантами (*Ishi* 2012; *Вивейруш де Кастру* 2017). Здесь следует заметить некоторую проблематичность термина “нечеловеческий” в контексте одержимости духами предков и теми духами, которые развились из человеческих душ, пройдя ряд смертей и перевоплощений уже после смерти на земле и превратившись в более мощных сущностей, – а именно такая феноменология посмертия свойственна культуре банту, в частности культам *нкиси* и *симби* (*Jacobson-Widding* 1979: 94–153), существенно повлиявшим на формирование *пало* и *вуду*, – можно ли называть этих сущностей или актантов нечеловеческими? – в их гибридной конституции слиты человеческое и нечеловеческое, культурное и природное[1]. Другой вопрос: чем обмениваются люди и духи во время одержимости? Перспективизм отвечает на этот вопрос: *перспективами* – или *перспективностями*, если использовать более мягкую терминологию (*Ishi* 2012), – т.е. взглядами, точками зрения, которые свойственны разным *природам* или онтологическим порядкам (животным, людям, духам и т.д.), и этот ответ провоцирует серьезную научную дискуссию, в которой социокультурная антропология вынуждена все больше обращаться к философии (*Espírito Santo* 2019; *Ishi* 2012; *Halbmayer* 2012; *Holbraad, Pedersen* 2017; *Latour* 2009; *Viveiros de Castro* 2004; *Вивейруш де Кастру* 2017).

Обмен подразумевает непосредственную близость, но, прежде чем “прописаться” в личности и в биографии человека, духи должны приблизиться к нему, обозначить свое присутствие. Для афрогенных культов одержимости характерно представление о периодах или особых моментах, когда духовные сущности вторгаются в жизнь избранных ими людей, своих будущих служителей, и такие периоды в *сантерии* называются “приближение” (исп. *acercamiento*) (*Espírito Santo* 2015: 160–164).

Рис. 1. Женщина во время обряда испытывает приближение духа. Гавана, Куба (фото автора, 2019 г.)

Обычно *acercamiento* сопровождается болезненными проявлениями или необычными, а также критическими ситуациями в жизни человека.

Понятие *acercamiento* может использоваться и для описания частной ситуации, когда человек ощущает приближение духа во время того или иного обряда: такой человек вздрагивает, вскрикивает, ежится, испытывает различные типы психического автоматизма, но это не всегда приводит к *инкорпорации* духов, хотя также рассматривается как непосредственный, телесный контакт с ними.

Acercamiento как серия ощущений и феноменов во время длительного, предшествующего инициации периода – то же самое, что “зов святого” (исп. *la llamada del santo*). Это время в жизни человека характеризуется тем, что дух, будь это *мертвый* предок (*эггун*) или *ориша* (божество пантеона йоруба, синкретизированное в *сантерии* с каким-либо католическим святым), провоцирует болезни и социальные неудачи (*Maldonado López* 2017: 112). Дух может приблизиться к человеку в тот или иной момент его жизни, а может быть дан ему с рождения или даже до такового – войти в человека и привязаться к нему во время эмбрионального периода (*Cabrera* 2018: 41). Болезненные состояния обычно проходят после корректно выполненных инициаций, когда человек обретает свой религиозный статус, становится *эспиритиста* (спиритом), *палеро* (последователем *пало*) или *сантеро* (последователем *сантерии*), получает тот или иной ранг, налаживает контакты и механизмы взаимодействия с сакральными силами, начинает соблюдать индивидуальные табу и следовать религиозной этике.

Будучи инициированными, жрецы или жрицы (*бабалоча* и *иялоча* в *сантерии*, *тата нганга* и *йайа нганга* в *пало*, *унган* и *мамбо* в гаитянском *вуду* и т.д.) вступают в тесные отношения с духами и божествами, регулярно одаривают их различными приношениями, включая жертвенных животных. Совершать такие приношения –

обязанность и право жреца: взамен он получает от духов (и может передавать своей пастве) силу, благость, помощь, исцеление, защиту. Этот обмен, поскольку он не строится на логике выгоды и накопления, а исходит из уважения и почтения по отношению к сакральным инстанциям, поскольку он всегда предполагает контакт не случайных, а лично сблизившихся в ходе инициации, связанных друг с другом по крови (духи предков) или линии преемственности ("предки в религии", божества, жрецы-основатели и духи общины, формирующие сакральные генеалогии), знакомых друг другу актантов (жреца и духа/божества), соответствует не товарным отношениям, а реципрокным. Он производится не как одноразовая сделка отчужденных партнеров, а как открытая серия внутри стабильной, периодической (календарно оформленной) ритуальной практики, т.е. внутри экономики дара (*Mauss, Hubert* 2016; *Мосс* 2011). Как указывает Мосс, духи мертвых и боги – "одна из первых групп существ, с которыми людям пришлось вступать в договоры и которые по природе своей были призваны участвовать в договорах", ведь именно они – подлинные собственники всех вещей и благ, и "именно с ними необходимее всего обмениваться и опаснее всего не обмениваться" (*Мосс* 2011: 159).

В креольском спиритизме имеется представление о так наз. *кордоне* духов – собрании духов, которые передаются человеку по наследству, "прилипают" к нему во время рождения или приобретаются потом, по ходу жизни. Эти духи в спиритических практиках представлены емкостями с водой, куклами и другими предметами на особых алтарях (*Maldonado López* 2017: 165), вокруг которых совершаются *спиритические мессы* – церемонии, зачастую подразумевающие сеансы одержимости спирита теми или иными духами. Эти мессы не заменяют мессы в католической церкви, поскольку служатся в первую очередь ради духов усопших людей, их развития в загробном мире, а также с целью получить помощь от этих духов. Не все духи соглашаются "говорить" посредством практик спиритизма, и бывают такие, что желают непременно традиционного афрогенного инструментария (церемонии *сантерии, пало монте, арара*), с которым имели дело при жизни (*Cabrera* 2018: 76–77): агентность духов биографична и этнокультурна.

Устройство и дифференциация алтарей в афро-кубинских культах значительно сложнее, чем в креольском спиритизме, как сложнее и сама внутренняя организация этих культов. Тем не менее такие алтари и святыни также являются *ассамбляжами* – своеобразными сцепками, включающими в себя биологические и небиологические элементы (камни, раковины, сосуды, останки животных и людей, перья, зерна, ветки деревьев, инструменты, оружие, цепи, статуэтки, зеркала, покрывала, бусы, различные субстанции и изображения, свертки, записки, данные в виде имен, дат, сакральных символов), которые эксплицируют социокультурный и мифоритуальный контексты культа. Говоря о ритуальных *ассамбляжах* (сборках) в афро-кубинских традициях, я вслед за Д. Эспирито Санто рассматриваю их как материализованные онтологии, ориентированные скорее на создание совокупности, чем на установление сущности, и отражающие таким образом способы взаимоотношений между личностью и окружением (родом, религиозной общиной, обществом в целом), а также между живым человеком, с одной стороны, и предками, мертвецами, духами, – с другой (*Espírito Santo* 2018). Данные ритуальные сборки, называемые основами (исп. *fundamento*), являются гибридными, в них объединяются технические (техномагические), биологические и социальные, в том числе коммеморативные, элементы – и в этом смысле они могут быть концептуализированы как коммеморативные сети, распределяющие множественную смерть человека (*Соколовский* 2019). Материальность *ассамбляжа* обязательно включает в себя социальное измерение, а сама сборка предметов различной природы демонстрирует пограничность и проницаемость *нганги*, "божественного объекта", обеспечивающего последователям культа сосуществование живого и мертвого,

индивидуального и коллективного и онтологический трансфер между этими областями (*Kerestetzi* 2016: 17–20).

Характерно, что сакральным генеалогиям предков и жрецов в той или иной религиозной общине (*мунансо* в *пало*, *иле* в *сантерии* и культе Ифа), поименно прописанным в специальных молитвах *моюббах*, соответствуют генеалогии святынь, которые “рождаются” всегда одна от другой и таким образом образуют сеть родства[2]. Котлы *нганга* воплощают собой одновременно “универсум” в миниатюре и “армию” различных духов, служащих колдуну (*Cabrera* 2018: 151). Сакральные генеалогии материализованных ритуальных *ассамбляжей пало* отражают генеалогии общины, через имена *нкиси* соединяясь с ритуальными именами адептов, живых или мертвых (*Kerestetzi* 2016: 95–96, 199, 237). При этом и сам человек, подвергающийся *инкорпорации* духа, может быть рассмотрен как своего рода *ассамбляж*, причем включающий в себя элементы святынь-*ассамбляжей*, собственно – живущих в них *нфумбе*, что соответствует пониманию *ассамбляжей* в качестве конструкций или динамических отношений, вложенных друг в друга или состоящих из гетерогенных частей, в свою очередь также являющихся *ассамбляжами* (*Деланда* 2018). Здесь необходимо отметить, что духи *нфумбе* имеют несколько порядков телесности: это *нганга* и, в случае инкорпорации в человека, также – человеческое тело (*Espírito Santo* 2019: 101–102), при этом внутри данных порядков существуют персонифицированные человеческие, животные, социальные и иные модальности тела *нфумбе*. *Нфумбе*, к примеру, может обретать не только человеческую, но и животную форму – и уже в таковой вселяться в человека. Эти анималистические формы представлены в колдовских объектах *пало* соответствующими высушенными телами и останками животных.

Практики *пало*, *сантерии* и *вуду* отличаются от спиритических жертвоприношениями: святыни периодически орошаются кровью животных (ею же причащаются участники церемонии). Общим в креольских спиритических практиках и собственно афрогенных традициях является практикование одержимости. Во время одержимости афро-кубинские духи могут выдавать секреты своих медиумов (*Cabrera* 2018: 42), поедать различных животных, в том числе и не предназначенных для употребления человеком, например тараканов (Там же: 45), проявлять свою агентность посредством телесной активности медиума (от техники танца до степени мышечного напряжения) (*Thompson* 1984: 180–181) и совершать множество других вещей, но главной их способностью является возможность вызывать трансформации в жизни и самоидентификации верующих (*Espírito Santo* 2015: 10, 38, 78, 261).

Отношения между духом и его медиумом репрезентируются в категориях владения и использования: в гаитянском *вуду*, как и в кубинской *сантерии*, человек, одержимый духом, называется лошадью, а овладевший им дух – наездником, всадником (*Hurston* 2008). Такая репрезентация натолкнула этнографов на мысли о вероятном переносе образов социально-экономической эксплуатации в семантику культов одержимости. Меж тем в колдовском культе *пало монте*, в отличие от *сантерии* (с ее вертикальной теологией господствующих над людьми *оришей*), не дух повелевает человеку, а человек указывает духу, управляет им либо находится с ним в деловых отношениях (заключает *tratado*, т.е. договор). Колдун посылает духа на те или иные задания, а при необходимости держит его связанным и усмиренным при помощи различных ритуальных средств. Тем не менее хозяин *нганги* (котла, в котором обитает *нфумбе* и который представляет собой тело *нкиси*) во время вселения *нфумбе* в него считается собакой, псом духа – исп. *perro de nfumbe, perro de nganga*, или *mbika mbúa* – на *ленгуа конго*, сакральном языке традиции *пало монте* (*Cabrera* 2001: 111). Встречается и другая анималистическая метафора, согласно которой *палеро*, хозяин *нганги*, – бык, *arrear ngome* (*Ochoa* 2010: 36–37), или *ngombe ngombo* (*Cabrera* 2001: 247), что снова демонстрирует смысловую амбивалентность: ездовое животное духа является вместе с тем его хозяином. В связи с этим важно пояснить, что внутри

сообществ, исповедующих культы одержимости, не только духи могут захватывать человека, но и человек может захватывать духов, например, с помощью специальной *фирмы* (особой подписи, магического рисунка) (*Bonhomme, Kerestetzi* 2015: 77) или магической бутылки в *пало монте* (ПМА 2019).

