

Юлия Чернявская

Идентичность на фоне мифа

*Пожилой профессор — молодому коллеге:
«Ваша концепция логична и убедительна.
Но прилагайте ее к грузинам или полякам,
а не к нашей родной культуре».*

(Из случайно услышанного разговора.)

Кровь и культура

В эссе «Мы — польские евреи» Юлиан Тувим писал, что существуют два представления о крови — о той, что течет в жилах, и о той, что течет из жил. Первое предполагает, что аффилиация людей зиждется на «кровной» сопричастности и параметры дихотомии «свой — чужой» зависят от чувства «крови и почвы». Второе — цементирующая общую идентичность память о коллективной трагедии этноса. Впрочем, Тувим говорил не об общей самоидентификации, он говорил о себе: о том, что он, чувствующий себя именно поляком и именно польским поэтом, невзирая на кровь, текущую в жилах, не может не осознавать себя евреем в то время, когда кровь льется из жил. Именно потому даже те, кто призывает к выработке космополитического сознания и к вхождению в мировую культуру, спотыкаются о собственную этничность, когда кто-то ставит под сомнение древность происхождения, высоту ценностей и самобытность их этносов. Поэтому автор-армянин,

Юлия Виссарионовна
Чернявская

Белорусский государственный
университет культуры и искусств,
Минск, Беларусь

только что говоривший о недопустимости отрицательных гетеростереотипов, на страницах учебника раз за разом повторяет клише о звериной сущности турок — и именно через эту призму рассматривает мораль и ценности сегодняшних турок. По тому же принципу и неодобряемые действия российских властей, и скандальный роман московского писателя, и сомнительное поведение человека в бытовой ситуации объясняются имперскими амбициями, которые у русских якобы «в крови». Впрочем, подобные обвинения продуцируются и с другой стороны — с той, где «в крови» у русских оказываются великая соборная идея и мессианское предназначение. Конечно же, имеется в виду культура — третья, символическая ипостась «крови».

После того как кровнородственная связь в качестве основополагающей характеристики человеческих сообществ отошла в тень, стремление к сакрализации «начал» было перенесено в область культуры. Тезис о кровном родстве заменился тезисом о святости примордиальных традиций. Одно из следствий такой подмены — расцвет «научного неоязычества» на постсоветском пространстве. Аргументация такова: наши предки еще не потеряли связей с токами Космоса, и потому каждый элемент традиционной культуры свят и исполнен глубинных смыслов. Основным предметом исследования становятся обряды, ритуалы и символы, а важнейшим маркером отличия от этнических соседей — тезис: «они православные (католики, протестанты и т.д.), а мы — язычники». Этот тезис проник не только в публицистику, но и в научные труды, и наиболее типичными его следствиями являются ксенофобия и «поиски происков» руки Сиона, проникшей в толщу славянской духовности... Однако здесь нас интересует другое: тот факт, что приметы и элементы символики служат не материалом для исследования (в этом качестве они были бы уместны), а самоценным и непререкаемым аргументом в околонучной дискуссии.

Причина такого сдвига к примордиальным этническим и/или религиозным, до крайности мифологизированным ценностям понятна — усиленное отделение культуры бывших «окраин» СССР от бывшего «центра». Политические границы не тождественны культурным: за годы, прошедшие после крушения «союза нерушимого», эта теорема стала так очевидна, что обернулась аксиомой. Возведение культурных границ — сложная задача: нужен особый «материал», в котором запечатлены аутентичные основания. Отсюда проистекают два наиболее распространенных варианта исследования. Первый — обращение к «нетронутым толщам» народного быта. К почве, понимаемой как аналог крови, и к «крови культуры», возрастающей на этой почве. Крайней формой такой реакции и является неоязычест-

во в качестве синтеза этничности и первичной религии, дающей этничности высочайшую санкцию.

Второй вариант — «самоотписывание»¹. Этот термин мы используем как оппозицию концепту «самоприписывание» в понимании Л. Романусси-Росс и Ф. Барта. Если самоприписывание — акт отнесения себя к данной этнической общности, то самоотписывание — отказ от принадлежности к какой-то общности и культуре, например, русской или советской, а значит, и от привнесенных ею черт, которые поневоле впитала автохтонная культура. Наиболее распространенный параметр такого отделения — язык, который становится не просто маркером идентичности, а вместилищем этнического как такового. Ту же функцию выполняет и территория — «моя земля», она же и Земля Обетованная².

Цель гиперболизации этих этнических характеристик — самоотписывание от бывшего «центра» и обретение особого культурного анклава. Однако сегодняшнее обретение должно иметь вид не просто законного (например, в связи с государственной независимостью), но и закономерного. А это возможно лишь в том случае, если этнос не получает собственную нишу «здесь и сейчас», а возвращает несправедливо отнятое место под солнцем. В свете этого производится ряд подмен: например, понятие «древнее население территории современной Украины» подменяется понятием «украинцы», и в свете этой истории Эдды приписываются Украине, так сказать, «по месту действия», как делает это А. Боргард в статье, опубликованной в журнале «Век XX и мир» [Боргард 1992]. О том, что это население менялось, умалчивается. Дискуссия о советской русификации Белоруссии приобретает вид многосотлетней тяжбы белорусов с русскими³. Подобная подмена осуществляется и российскими исследователями: в этом случае росы воспринимаются как потомки и законные преемники индоевропейцев, и этим объясняется расширение российских земель в Новое время.

Любой из этих примеров свидетельствует о мифологической инверсии: сегодняшние представления, чаяния и обиды переносятся на значительно более ранний период, как если бы современная идеология национальных государств или групп была свойственна их этническим предшественникам в незапамятном прошлом. Таким образом мостится путь из сегодня во вче-

¹ Часто эти варианты существуют симбиотически.

² Адресую читателя к моей статье на эту тему: *Чернявская Ю.В.* Тоска по пространству // *Человек.* 2006. № 4. С. 31–46.

³ Отметим, претензии предъявляются не российскому самодержавию, а именно русским.

ра, но сам он принимает вид изначальной дороги, с которой нельзя свернуть именно в силу ее изначальности. Такое конструирование *post factum* не просто прием, используемый элитами для мобилизации этнических ресурсов в собственных целях. Подобные конструкции пронизывают самую толщу этнической идентичности: ориентиры, в соответствии с которыми люди отстраивают образ «Мы» и этнический компонент