Кого порождают мертвецы. Сакральным девизом *сантерии* можно назвать выражение *Iků lobi Ocha*, что кубинцы переводят с *анаго* (*anagó*, сакральный язык *сантерии* и культа Ифа, в лексической основе – йоруба) как *el muerto parió al santo* или *el muerto hace al santo*, т.е.: *мертвый* (чаще *Iků* называют собственно смерть, в т.ч. как мифологически персонализированную силу, но порой и мертвецов) *порождает* (или приводит к наличию, дает дыхание жизни) *святого* (*оришу*, *ocha* от *oricha*)[3] (*Bolívar Aróstegui* 2017: 42).

Один из моих информантов разъяснил эту формулировку следующим образом: “Бабалу Айе был нищим, Чанго был африканским королем, Огун был полководцем, Орумила был предсказателем, а Элегуа был маленьким принцем. Все святые когда-то были людьми, которые прославились и умерли, после чего стали святыми” (ПМА 2019). Это звучит по-христиански, и несомненно, что подобная концептуализация способствовала синкретизации между африканскими божественными сущностями и католическими святыми, однако в основе озвученной трактовки находится мистическая логика, сильно расходящаяся с христианской сотериологией: речь идет о том, что люди, жившие, практиковавшие, умершие и погребенные внутри того или иного культа и духовного *потока* (*corriente*), после смерти могут эволюционировать и стать частью общей силы того или иного *святого-ориши*, чем и приводят сущность такового к осуществлению, соединяя ее со своими живыми потомками. Как поясняет Т.Р. Очоа, в формуле *el muerto parió el santo* “породить” или “сделать что-то появившимся” (исп. *parir*) не значит “создать”, а значит “привести к наличию” или проявить то, что уже находится в процессе становления. Также исп. *hacer* здесь – не столько “произвести” или “создать”, сколько “составить” или “сложить”. Текучая “имманентность мертвых” не создает божественных *оришей,* а скорее приносит им живое и очевидное измерение, актуализирует их в предметах и объектах, поясняет Т.Р. Очоа; в соответствии с этим Калунга захватывает и может сохранять в состоянии одержимости субъективности живых существ (*Ochoa* 2010: 36–37).

Обычный последователь культа может сказать проще: “*ориши* – это предки” или “мертвые становятся святыми” (*Espírito Santo* 2015: 50–51). Понимание божеств в качестве особенно могущественных предков побудило африканистов ввести термин “фамильные божества” (*Frobenius* 1911: 119). Последователи афро-кубинских религий отмечают: для того чтобы кто-то стал святым, он должен сначала умереть. К примеру, Йемайя – это святая (*santo* или *oricha*), но непосредственно дух усопшей женщины, с которым работает медиум и который находится в *corriente* Йемайи, – это Франсиска (*Maldonado López* 2017: 165). При этом образ самой Франсиски в этой агентной цепочке – не последний, поскольку в куклу, которая этот образ представляет, помещается *загрузка* с костью той или иной усопшей женщины (*Маничкин* 2020: 145–146). Нередко встречается и мнение о том, что во время одержимости тела людей захватывают не сами *ориши* как божественные сущности, спустившиеся в творение по воле Всевышнего в начале времен, а те эволюционировавшие в *потоках* духи мертвых людей, которые стали проявлением одной из дорог (*caminos*) того или иного *ориши* (ПМА 2013).

Что составляет невидимую субстанцию таких *потоков*? Это – *аче* (*aché* или *asé*), некая сила или живительная энергия, которая пронизывает все бытие, но при этом в пределах разных потоков (есть *аче Орумилы*, *аче Обаталы* и других *оришей*) или разных онтологических порядков (*аче* животных, *аче* растений и т.д.) обладает своими специфическими качествами. *Аче* вибрирует во всех живых существах, видимых и невидимых, и может быть передана от одного существа другому. На этом и основана технология

Рис. 2. Домашний алтарь. Гавана, Куба (фото автора, 2019 г.)

большей части ритуалов *сантерии* и креольского спиритизма. Интересно, что не только дух может способствовать успеху человека, но и человек посредством ритуалов почитания может способствовать возвышению духов, причем способом такого обмена является сам духовно-магический праксис: медиумы временно предоставляют свои тела духам (либо же *кормят*, усиливают, одаривают светом свечей их святыни), а те делятся с людьми своими возможностями и, исцеляя людей, в свою очередь, возвышаются в загробном существовании.

Тем не менее различие между *оришами* (святыми) и *эггунами* (духами мертвых) не исчерпывается лишь степенью развитости, могущества или количеством энергии, которой располагают эти существа. Если духи предков *даются* человеку от рождения через его род (хотя могут приобретаться и по ходу жизни), то *ориши делаются* или фиксируются в сакральных объектах *fundamentos*. Также *ориши* фиксируются и в самом человеке путем многодневной инициации *кариоча*: *ориша* вместе со специальными веществами, которые помещают на бритую голову инициируемого, входит туда и отныне навсегда этой головой владеет. Такого *оришу* именуют хозяином или *владельцем головы* (исп. *dueño de cabeza*). Часто, если инициированный человек, *сантеро*, посвящается затем в *пало монте*, то его голова в отличие от других частей тела не подвергается ритуальному шрамированию (через шрамы входят уже *нкиси* и *нфумбе*), поскольку эта голова принадлежит *орише*. А некоторые *палеро* и вовсе считают, что прошедших *кариоча* посвящать в *пало монте* не следует. Похожая логика обосновывает и традиционный запрет на одержимость для *бабалао*, чьи жизни и тела должны служить прежде всего Орумиле (божеству Ифа). Одержимость как бурно переживаемый во время церемоний психофизиологический опыт, таким образом, имеет свою параллель в постоянной принадлежности тела адепта или его частей определенному духу – и это еще одна силовая линия *воплощенности*.

Эггуны, хотя и могут ввергать человека в одержимость и говорить его устами, в отличие от *оришей* не владеют человеком или его головой “на постоянной основе”,

а специальное посвящение в их культ отсутствует[4]. При этом осуществление жертвоприношений животных для *эггунов* все же остается прерогативой жрецов *бабалао*, хотя другие подношения им может оставлять и человек, не имеющий инициаций. В гаитянском *вуду* люди, не инициированные в жречество, также имеют возможность осуществлять почитание *геде* – духов мертвых. Вместе с тем развитие мертвого требует особой материальности (спиритические алтари, специальные горшки *икоко ни эггун*, посохи *пагугу* и другая парафернaлия усопших) подобно тому, как культ *оришей* требует омовения и *кормления* священных камней (так наз. *отан*), что дает этим *оришам* силу, приводит их к *интенсивной проявленности*. Часто *ориши* представляются в качестве универсальных начал бытия, сил природы, различных сфер хозяйственной деятельности, определенных стихий и локаций, что нехарактерно для *эггунов* (*Espírito Santo* 2015: 65–66). И все же именно *эггуны* составляют проявленность *оришей*, а потому их, предков, на достижениях и наследии которых стоит мир живых, всегда чтут первыми – перед тем, как обратиться к *оришам* (*Maldonado López* 2017: 27). Почитание *эггунов* перед основной церемонией также обосновывается формулой *Iká lobi Ocha*.

Идентичные представления о функциональной связи духов мертвых и высших священных сил существуют и в других афрогенных культах: *кандомбле*, *умбанде*, *вуду* и проч. При этом может наличествовать своя специфика. К примеру, *мпунго* (или *нкиси*), которых обычно синкретизируют с *оришами* и католическими святыми, не составляют в *пало* вертикального пантеона персонифицированных, обеспеченных иерархизирующими нарративами божественных сил и стоят еще ближе к *нфумбе* (мертвым), что следует из специфики культов банту, которые на Кубе, впрочем, подвергаются все большему влиянию традиции и мифологии йоруба.

“Мама хочет крови”: взаимная субъективация живых и мертвых. Формы почитания духов при помощи подношения различных субстанций в *сантерии*, *пало*, *вуду* и других культах, безусловно, имеют африканское происхождение, хотя к ним и добавились автохтонное американское табакокурение и различные элементы из христианско-европейского багажа. Опрыскивание алкоголем изо рта, пролитие спиртного на пол, оставление пищи и различных предметов на алтарях и в специальных локациях (перекрестки, побережья, кладбища и т.д.), подпитывание святынь кровью жертвенных животных с последующим, обычно коллективным, поеданием мяса таковых – все это широко практикуется и в Африке, причем кровь сообщает “сверхъестественному партнеру жизненную энергию принесенной жертвы”, а ритуальный прием пищи приобщает человека к сфере духов и божеств, передает часть их силы людям (*Оля* 1974: 239–240).

Смыслом жертвоприношения является не просто задабривание, как это иногда представляют сторонние наблюдатели, а именно подкармливание, *усиление* сущностей: в *пало*, к примеру, употребляется бантуизм *uria* (*udia, ndía*) – глагол, обозначающий “кормить” и “кормиться” (*Cabrera* 2001: 54). Широко распространено и исп. *comer*. *Нкиси*, считают *палеро*, хотят крови. Для обозначения крови в сакральном языке *пало* используется бантуизм *menga*. В песне, сопровождающей окропление кровью святыни, в которой обитают духи, может петься о том, что *mama quiere menga* (т.е. *мама хочет крови*) (*Ochoa* 2010: 245). Мамами и папами практики иногда именуют своих *нкиси*. В данном ритуале мама – это Тормента Ндоки, которую колдуны в компании американского этнографа кормят и отправляют в ночь с заданием убить врагов. Существует и такая ритуальная формулировка: “Я не хочу другой еды, кроме крови” (*Ogúñale didé ko wá bu dí eyé*) – это часть песни в честь свирепой *ориши* Ойя, хозяйки штормов и кладбищ, исполняемой на *анаго* (*Cabrera* 1957:144).

Кровь разных живых существ в афро-кубинских культах различается по степени “теплоты”: кровь четвероногих животных считается более теплой, чем кровь птиц, а самой горячей является кровь человека, на приношение в жертву которого, однако,

наложен запрет. В зависимости от степени “теплоты” крови того или иного животного выстраивается очередность подачи таковой духам и божествам в ходе обрядов: обычно от наиболее теплой к наименее (*Ochoa* 2010: 246–247). Чем теплее кровь, тем более яростным и интенсивным, более воплощенным и материализованным может быть присутствие духа.

В наше время концепция кровавого жертвоприношения обрастает новой терминологией, при этом идея об усилении духов и объединении людей с ними в ходе жертвоприношения остается неизменной. Информантка Н. сообщила, что приношение крови *оришам* и *нкиси* позволяет “восстановить прерванный ритм связи с мертвыми”: этот ритм может быть прерван вследствие болезни, колдовства или нарушения табу, а кровь животного, поскольку она сохраняет ритм жизни, позволяет “воссоединить ваш ритм и ритм святого”. Для того чтобы сделать это правильно, необходимо все умение сакрального специалиста: знание ритуальных песен, владение оракулами и способность различать и чувствовать присутствие тех или и иных сил (ПМА 2019). Как бы ни концептуализировали жертвоприношение, в его логике легко различим тот самый круг обмена, позволяющий вещам и сущностям совершать упорядоченное путешествие во времени и пространстве (*Мосс* 2011: 169); однако дело не только в том, что они путешествуют, но и в том, что они проходят различные стадии *интенсификации* своего присутствия в жизненном мире человека.

В культах одержимости существует идея о развитии и череде перевоплощений человеческой сущности после смерти; это справедливо и для креольского спиритизма (*Espírito Santo* 2015: 41, 192), и для традиций, напрямую происходящих из Африки. В силу этого утверждается зависимость духов и воплощающих их святынь, которые обычно представляют собой сборки различных элементов (т.е. фетишей, как их с подачи этнографов принято называть), от приношений и ритуального обслуживания. У вудуистов Западной Африки зафиксировано противопоставление формализованных, материализованных и конкретных фетишей абстрактному, бестелесному и безликому Богу-Творцу, который находится далеко и обычно не вмешивается в дела людей: фетиши, воплощающие тех или иных духов *водунов*, реальны, подручны, близки, поскольку, в отличие от Всевышнего, они *уже жили на Земле и умирали*, были людьми, животными и растениями, и их реальность продолжает существовать, пока им приносятся жертвы, а если этого не делать, то они могут умереть уже в качестве фетишей-*водунов* (*Chesi* 1980: 135). Смерть такого фетиша дурно отразится на его владельце (или на целом сообществе людей), поскольку фетиш и человек онтологически вложены друг в друга и составляют сборку, которая находится в непрерывном процессе само-переопределения. Стоит обратить внимание и на экзистенциальную подоплеку вудуистской феноменологии: существенно или, если угодно, онтологически насыщенно и причастно человеку – то, что уже умерло и живет жизнью мертвого, питаясь и набираясь сил от подношений живых которые в свою очередь, покуда они живы, направляются мертвыми.

Практики афро-кубинских традиций сходятся с практиками африканских: считается, что священные *fundamentos*, а равно и другие сакральные композиции, включая спиритических кукол и сложносоставные амулеты (*макуто, инче*), могут потерять силу, если их не поддерживать с помощью *кормления*. Еще один вариант судьбы таких заброшенных святынь – их выход из-под контроля и превращение в опасных, мстительных сущностей. Человек, который заключил с *нфумбе* договор (*tratado*), вселил его в сакральный объект, а потом выкинул его, будет атакован духом, не получающим кровь животных и другие причитающиеся подношения (ПМА 2013)[5].

Представления о тесной взаимозависимости (или взаимопроникнутости) живых и мертвых характерно и для гаитянского *вуду*, в котором мертвые могут многократно перерождаться и затем приходить к смертным. Их проявления, их воплощения в телах одержимых (а также обитание в различных святынях, манифестации в стихиях и

Рис. 3. Кормление эшу. Гавана, Куба (фото автора, 2013 г.)

событиях) мыслятся как серии рождений/появлений этих сущностей: “Когда вудуист служит своим богам, он также дает им рождение, и это никогда не забывается; подобно тому, как дух является источником плоти, плоть порождает дух” (*Davis* 1988: 189). Для вудуиста неактуальна оппозиция двух онтологических начал, но актуальна их гибкая и закольцованная взаимность, данная в ритмике танца, ритуала, барабанного боя и жертвоприношения – в ритмике самой событийности.

Когда *малый добрый ангел* (креол. *ti bon ange* – персона или личная душа человека) временно покидает тело, уступая место *лоа* (сущности в *вуду*, которых можно сопоставить с *оришами* и *нкиси*), это само по себе подпитывает и укрепляет *лоа*, причем таким *лоа* со временем, пройдя посмертные трансформации, может стать сам *малый добрый ангел*, уже навсегда отошедший от человека после его смерти, – для того чтобы направить его по этому пути, существуют сложные церемонии. Иными словами, *малый добрый ангел* временно уступает место *лоа*, чтобы и самому когда-нибудь стать *лоа* и вселяться в людей, временно вытесняя их персональности. В равной степени и *ориша*, вытесняя на время сеанса одержимости самосознание человека, укрепляется, принимая подношения и пользуясь обретенной телесностью, и в то же время укрепляет свою “лошадь” (медиума), а также и всю общину, которая через обряды получает необходимую силу, вдохновение, информацию (все это можно определить как *аче*). Таким образом, если пользоваться риторикой *становления* (в “Тысяче плато” Ж. Делеза и Ф. Гваттари колдуны-оборотни и литераторы, поглощенные текстами о нечеловеческом, рассматриваются как становления-животными) и *взаимного допущения*, которое вводится как альтернатива диалектической или линеарной причинности (*Deleuze, Guattari* 1980), то можно говорить о том, что в одержимости человек претерпевает становление-духом, а дух – становление-человеком, и этот процесс представляет собой частную проекцию большого цикла взаимных становлений в рождении, жизни, смерти и посмертии. При этом такие воплощения и сопровождающие

их серии *интенсивности* всегда процессуальны, почему стоит говорить скорее о находящихся в движении, флюидных *субъективностях*, нежели о зафиксированных, ограниченных и оформленных *субъектах* взаимоотношений.

Постоянные контакты между духами и людьми означают прочную связь между *оришей* (*нкиси, лоа*) и человеком, которая не только не прекращается со смертью последнего, но, напротив, вступает в новую фазу, обеспечивая непрерывную трансляцию *потока*, захватывающего в свои приливы и отливы мертвых и живых людей, предков и потомков. Между приношениями крови и других субстанций и ритуалами одержимости в этом случае проводится параллель: и то и другое взаимно одаривает и интенсифицирует духов и их проводников, причем через одержимость духи имеют непосредственный доступ к подаркам, что служит объяснением ритуальному употреблению людьми крови животных. Кровь, которая считается субстанцией, наиболее насыщенной флюидами Калунги, может употребляться, к примеру, во время инициации и без транса одержимости (даже если он желателен, но не наступил), но и в этом случае употребляющий приношение человек мыслится вместилищем духа, которого он обретает (или которому отдается, или с которым он заключает *tratado*).

* * *

Механизмы одержимости в *вуду*, *пало*, *сантерии* и других афрогенных культах поддерживают миропорядок и логику обмена между людьми и духами: актанты обоих порядков конструируют друг друга посредством ритуала и культуры. Этот обмен можно назвать взаимной (или реципрокной) субъективацией: термин *reciprocal subjectification* используется антропологами для описания взаимоотношения людей и духов (*Ishi* 2012; *Viveiros de Castro* 2004: 479).

Перспективисты полагают, что эта субъективация обусловливается обменом *перспективами*, и в такой формулировке можно было бы заметить риск привнесения европейской модерности (с ее визуальной центричностью и эпистемологической озабоченностью), если бы не убедительный анализ индейских этнографий, из которого следует, что обмен *перспективами* соответствует *амазонской метафизике хищничества* (*Вивейруш де Кастру* 2017: 25). Таковая метафизика, однако, с ее габитусами хищника и охотника, которые нуждаются в *остроте зрения*, может концептуализироваться иначе, чем, скажем, *афро-карибская метафизика мертвых*, в которой мало *видеть*, чтобы *пережить*, но можно *пережить*, *не видя и не осознавая*, в процессе одержимости с последующей за ним частичной или полной амнезией. Едва ли, описывая одержимость как обмен онтологическими позициями или смешение таковых в афрогенных культах, можно с уверенностью выдвигать на первый план трансфер *точек зрения*, *техник изображения* или *способов представления*. Возможно, описание опыта одержимости, опыта *бытия-другим* или *бытия-с-другим*, в основе которого лежат отношение к смерти и обмен интенсивными импульсами внутри разворачиваемых онтологий, требует более широких формулировок, которые еще предстоит выработать. Здесь необходимо уловить то общее, с чем имеют дело адепты афрогенных культов, когда посредством жертвоприношений, с одной стороны, и сеансов одержимости, с другой, регламентируют *потоки*, встречают сингулярности и обустраивают конструкции в динамичной “имманентности мертвых”, – это нечто, как ясно из включенного наблюдения, тесно увязывается с телесностью (*воплощенностью*) и силой (*интенсивностью*), что перекликается с концептами африканской философии эпохи негритюда: *ритмом*, который позволяет станцевать (а не разглядеть или помыслить) *другого*, и *соучастием*, которое происходит внутри онтологии силы (*Сенгор* 1992).

Космологически и метафизически закольцованная субъективация живого и мертвого, обнаруживаемая в общей логике жертвоприношений и одержимости, по-видимому, представляет собой один из старейших способов обмена, простирающегося

в область неочевидного и духовного, но вместе с тем в полной мере телесного. Сферу этого обмена можно было бы с одинаковым успехом назвать экономикой жизни или экономикой смерти, занятой не денежным и не социальным, а онтологическим капиталом, который, впрочем, конвертируется в социальный: взаимоотношения с духами обусловливают не только личное и коллективное посмертие и перерождение, но также жизнь здесь и сейчас. Обрисованная *реципрокная субъективация* зиждется на хорошо известных антропологам принципах: наличие симметричных групп обмена (людей и духов); дар и приношение как залог выравнивания-распределения функционирующих в мировой ритмике сил (но не товарный обмен, стремящийся к увеличению прибыли); отложенная во времени и мифоритуально, метафизически обусловленная взаимность; близость сторон обмена (люди и духи предков, люди и сакральные генеалогии); возможность утраты доверительных и близких отношений вследствие прекращения или деформации обмена, что ведет к исключению участника из реципрокных отношений и приостановке механизма взаимной субъективации. Здесь необходимо еще раз подчеркнуть, что духи проявляют себя в *воплощенности*: дух всегда есть становление-плотью (будь то плоть медиума, тело посвященного, материальность святынь и ритуальных сборок или же плотность событий, в которых опознается агентность духов). Так происходит, пока *живые порождают мертвых, а мертвые порождают святых*, пока те и другие, т.е. мертвые и святые (*эггуны* и *ориши*, *нфумбе* и *нкиси*, *геде и лоа*), овладевают телами живых, ввергают их в одержимость, чтобы не только направлять жизнь, но также конструировать грядущую смерть и посмертие адептов, т.е. включать людей в космологические *потоки*, в круг обмена и онтологию силы. В этом ритме бытия не только живые люди зависят от духов мертвых, но и духи зависят от людей, ведь залогом *интенсификации* существования и упорядоченного развития тех и других являются *практики воплощенности*: одержимость, *кормление* субстанциями жертвенных животных, а также обустройство божеств и духов в *ассамбляжах*, включающих связанные сакральными генеалогиями гетерогенные ритуальные композиции, тела инициированных персон и сообщества верующих.

Примечания

[1] Согласно традиционным воззрениям жителей Нижнего Конго, мертвые проходят ряд этапов своего посмертного существования: старея, они превращаются из недавно умерших, обладавших персональными чертами предков, в сущностей *бакулу* и *басимби*, которые соотносятся с коллективными идентичностями, а затем – в *нкиси*, обычно называемых в европейской литературе божествами (*Jacobson-Widding* 1979: 94–153). Эти трансформации духов происходят параллельно смене человеческих поколений и постепенной анонимизации предков, что позволяет говорить о смерти распределенных социальных тел (*Соколовский* 2019) в центральноафриканских культурах. Идею посмертного развития духов можно найти и в афро-карибских религиозных традициях, где она органически переплелась с космологией спиритизма (*Espírito Santo* 2015).

[2] Генеалогии таких сакральных объектов, как котлы *нганги*, отображаются и в их названиях, состоящих из имени *нкиси*, общего для материнского и дочернего объекта, к которому добавляются названия дорог (исп. *caminos*) духов и/или религиозно-магических направлений (исп. *ramas*), напр.: *Siete Lungulunguana Batalla Sácara Empeño*. Подобным же образом составляются и инициатические имена *палеро*, что еще раз подчеркивает: телесность *нкиси* реализуется в гибридной сцепке со сложносоставной *нгангой*, общиной и индивидуальным телом адепта.

[3] Встречается и другой вариант: “смерть дает рождение святым” (исп. *la muerte parió al santo*).

[4] Оригинальный нигерийский культ *эггунов* был утрачен на Кубе. Частичной его заменой стали практики спиритизма.

[5] Правильно, с соответствующими ритуалами и приношениями утилизированные святыни, как считается, продолжают жить и развиваться уже без своих почитателей. Так, захороненные

на дне водоемов *нганги* и *макуто* могут сами формировать там свои колдовские сообщества. Иногда захороненные предметы такого рода возвращаются к жизни среди людей: на Кубе распространены рассказы об обретении подобных святынь, причем духи могут указывать во сне или в трансе людям, где и как можно найти соответствующий артефакт.

Источники и материалы

ПМА 2013 – Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Гавана, Куба. Декабрь 2013 г. (тетрадь 1).

ПМА 2019 – Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Гавана, Куба. Июнь 2019 г. (тетради 1, 2).

Научная литература

Бургиньон Э. Измененные состояния сознания // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / Ред. А.А. Белик. М.: Смысл, 2001. С. 405–461.

Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ad Marginem, 2017.

Деланда М. Новая философия общества. Теория ассамбляжей и социальная сложность. Пермь: Hyle press, 2018.

Маничкин Н. Мама Франсиска: этнокультурная память в кубинском культе спиритических кукол // Этнографическое обозрение. 2020. № 1. С. 132–152. https://doi.org/10.31857/S086954150008764-0

Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М.: КДУ, 2011.

Оля Б. Боги Тропической Африки. М.: Наука, 1976.

Сенгор Л.С. Негритюд: психология африканского негра // Ступени. 1992. № 3. С. 90–104.

Соколовский С.В. Множественность тела и мультимодальность смерти // Sociology of Power. 2019. Vol. 31 (2). С. 155–175. https://doi.org/10.22394/2074-0492-2019-2-155-175

Bolívar Aróstegui N. Los Orishas en Cuba. La Habana: Institutio cubano del libro editorial José Martí, 2017.

Bonhomme J., Kerestetzi K. Les signatures des dieux. Graphismes et action rituelle dans les religions afro-cubaines // Gradhiva. 2015. No. 22. P. 74–105. https://doi.org/10.4000/gradhiva.3044

Bourguignon E. Possession. San Francisco: Chandler & Sharp, 1976.

Cabrera L. Anagó: vocabulario lucumí (el yoruba que se habla en Cuba). La Habana: Ediciones C.R., 1957.

Cabrera L. Vocabulario Congo (El Bantú que se habla en Cuba). Español-Congo y Congo-Español. Miami: Ediciones Universal, 2001.

Cabrera L. El Monte. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 2018.

Chesi G. Voodoo Africa's Secret Power. Cape Town: G. Struik Publishers, 1980.

Cohen E. The Mind Possessed: The Cognition of Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition. Oxford: University Press, 2007. https://doi.org/10.1558/firn.v3i2.200

Davis W. Passage of Darkness: The Ethnobiology of the Haitian Zombie. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1988.

Deleuze G., Guattari F. Mille plateau. Capitalisme et schizophrénie. Vol. 2. Paris: Minuit, 1980.

Deren M. Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti. L.: Thames and Hudson, 1953.

Espírito Santo D. Developing the Dead. Miami: University Press of Florida, 2015.

Espírito Santo D. Possession Consciousness, Religious Individualism, and Subjectivity in Brazilian Umbanda // Religion. 2017. Vol. 47 (2). P. 179–202. https://doi.org/10.1080/0048721X.2016.1198839

Espírito Santo D. Assemblage-Making, Materiality and Self in Cuban Palo Monte // Social Analysis. 2018. Vol. 62 (3). P. 67–87. https://doi.org/10.3167/sa.2018.620304

Espírito Santo D. The Making of Spirit Bodies and Death Perspectives in Afro-Cuban Religion //Articulate Necrographies / Ed. A. Panagiotopoulos, D. Espírito Santo. N.Y.: Berghahn Books, 2019. P. 85–105.

Frobenius L. Auf dem Wege nach Atlantis. Berlin: Vita Deutsches Verlagshaus, 1911.

Giobellina F. Las formas de los dioses. Categorías y clasificaciones en el candomblé. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1994.

Halbmayer E. Debating Animism, Perspectivism and the Construction of Ontologies // Indiana. 2012. Vol. 29. P. 9–23. http://dx.doi.org/10.18441/ind.v29i0.9-23

Holbraad M., Pedersen M. The Ontological Turn: An Anthropological Exposition. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
Hurston Z.N. Tell My Horse: Voodoo and Life in Haiti and Jamaica. N.Y.: Harper Collins, 2008.
Ishi M. Playing with Perspectives: Spirit Possession, Mimesis, and Permeability in the Buuta Ritual in South India // Journal of the Royal Anthropological Institute. 2013. Vol. 19 (4). P. 795–812. https://doi.org/10.1111/1467-9655.12065
Jacobson-Widding A. Red-White-Black as a Mode of Thought: A Study of Triadic Classification by Colours in the Ritual Symbolism and Cognitive Thought of the Peoples of the Lower Congo. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1979.
Kerestetzi K. Vivre avec les morts á Cuba. Réinvention et transmission religieuse dans le palo monte. Paris: Karthala, 2016.
Lambek M. Human Spirits: A Cultural Account of Trance in Mayotte. N.Y.: Cambridge University Press, 1981.
Latour B. Perspectivism: "Type" or "Bomb"? // Anthropology Today. 2009. Vol. 25 (2). P. 1–2.
Lévi-Strauss C. Les structures élémentaires de la parenté. Paris: EHESS, 2017.
Maldonado López B. El muerto hace al santo. Estudio etnográfico sobre la Santería y otros cultos de posesión en Bahía Honda (Artemisa, Cuba). Tesis para el grado de doctor. Universidad de Cádiz, Cádiz, 2017.
Mauss M., Hubert A. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. Paris: PUF, 2016
Ochoa T.R. Society of the Dead: Quita Manaquita and Palo Praise in Cuba. Berkeley: University of California Press, 2010.
Thompson R.F. Flash of the Spirit: African & Afro-American Art & Philosophy. N.Y.: Vintage, 1984.
Turner T. Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo // Cultural Anthropology. 1995. Vol. 10 (2). P. 143–70. https://doi.org/10.1525/can.1995.10.2.02a00010
Viveiros de Castro, E.B. Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies // Common Knowledge. 2004. Vol. 10 (3). P. 463–84.
Zuesse E.M. Ritual Cosmos: The Sanctification of Life in African Religions. Ohio: Ohio University Press, 1985.

Research Article

Manichkin, N.A. Reciprocity of the Living and the Dead: Sacrifices and Possession in Afrogenic Traditions [Retsiproknost' zhivykh i mertvykh: zhertvoprinosheniia i oderzhimost' v afrogennykh traditsiiakh]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 2, pp.161–178. https://doi.org/10.31857/S086954150014813-4 ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Nestor Manichkin | https://orcid.org/0000-0001-9308-0094 | nes.pilawa@gmail.com | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

Cuba, Santeria, Voodoo, Palo Monte, sacrifices, possession, spirits, embodiment, exchange, death, reciprocity, perspectivism, new ontologies

Abstract

The article tackles the spiritual possession and sacrifices in Afrogenic traditions, mainly in Palo Monte and Santeria. It also examines the rites and phenomenology of Voodoo and the Creole spiritualism. I consider possession practices (the incorporation of the spirit) and sacrifices in the context of the reciprocal subjectivity of people and spirits in order to locate the sacred logic of exchange unifying both types of activity. Sacrifices and possession rituals bestow and empower spirits and worshipers mutually. The existence of people is associated with the development of spirits of the dead and regulated

through the possession practice, the arrangement of ritual assemblies and their strengthening with the substances of sacrificial animals. By interpreting the logic of possession through the notions of embodiment, becoming, intension, and assemblage, I outline the post-structural frontiers of the Afrogenic sacredness and draft the ways of convergence with concepts of perspectivism and some problems related to these approaches.

References

Bolívar Aróstegui, N. 2017. *Los Orishas en Cuba* [Orishas in Cuba]. La Habana: Institutio cubano del libro editorial José Martí.

Bonhomme, J., and K. Kerestetzi. 2015. Les signatures des dieux. Graphismes et action rituelle dans les religions afro-cubaines [Signatures of the Gods: Graphic Markings and Ritual Action in Afro-Cuban Religions]. *Gradhiva* 22: 74–105. https://doi.org/10.4000/gradhiva.3044

Bourguignon, E. 1976. *Possession*. San Francisco: Chandler & Sharp.

Bourguignon, E. 2001. Izmenennye sostoianiia soznaniia [Altered States of Consciousness]. In *Lichnost', kul'tura, etnos: sovremennaia psikhologicheskaia antropologiia* [Personality, Culture, Ethnos: Modern Psychological Anthropology], edited by A.A. Belik, 405–461. Moscow: Smysl.

Cabrera, L. 1957. *Anagó: vocabulario lucumí (el yoruba que se habla en Cuba)* [Anagó: Lucumí Vocabulary (The Yoruba Spoken in Cuba)]. La Habana: Ediciones C.R.

Cabrera, L. 2001. *Vocabulario Congo (El Bantú que se habla en Cuba). Español-Congo y Congo-Español* [Congo Vocabulary (The Bantu Spoken in Cuba): Spanish-Congo and Congo-Spanish]. Miami: Ediciones Universal, 2001.

Cabrera, L. 2018. *El Monte* [Weald]. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

Chesi, G. 1980. *Voodoo Africa's Secret Power*. Cape Town: G. Struik Publishers.

Cohen, E. 2007. *The Mind Possessed: The Cognition of Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition*. Oxford: University Press. https://doi.org/10.1558/firn.v3i2.200

Davis, W. 1988. *Passage of Darkness: The Ethnobiology of the Haitian Zombie*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Delanda, D. 2018. *Novaya filosofiya obshchestva. Teoriya assamblyazhei i sotsial'naya slozhnost'* [A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity]. Perm: Hyle Press.

Deleuze, G., and F. Guattari. 1980. *Mille plateau. Capitalisme et schizophrénie* [A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia]. Vol. 2. Paris: Minuit.

Deren, M. 1953. *Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti*. London: Thames and Hudson.

Espírito Santo, D. 2015. *Developing the Dead*. Miami: University Press of Florida

Espírito Santo, D. 2017. Possession Consciousness, Religious Individualism, and Subjectivity in Brazilian Umbanda. *Religion* 47 (2): 179–202. https://doi.org/10.1080/0048721X.2016.1198839

Espírito Santo, D. 2018. Assemblage-Making, Materiality and Self in Cuban Palo Monte. *Social Analysis* 62 (3): 67–87. https://doi.org/10.3167/sa.2018.620304

Espírito Santo, D. 2019. The Making of Spirit Bodies and Death Perspectives in Afro-Cuban Religion. In *Articulate Necrographies,* edited by A. Panagiotopoulos and D. Espírito Santo, 85–105. New York: Berghahn Books.

Frobenius, L. 1911. *Auf dem Wege nach Atlantis* [On the Way to Atlantis]. Berlin: Vita Deutsches Verlagshaus.

Giobellina, F. 1994. *Las formas de los dioses. Categorías y clasificaciones en el candomblé* [The Forms of the Gods: Categories and Classifications in Candomblé]. Cádiz: Universidad de Cádiz.

Halbmayer, E. 2012. Debating Animism, Perspectivism and the Construction of Ontologies. *Indiana* 29: 9–23. http://dx.doi.org/10.18441/ind.v29i0.9-23

Holbraad, M., and M. Pedersen. 2017. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hurston, Z.N. 2008. *Tell My Horse: Voodoo and Life in Haiti and Jamaica*. New York: Harper Collins.

Ishi, M. 2013. Playing with Perspectives: Spirit Possession, Mimesis, and Permeability in the Buuta Ritual in South India. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19 (4): 795–812. https://doi.org/10.1111/1467-9655.12065

Jacobson-Widding, A. 1979. *Red-White-Black as a Mode of Thought: A Study of Triadic Classification by Colours in the Ritual Symbolism and Cognitive Thought of the Peoples of the Lower Congo*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

Kerestetzi, K. 2016. *Vivre avec les morts á Cuba. Réinvention et transmission religieuse dans le palo monte* [Living with the Dead in Cuba: Reinvention and Religious Transmission in Palo Monte]. Paris: Karthala.

Lambek, M. 1981. *Human Spirits: A Cultural Account of Trance in Mayotte*. New York: Cambridge University Press.

Latour, B. 2009. Perspectivism: "Type" or "Bomb"? *Anthropology Today* 25 (2): 1–2.

Lévi-Strauss, C. 2017. *Les structures élémentaires de la parenté* [The Elementary Structures of Kinship]. Paris: EHESS.

Maldonado López, B. 2017. El muerto hace al santo. Estudio etnográfico sobre la Santería y otros cultos de posesión en Bahía Honda (Artemisa, Cuba) [The Dead Give Birth to the Saint: Ethnographic Study on Santeria and Other Possession Cults in Bahía Honda (Artemisa, Cuba)]. PhD diss., Universidad de Cádiz.

Manichkin, N. 2020. Mama Fransiska: etnokul'turnaia pamiat' v kubinskom kul'te spiriticheskikh kukol [Mama Francisca: Ethnic-Cultural Memory in the Cuban Cult of Spiritual Dolls]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 132–152. https://doi.org/10.31857/S086954150008764-0

Mauss, M. 2011. *Obshchestva. Obmen. Lichnost': Trudy po sotsial'noi antropologii* [Societies, Exchange, Personality: Works in Social Anthropology]. Moscow: KDU.

Mauss, M., and A. Hubert. 2016. *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* [Essay on the Nature and Function of Sacrifice]. Paris: PUF.

Ochoa, T.R. 2010. *Society of the Dead: Quita Manaquita and Palo Praise in Cuba*. Berkely: University of California Press.

Olia, B. 1976. *Bogi Tropicheskoi Afriki* [Gods of Tropical Africa]. Moscow: Nauka.

Senghor, L.S. 1992. Negritiud: psikhologiia afrikanskogo negra [Negritude: Psychology of the African Negro]. *Stupeni* 3: 90–104.

Sokolovskiy, S.V. 2019. Mnozhestvennost' tela i mul'timodal'nost' smerti [The Body Multiple and The Multimodality of Death]. *Sociology of Power* 31 (2): 155–175. https://doi.org/10.22394/2074-0492-2019-2-155-175

Thompson, R.F. 1984. *Flash of the Spirit: African & Afro-American Art & Philosophy*. New York: Vintage.

Turner, T. 1995. Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo. *Cultural Anthropology* 10 (2): 143–70. https://doi.org/10.1525/can.1995.10.2.02a00010

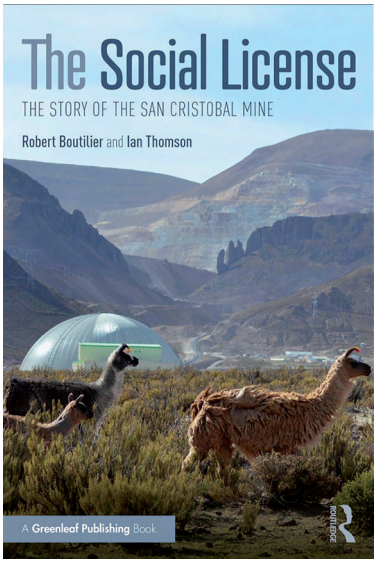
Viveiros de Castro, E.B. 2004. Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies. *Common Knowledge* 10 (3): 463–84.

Viveiros de Castro, E. 2017. *Kannibal'skie metafiziki. Rubezhi poststrukturnoi antropologii* [Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology]. Moscow: Ad Marginem.

Zuesse, E.M. 1985. *Ritual Cosmos: The Sanctification of Life in African Religions*. Ohio: Ohio University Press.

КРИТИКА, ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

© ***А.С. Басов*. Социальные технологии для добывающих компаний и история одного месторождения** (рец. на: ***Boutilier R., Thomson I. The Social License: The Story of the San Cristobal Mine*.** L.: Routledge, 2019. 204 p.)



В обзоре исследований, посвященных антропологии добычи (*anthropology of mining*), Джерри Жака выделяет следующие важные моменты в истории добывающей промышленности начиная с конца 1990-х годов (*Jacka* 2018): 1) под влиянием международных финансовых институтов политические условия во многих развивающихся странах изменились, сделав эти страны более привлекательными для инвестиций в добывающие проекты; 2) наблюдается рост цен на металлы и минералы; 3) появилось большое количество добывающих проектов в удаленных районах; 4) индустрия столкнулась с интенсивной критикой в связи с экологическими и социальными эффектами от реализации проектов со стороны как местных сообществ, так и международных НКО; 5) добывающие компании интенсифицировали усилия по созданию положительного образа – в том числе через практики корпоративной социальной ответственности (КСО), направленные на улучшение социальных, экономических и экологических условий жизни людей.

Одно из выделенных в обзоре направлений антропологических исследований связано как раз с практиками и дискурсами КСО, другое – с социальными конфликтами, возникающими вокруг добывающих компаний. Обе эти темы находятся в центре работы Бутильера и Томсона. Интерес авторов, впрочем, не столько теоретический (хотя они используют и разрабатывают теории), сколько практический: оба являются консультантами, прикладными социальными исследователями. Цель их деятельности – улаживать конфликты и выстраивать хорошие отношения между компанией и ее стейкхолдерами (с. 152). Цель книги в данном контексте состоит в том, чтобы описать и обосновать социальную технологию, которая, на взгляд авторов, позволяет выстраивать отношения систематически и весьма успешно.

Структуру основного для книги рассуждения можно реконструировать так: чтобы способствовать развитию сотрудничества, которое будет полезно и компании, и стейкхолдерам, и чтобы минимизировать вероятность утраты социальной лицензии,

Александр Сергеевич Басов | https://orcid.org/0000-0003-3518-1852 | a.basov@iea.ras.ru | стажер-исследователь | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Российский научный фонд, https://doi.org/10.13039/501100006769 [проект № 20-68-46043]

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | http://journal.iea.ras.ru

компании, с одной стороны, нужно понимать точки зрения разных стейкхолдеров: какие вопросы их беспокоят и что они готовы в связи с этим предпринимать. Это, в свою очередь, требует понимания различных взглядов (часто укорененных в истории и социальных институтах принимающего проект общества) на правомерность, справедливость и на то, чем обеспечивается доверие, поскольку именно в рамках этих представлений стороны оценивают действия друг друга. С другой же стороны, важно оценить, как устроены связи между стейкхолдерами в сети – влиятельность, альянсы и противостояния. Сопоставление данных о связях между стейкхолдерами и данных о беспокоящих их вопросах позволяет ранжировать возможные направления деятельности и рекомендовать конкретные действия, которые могли бы повысить уровень доверия к компании. В рамках деятельности конкретной организации все описанные выше действия и шаги должны превратиться в воспроизводимые, итеративные, управляемые рабочие процессы ("процессы понимания"), совместимые с другими процессами бизнес-менеджмента, что, в свою очередь, предполагает их квантификацию.

Для достижения своей цели авторы делают две вещи: описывают устройство предлагаемой технологии и демонстрируют результаты ее применения компанией "Минера Сан-Кристобаль" в Боливии. При этом главы с историческим или околоэтнографическим материалом, призванные дать читателю представление о том, что именно происходило между компанией и боливийскими стейкхолдерами, или объяснить, почему то, что происходило, происходило именно таким образом, перемежаются с главами, посвященными процедурам измерения социальной лицензии и трансляции полученного знания в конкретные действия со стороны компании. Такое чередование делает работу интересной разным аудиториям с нескольких сторон.

Например, для читателей, связанных с академической антропологией добычи, интерес могут представлять эмпирические материалы, история взаимоотношений между компанией, людьми и государством. В эмпирических главах прослеживаются все этапы этой истории: геологоразведочные работы, начавшиеся в 1994 г. (гл. 6), этап строительства (2004–2006 гг., гл. 7) и почти десятилетний период эксплуатации (до 2015 г., гл. 8–9, 11); также присутствует несколько отдельных сюжетов – трудоустройство женщин (гл. 13) и проблемы с "переселением" лам (гл. 14). Все это позволяет составить хорошее представление и о социальных последствиях добычи, характерных для разных этапов жизненного цикла предприятия, притом не только для Боливии, а почти для любых добывающих проектов, реализующихся в развивающихся странах (напр., обучение и наем рабочей силы, рост доходов как работников из числа местных жителей, так и местных бюджетов – за счет налогов, неравенство, инфляция, фракционализм в местном сообществе, смена элит), и об общем направлении социальных изменений при хорошем развитии отношений. Авторы считают свой кейс успешным: проблемы относительной бедности (высокая детская смертность, низкая ожидаемая продолжительность жизни, беспокойство о доступе к питьевой воде, водопроводу и канализации) уступили место проблемам относительного богатства: неравенство, алкоголь, наркотики, утрата "традиций", беспокойство о доступе к качественному образованию, здравоохранению, благоустроенной городской среде, работе, требующей высокой квалификации.

Для того чтобы объяснить, почему события развивались именно так, как они развивались, авторы, с одной стороны, делают весьма интересные отступления в историю испанской колонизации плато Альтиплано (гл. 3) и историю Боливии XX в. (гл. 4), с другой – предлагают использовать своеобразную теоретическую модель, ставящую в центр отношений между различными сторонами их понимание того, что такое справедливость (гл. 2). А именно авторы выделяют два принципа: "справедливо распределять все поровну" – разница в доходах несправедлива, процедуры должны соответствовать нормам и традициям, действия сторон должны

быть направлены на поддержание отношений; и “справедливо учитывать заслуги” – можно и нужно получать больше, если делаешь больше или что-либо более важное, монополизация и фаворитизм несправедливы, процедуры должны соответствовать законам и инструкциям, действия сторон должны быть направлены на выполнение условий соглашения (с. 14). Первый принцип авторы приписывают сообществам департамента Потоси (как представляется авторам, он уходит корнями в эволюционное прошлое человеческого вида, в институты, отражающие реальность небольших сообществ, в которых выживание каждого зависит от общего блага коллектива), второй – добывающей компании “Минера Сан-Кристобаль” (он реализует бюрократический идеал, сложившийся в Англии XVII в.).

В качестве аналитических инструментов описанные принципы довольно логичны и просты и обладают некоторым эвристическим потенциалом, однако применение их авторами не лишено теоретических недостатков. Так, чтобы всерьез утверждать, что коллективы, живущие на плато Альтиплано, в XX–XXI вв. руководствуются в повседневных взаимодействиях так описанным принципом равенства, необходимо довольно серьезное этнографическое исследование. Не меньшая работа нужна, чтобы показать действие меритократического принципа в условиях конкретной добывающей компании. Такая работа авторами не была проделана, читатель также не найдет в книге ссылок на релевантные этой теме антропологические исследования.

Эту теоретическую неопрятность хочется объяснить привычкой авторов решать прикладные задачи: когда удовлетворительная объяснительная модель найдена (удовлетворительная с точки зрения ориентации деятельности), ее детальная проработка и валидация теряют первостепенное значение. Возможно, практикующим специалистам такие недостатки не покажутся существенными. Скорее всего, им будет более интересна концептуализация социальной лицензии, объяснение того, как ее измерять и как затем разрабатывать на основе полученных результатов рекомендации для деятельности компании.

Под социальной лицензией на деятельность (СЛД) понимается уровень терпимости, принятия или одобрения работы организации стейкхолдерами, наиболее озабоченными этой деятельностью (с. 42). Компанию более всего интересует заблаговременное выявление тех стейкхолдеров, которые готовы “отозвать” свою лицензию, т.е. организовать или принять участие в действиях, прерывающих функционирование предприятия (стачки, блокады, протесты, саботаж, иски в суд). Технология авторов предполагает регулярный (каждые 15 месяцев) сбор данных о стейкхолдерах по трем направлениям: 1) измерение уровня СЛД стейкхолдеров (он оценивается как степень их согласия с рядом утверждений об отношениях с компанией, напр.: “У нас и у компании сходные представления о том, как должен развиваться регион”, “В отношениях с нами компания выполняет то, о чем говорит”, “Мы чувствуем пользу от присутствия компании” [с. 104]); 2) выявление в ходе открытых интервью беспокоящих стейкхолдеров вопросов – в частности, о том, каковы их надежды и страхи, как они оценивают деятельность компании, что, по их мнению, надо делать и что они (их организация или группа) делают; интервью затем расшифровываются и кодируются по тематике (напр.: инфраструктура, окружающая среда, рабочие места) и характеру высказываний (напр.: осуждение, похвала, фактическое утверждение, запрос, предложение); 3) оценка влияния, связей и уровня кооперации стейкхолдеров в сети, которая визуализируется в виде графа.

Сопоставление этих данных позволяет, как уже говорилось выше, предлагать компании направления деятельности, важные с точки зрения поддержания высокого уровня СЛД. Например, в 2009 г. основное беспокойство у стейкхолдеров вызывало неравенство в доходах между теми, кто связан с месторождением, и всеми остальными. Основная рекомендация состояла в том, чтобы способствовать сотрудничеству между четырьмя группами стейкхолдеров, у которых были некоторые

планы и бюджеты для регионального развития, но которые до тех пор никак не координировали свои действия (с. 122). Результат этой деятельности сообщества ощутили спустя три года, когда комбинация региональных инициатив, запущенных упомянутыми группами стейкхолдеров, и возросшие цены на киноа позволили предпринимателям в агрохозяйственном секторе получить высокие доходы (с. 119).

В целом, как надеются авторы, их подход показывает, что можно систематически выявлять социополитические риски, используя исчислимые и верифицируемые данные и процедуры и затем на этой основе разрабатывать успешные планы действий (с. 127). И как таковой данный подход может быть интересен не только практикам в сфере отношений между компаниями и их стейкхолдерами, но также и академическим исследователям – хотя и с несколько иной стороны. А именно, занимающегося ситуациями добычи антрополога может интересовать, какие основания лежат за взглядом практиков на отношения и на то, как следует действовать. Например, одна из предпосылок авторов данной работы состоит в том, что, как правило, стейкхолдеры хотят от проекта экономического и социального развития, однако часто имеют различные взгляды на то, как оно должно выглядеть. Соответственно, суть стратегии должна состоять в том, чтобы увеличить способность сети стейкхолдеров соглашаться относительно некоторых общих целей и двигаться к ним независимо от проекта (с. 101). Другими словами, предложенная социальная технология предполагает определенную онтологию (как устроены “компании”, “организации”, “сообщества”), которая может быть отдельным предметом для рассмотрения.

Итак, работу Томсона и Бутильера можно охарактеризовать как компактную, но благодаря структуре повествования весьма насыщенную. Достоинствами являются лонгитюдность имеющихся в распоряжении авторов данных о взаимоотношениях между компанией и ее окружением и ясность изложения, недостатками – теоретическая неопрятность и лакуны в обосновании адекватности некоторых используемых концепций представленному материалу. Впрочем, недостатки эти могут быть нивелированы взглядом на работу как на материал для анализа или фокусированием внимания на предлагаемых авторами решениях поставленных задач. Книга может быть интересна как академическим исследователям, работающим в сфере антропологии добычи, так и всем, кто занимается прикладными вопросами, а именно социальными отношениями, складывающимися вокруг добывающих проектов.

Научная литература

Jacka J.K. The Anthropology of Mining: The Social and Environmental Impacts of Resource Extraction in the Mineral Age // Annual Review of Anthropology. 2018. Vol. 47 (1). P. 61–77. https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102317-050156

Book Review

Basov, A.S. Social Technologies for Mining and History behind One Particular Mine [Sotsial’nye tekhnologii dlia dobyvaiushchikh kompanii i istoriia odnogo mestorozhdeniia]: A Review of *The Social License: The Story of the San Cristobal Mine*, by R. Boutilier and I. Thomson. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 2, pp. 179–182. https://doi.org/10.31857/S086954150014814-5 ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Alexander Basov | https://orcid.org/0000-0003-3518-1852 | a.basov@iea.ras.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

© *О.Д. Фаис-Леутская*. Антропология питания в зеркале средневековой Сицилии (рец. на: **Bresc H.** ***Il cibo nella Sicilia medievale*.** Palermo: Palermo University Press, 2019. 142 p.)

Алиментарные тематики в последние годы отмечены растущей популярностью в научном дискурсе, в т.ч. и в парадигме антропологии. При этом их углубленное изучение делает все более очевидным то, что речь идет отнюдь не о “незначащих” сюжетах, внушающих чувство вины исследователю ввиду их “легковесности” (*Барт* 2018: 309), и что “антропология питания” отнюдь не исчерпывается такими дисциплинами, как этнология, социальная и культурная антропологии. Антропологический ракурс подхода к алиментарной проблематике предполагает охват значительно более широкого спектра научных направлений, включая семиотику, культурологию, антропологию и социологию питания, историческую антропологию. И особую роль играет именно последняя, занимающаяся познанием социокультурной истории человечества (речь идет о кросс-культурных исследованиях с применением исторических и антропологических методов). Поскольку, по словам одного из наиболее известных историков питания М. Монтанари, “история питания тесно переплетается с другими историями, определяет их и сама определяется ими”, историческая антропология позволяет “через историю еды... коснуться куда более широкой темы ...всей истории нашей цивилизации, многие аспекты которой (экономические, социальные, политические, культурные) всегда имели непосредственную и первоочередную связь с проблемами питания” (*Montanari* 1993: 7).

Таким образом, “взгляд в прошлое” и исторический подход (апеллирующие к знаменитому постулату Р. Барта, согласно которому любое культурно значимое явление, в т.ч. и алиментарное, прочитывается как язык, речевое высказывание, дискурс, как носитель сообщения [*Барт* 2018: 308–317]) позволяют расширить ареал знаковости пищи, включая в него также исторические события, опыт аккультурации, социальный, этнический и конфессиональный составы населения, миграции, т.е. явления, стоящие за тем или иным продуктом, системой и стилем питания и в целом за определенной алиментарной культурой. Более того, обращение к прошлому, отраженному в зеркале пищевых реалий, сегодня актуализируется тем фактом, что явление, в т.ч. и алиментарное, зародившееся “в былом”, очень часто в современности становится объектом осмысления и идеологизации. Проще говоря, носители определенной алиментарной культуры все чаще, как это показывает мировая практика, апеллируют к *своим* пищевым традициям и ценностям в поисках идентич-

Оксана Давидовна Фаис-Леутская | https://orcid.org/0000-0002-2757-2434 | oxana-fais@yandex.ru | к. и. н., старший научный сотрудник Центра европейских исследований | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Рецензия публикуется в соответствии с планом НИР ИЭА РАН

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | http://journal.iea.ras.ru

ности и в обосновании *своей* самости как в культурном, конфессиональном, этническом, государственно-политическом плане, так и – часто – в плане притязания на повышение своего институционного, международно-правового статуса. Достаточно вспомнить превращение лука-шалота в своеобразный символ автономии Каталонии, яростное отстаивание на Украине эксклюзивности, в т.ч. и на законодательном уровне, национального "права" на борщ, споры между Объединенными Арабскими Эмиратами, Саудовской Аравией, Оманом и Катаром по поводу аутентичности и национальных корней арабского кофе и о "собственности" на него, видение вина и его знаковую коннотацию в субкультуре баскского сепаратистского движения в Испании – и вопрос о том, что может представлять собой сегодня исследование пищи, снимается сам собой.

Отметим, что миграционный кризис наших дней объективировал еще один аспект алиментарных тематик (добавив очередной довод в пользу их изучения не только в настоящем, но и в прошлом) – значимость пищи как детерминанты консолидации/размежевания во взаимоотношениях "своих" и "чужих", как фактора оптимизации диалога "местных" и "пришлых". Это побуждает исследователей во всем мире все чаще обращаться к проблемам эволюции характерных "пищевых пейзажей" (если прибегнуть к неологизму, выросшему на концепциях А. Аппадураи), к вопросам истории в свете алиментарной культуры и *vice versa*, к обусловившим их глубокую связь историко-культурным и социально-экономическим процессам, а также к контактам различных этнокультурных сообществ, в т.ч. в Европе.

Именно поэтому лишь на первый взгляд выглядит неожиданным обращение к пищевой тематике такого видного историка, как Анри Бреск, – медиевиста, уделяющего внимание преимущественно социально-экономическим аспектам истории, исследователя межконфессиональных контактов в Средиземноморье, профессора Университета Париж–Нантер и директора университетского Центра социальной и культурной истории Запада в 1990–2008 гг., ныне преподавателя Университета Палермо, автора ряда работ по антропологии питания ("Livre et société en Sicile, 1299–1499" [1971]; "Un monde méditerranéen: économie et société en Sicile, 1300–1460" [1986]; "Idrîsî: La première géographie de l'Occident" [1999]; "Arabi per lingua, ebrei per religione" [2001]).

Увидевший свет в 2019 г. труд А. Бреска "Питание в средневековой Сицилии" ("Il cibo nella Sicilia medievale"), по словам Дж. Миччикѐ, президента Сицилийской региональной ассамблеи, или парламента Сицилии, сказанным на торжественной презентации книги,

> на примере конкретного региона – Сицилии, но одновременно в масштабах всего Средиземноморья, обращаясь к основе повседневного существования – пище, или, образно говоря, "хлебу насущному", в рамках небольшого объема, но с удивительной тщательностью реконструировал и проиллюстрировал картину причудливых социальных, культурных, межэтнических и межконфессиональных контактов, в прошлом пронизывающих и очерчивающих наш социум, которые и сегодня, подобно нитям, увязывают его прошлое с сегодняшним днем (Libri 2019).

Действительно, в своей работе А. Бреск обнаруживает глубокое знание средневековых источников – как классических (напр., "Anonimo Meridionale" или "Liber de coquina"), так и не очень известных (напр., мало цитируемых в научной медиевистике каталонских "Llibre de Sent Soví" [XIV в.] и "Llibre del Coch" [XVI в.] и трактата XII в. по испано-магрибской кухне в переводе А. Уиси Миранда) или совсем редких (напр., "Declarus" аббата Сенизио XIII–XIV вв.). Автор скрупулезно воссоздает отнюдь не только то, *что* и *как* ели (раздел пищевой конкретики занимает не более 1/4 объема книги), не только рецепты "монастырской", "высокой" и "низкой" кухонь XII–XIV вв., уделяя внимание питанию отдельных сословий, не только вкусовую, ольфактометрийную и

хроматическую специфики питания, не только социально диверсифицированные особенности вкусов и предпочтений, не только алиментарные моды в “народе” и в “верхах”, не только (дань времени!) степень использования сахара, специй и соусов – важнейших пищевых атрибутов и “символов статуса” в Средневековье, наконец, не только помещения для приготовления пищи и задействованные в нем предметы, а также порядок и структуру трапез – наряду с этим автор детально отслеживает и все интродукции в локальную алиментарную традицию, и оформление феномена “сицилийской кухни”, мультикультурной по своей природе. При этом Бреск анализирует самые разные заимствования в этой системе питания: как общепризнанные – арабские и берберские (они подробно “препарируются”, отслеживается их частый дальнейший экспорт из Сицилии в Европу), так и менее изученные – каталанские и тосканские, и уж совсем редко упоминаемые еврейские. Автор останавливается не только на “материальной составляющей” (адаптированные на местной почве сельскохозяйственные культуры, рецепты, блюда и т.д.), но и на “идеях о еде” (заимствованных представлениях, названиях кушаний, табуациях, вкусовой палитре).

Анализ конкретики в книге в лучших традициях Школы Анналов предваряет подробнейший анализ реалий Сицилии. В сферу внимания исследователя в первую очередь попадают природно-географические особенности региона (климатическое и хозяйственное районирование; плодородие почв; системы ирригации), демографические и социально-экономические характеристики (плотность населения, его социальный состав; структура и характер хозяйствования; степень урбанизации; развитие ремесленных промыслов и различных отраслей, в т.ч. пищевых), а также регламентирующие пищевое производство правовые нормы, принятые в Королевстве норманнов, а затем и при правлении династии Гогенштауфенов.

Подробно исследуются источники продовольствия в Сицилии и факторы, влиявшие на складывающуюся систему питания, сегодня удостоенную титула “средиземноморская диета”. Сельское хозяйство региона с Античности ориентировалось на производство пшеницы, выращивание фруктов, растениеводство, культивирование широчайшего спектра огородных культур, здесь было развито пастушество; природные условия позволяли заниматься рыболовством и охотой, питавшими “высокую” кухню. Не меньшее место в книге занимает детальный анализ роли в выработке продовольствия и в процессах локального пищевого обеспечения тех или иных сословий (напр., церкви – производителя целого ряда пищевых товаров), отдельных этносов и конфессиональных анклавов (такие “сектора”, как сыроделие, виноделие, хлебопечение, концентрировались в руках евреев, преимущественно “исламским” было изготовление сластей), отслеживается постепенный выход на первый план “низкой” кухни, сопровождающийся регрессом “высокой”, освещаются причины этих социальных коллизий.

Важное место в книге занимает пшеничный хлеб, высочайший уровень потребления которого в Сицилии всеми без исключения сословиями, особенно по сравнению с другими областями Италии и Средиземноморья, способствовал оптимизации социальных взаимоотношений и погашению конфликтов в обществе. Так, именно обилием хлеба в народном рационе и тем, что “тощий народ” избежал периодов “хлебного голода”, столь характерных для средневековой Европы, А. Бреск объясняет особенности социального микроклимата в Сицилии, в частности широко отмечаемый исследователями царивший в изучаемую эпоху определенный либерализм со стороны властных структур в отношении “низов” общества. Это подтверждается данными статистики хлебной отрасли, материалами о формах производства, каналах сбыта хлеба и ценах на него, которые автор приводит в сравнении с соответствующими показателями в различных регионах Италии и Европы.

Заслуживает внимания и приводимый А. Бреском анализ мест и систем пищевого обмена, в частности существующих и сегодня *исторических рынков*. Интерес

вызывает тот факт, что в отличие от большинства итальянских и европейских регионов в Сицилии эти рынки оставались в муниципальном ведении, а цены на товары на них регулировались городскими властями в целях поддержания социального равновесия.

Еще одним интереснейшим аспектом книги – нечастым в контексте исследования средневековых систем питания – является анализ "амбивалентности" пищи (реликты которой вполне витальны в Сицилии и сегодня), ее нутриционной и одновременно терапевтической знаковости с точки зрения исповедовавшейся в Средние века веры в неразрывную связь питания и медицины. А. Бреск, апеллируя к довлеющим в тот период в Сицилии принципам курации, держащимся на трех китах: учении о гуморах как части "медицины Галена", основах арабских лекарских и алхимических знаний (самых разработанных в средневековой Европе и пользующихся наибольшей популярностью в кругах медиков Запада и Востока) и постулатах Салернской врачебной школы, "препарирует" многие отдельные блюда и продукты традиционной кухни региона, расшифровывая их сохраняющуюся и сегодня в глазах потребителей "лечебную значимость" именно в свете этой былой синкретической трактовки.

Разумеется, объем рецензии не позволяет в полной мере осветить все сюжетное богатство книги – число и разнообразие затронутых тем выходит за рамки перечисленных выше. Содержащая интереснейшие данные, учитывающая экономические, географические, социологические факторы при анализе культурно-исторического феномена книга раскрывает исследуемую сицилийскую пищевую традиционность как совокупность материальных объектов, идей, ценностей, представлений, социокультурных процессов и носителей культуры во всех формах ее проявления и на различных исторических этапах развития. Труд А. Бреска – ценный и интересный вклад не только в алиментарную европеистику, но и в целом в антропологию европейской культуры.

Источники и материалы

Libri 2019 – Libri: "Il cibo nella cucina medievale" // ANSA di Sicilia. 03.07.2019. https://www.ansa.it/sicilia/notizie/speciali/2019/07/03/libri-il-cibo-nella-cucina-medievale_282f2e61-7882-4c0d-ad4a-9a6108de108e.html

Научная литература

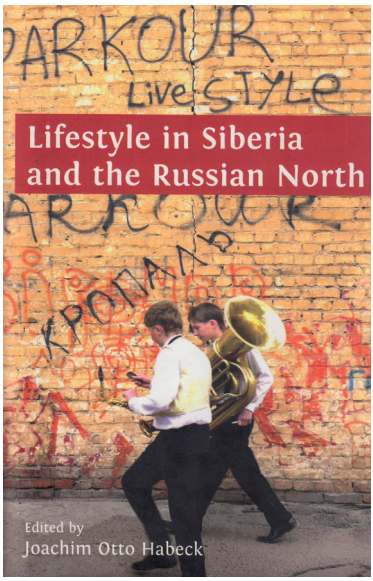
Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры. М.: Академический проект, 2018.
Montanari M. La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa. Roma-Bari: Laterza, 1993.

Book Review

Fais-Leutskaia, O.D. Anthropology of Food in the Mirror of Mediaeval Sicily [Antropologiia pitaniia v zerkale srednevekovoi Sitsilii]: A Review of *Il cibo nella Sicilia medievale* [Food in Mediaeval Sicily], by H. Bresc. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 2, pp. 183–186. https://doi.org/10.31857/S086954150014815-6 ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Oxana Fais-Leutskaia | https://orcid.org/0000-0002-2757-2434 | oxana-fais@yandex.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

© *Д.А. Опарин*. Исследование плюрализма образов жизни сибиряков и северян через анализ их мобильностей и визуальностей (рец. на: ***Lifestyle in Siberia and the Russian North* / Ed. J.O. Habeck.** Cambridge: Open Book Publishers, 2019. 465 p.)



Книга “Lifestyle in Siberia and the Russian North” под редакцией немецкого антрополога Йоахима Отто Хабека состоит из девяти исследовательских статей, основанных на полевых материалах, собранных разными учеными в Новосибирске, Красноярске, Иркутске, Улан-Удэ, Якутске, Владивостоке, а также в сельской местности в Мурманской обл., Ханты-Мансийском автономном округе, на Чукотке и на Алтае. Работа в Сибири и на Севере проводилась в 2010–2012 гг. и была частью масштабного проекта Сибирского центра Института Макса Планка, посвященного анализу разнообразия образов (стилей) жизни в Сибири (*Habeck* 2008).

Каждая статья коллективной монографии 2019 г. по-своему, в зависимости от региона и конкретного исследовательского фокуса, проблематизирует понятие *образ жизни*. Во вступлении редактор сборника Хабек отталкивается (а за ним это делают практически все авторы статей) от двух теоретических парадигм, сформулированных французским социологом Пьером Бурдье и британским социологом Энтони Гидденсом. Первый рассматривает *образ жизни* через классовую призму и утверждает, что это понятие не лежит в плоскости выбора, а человек имеет те или иные предпочтения, привычки и повседневность в зависимости от своего социального статуса. Гидденс же, наоборот, утверждает, что у нас нет другого выбора, кроме как выбирать, он концептуализирует творчество и рефлексию в исследовании *образа жизни*. Несмотря на ясность и кажущуюся удобность установки Бурдье, большая часть авторов статей в сборнике все-таки интуитивно склоняется к постулатам Гидденса, не всегда признаваясь в этом через цитирование. Концепция Бурдье лишает человека агентности. Идеи выстраивания своей идентичности через те или иные повседневные практики и формирования чувства принадлежности к тому или иному месту через разные рутинные действия, может быть, и не очень близки классово ориентированному социологу, зато оказываются очень притягательными для любого антрополога, в особенности работающего в сельской местности и по большей части с коренным населением. Хотя авторы и склоняются к концепции Гидденса, но никто не принимает ее в чистом виде. В действительности исследователи постоянно описывают в своих статьях как “осознанный выбор” информантов, так и случайность, спонтанность того или иного решения, индивидуальную рефлексию

Дмитрий Анатольевич Опарин | https://orcid.org/0000-0002-1895-5564 | dimaoparin@hotmail.com | к. и. н., научный сотрудник Института социальной политики | Национальный исследовательский университет “Высшая школа экономики” (Славянская площадь 4, стр. 2, Москва, 109074, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Российский научный фонд, https://doi.org/10.13039/501100006769 [грант № 20-68-46043]

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | http://journal.iea.ras.ru

и действия, обусловленные социальным, политическим, культурным контекстами. Авторы лавируют между двумя концепциями, как уже было сказано выше, в большей степени симпатизируя идеям Гидденса. Однако они не игнорируют политические и социальные факторы на локальном и государственном уровнях, которые в той или иной степени определяют выбор их информантов. Например, в статье Маши Шо, основанной на полевом материале из приморского села Мурманской обл., описаны три биографии местных жителей, двое из которых выбрали вернуться в теряющую население деревню. И все они именно благодаря независимому существованию в родном селе и осознанному выбору жить здесь, на берегу моря, “стали хозяевами своей жизни”, как пишет автор. Следующая статья, Людека Броза и Хабека, на примере советских и постсоветских биографий двух людей (один – русский житель Новосибирска, другая – коренная алтайка, жительница села) показывают, как желания и мечты, практики и пристрастия, а также досуговая мобильность оказываются социально обусловленными и чувствительными к политическим трансформациям.

Разные образы (стили) жизни жителей Сибири и российского Севера рассматриваются в данном сборнике через разные представления о модерности в этом обширном регионе. Модерность, в свою очередь, раскрывается через анализ разных форм мобильности, визуальности и технологии. В каждой статье много иллюстраций – в основном это фотографии 2000–2010-х годов из личных архивов информантов: снимки из туристических поездок, кадры, сделанные дома, фотографии встреч родственников. Путешествия туристические, промысловые, медицинские, образовательные и трудовые сопряжены всегда не только с мобильностью людей, мигрируют вместе с людьми также товары, идеи, образы. Люди ездят по России, в крупные центры и в сельскую местность, в тундру и тайгу, к родственникам и друзьям, за деньгами и новыми впечатлениями, уезжают из своих сел и возвращаются туда. Передвигаются не только горожане, но и сельские жители, местные и неместные, русские, манси и чукчи. Каждый раз, как я приезжаю на Чукотку, меня удивляет степень мобильности коренного населения нескольких приморских национальных сел, в которых я работаю. Ввиду отсутствия железных и автомобильных дорог основным видом перемещения (если мы не говорим о кочевках или поездках в тундру на снегоходах и вездеходах) здесь оказываются авиаперелеты. Фотографии визуализируют мобильность, а комментарии при просмотре фотографий оказываются одним из самых распространенных нарративов и удобных методов сбора информации. География впечатлений многих коренных жителей Чукотки не ограничивается своим регионом, а простирается до Санкт-Петербурга, Черноморского побережья, Китая и Аляски. Полевая работа авторов сборника пришлась на 2011 г. Тогда в некоторых селах не было даже мобильной связи, а медленный интернет был только в школе в кабинете информатики. Сейчас практически каждый охотник, оленевод, учитель и даже безработный на Чукотке имеют смартфон, который хранит снимки, отражающие индивидуальные передвижения.

Авторы намеренно отходят от создания искусственного образа Сибири и Севера как региона кризиса, депопуляции и классических проблем (суицидов, алкоголизма, дезадаптации молодежи, потери этнических культур). Северяне и сибиряки мобильны и технологичны. Мобильность не сводится только к миграции в европейскую часть России, крупные сибирские города или на юг, она включает в себя возвращение домой и производство новых смыслов и пространств в родном месте проживания. Исследователи относятся к образам жизни своих информантов как к динамичному бриколажу, в котором смешаны артикулированное аборигенное и глобализированное, городское и сельское, европейское и азиатское.

Коренное население со своими проблемами и возможностями, особенностями культуры и традиционного природопользования не оказывается в фокусе большинства

статей данного сборника. И это при том, что антропология Сибири, как на Западе, так и в России, всегда интересовалась аборигенным населением, ученые часто даже не замечали или не хотели замечать намного более многочисленных некоренных жителей Азии. Статьи этой монографии лишены “коренного крена”. На мой взгляд, это, безусловно, очень важный вклад в деэтнизацию и деэкзотизацию антропологических исследований Сибири.

Однако коллективная монография под редакцией Хабека не избежала другой популярной и не всегда полезной антропологической парадигмы. Совсем недавно вышла еще одна коллективная монография по антропологии Сибири (*Вахтин, Дудек* 2020): сборник статей “Дети девяностых в современной российской Арктике” под редакцией Николая Вахтина и Штефана Дудека подготовили исследователи Европейского университета в Санкт-Петербурге. Он посвящен в основном миграционным стратегиям северян. Через призму мобильности и транслокальной миграции антропологи рисуют современный образ Арктики, в фокусе исследования – рефлексия и образ жизни тридцатилетних северян. В историографическом обзоре во вступлении к книге Вахтин и Дудек не оставили без внимания коллективную монографию под редакцией Хабека. Авторы обоих сборников провели и до сих ведут серьезную этнографическую полевую работу, и в той и в другой книгах отсутствует “крен” в аборигенную проблематику, и те и другие исследователи много пишут как об образе жизни, так и мобильности, делая их одними из ключевых фокусов при анализе идентичностей своих информантов. Авторы обоих трудов особенное внимание уделяют рефлексии своих собеседников, “легитимизируют” их сомнения, спонтанность, нерациональность. Однако в монографии бывших сотрудников Сибирского центра Института Макса Планка явно прослеживается дихотомия советского и постсоветского. Как пишут Вахтин и Дудек, «авторы разделов книги (“Lifestyle in Siberia and the Russian North”. – *Д.О.*) используют это сопоставление (советского и постсоветского. – *Д.О.*) чуть ли не как основной аналитический прием или как минимум – центральный риторический ход» (*Вахтин, Дудек* 2020: 27). Исследователи, участовавшие в коллективной монографии под редакцией Вахтина и Дудека, намеренно уходят от этой пресловутой дихотомии, в первую очередь потому что их информанты практические не застали советского строя – они были рождены на излете СССР или уже после распада. Тогда как информанты книги “Lifestyle in Siberia and the Russian North”, напротив, строят свой нарратив на противопоставлении (полевая работа велась в 2010–2012 гг.). По моим полевым впечатлениям, даже при разговоре с людьми, заставшими СССР, отсылка к советскому опыту редка и чаще всего стимулируется антропологом. Я считаю, что сейчас эта дихотомия неактуальна, за исключением наблюдений в исторически ориентированных исследованиях. К тому же остается непонятным, когда заканчивается постсоветская эпоха и начинается, например, постпостсоветская. Основываясь на полевой работе на Чукотке и в Западной Сибири, я могу утверждать, что для большинства информантов актуальным историческим периодом являются травматичные для многих 1990-е годы – время небывалого экономического кризиса.

Несмотря на разное время полевых исследований и разные, хоть и пересекающиеся, фокусы, две монографии удивительным образом дополняют друг друга. Обе книги лишены “аборигенного крена”, основаны на качественном этнографическом поле, для авторов обоих сборников противоречивость и сомнения информантов являются не препятствиями, а, напротив, фундаментом для описания неоднозначных процессов в Сибири и на Севере в 2010-е годы, а также для создания сложных образов своих информантов. В заключение стоит отметить, что обе монографии особое внимание уделяют описанию методологии и в определенной степени являются для молодых исследователей гидами: в статьях показано, как надо проводить полевую работу, с какой чуткостью нужно относиться к эмоциям и повседневному, абстракциям (см., напр.,

о понятии *счастья* в статье Ярославы Панаковой) и рациональным/нерациональным жизненным решениям людей, их динамичным позициям и идентичностям.

Научная литература

Вахтин Н., Дудек Шт. (ред.) Дети девяностых в современной Российской Арктике. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2020.

Habeck J.O. Conditions and Limitations of Lifestyle Plurality in Siberia: A Research Programme / Max Planck Institute for Social Anthropology Working Paper Series. Vol. 104. Halle: Max Planck Institute for Social Anthropology, 2008.

Book Review

Oparin, D.A. Studying the Pluralism of Lifestyles Among Siberians and Northerners Through the Prism of Their Mobilities and Visualities [Issledovanie pliuralizma obrazov zhizni sibiriakov i severian cherez analiz ikh mobil'nostei i vizual'nostei]: A Review of *Lifestyle in Siberia and the Russian North*, edited by J.O. Habeck. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 2, pp. 187–190. https://doi.org/10.31857/S086954150014816-7 ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Dmitriy Oparin | https://orcid.org/0000-0002-1895-5564 | dimaoparin@hotmail.com | HSE University (4–2 Slavianskaia sq., Moscow, 109074, Russia)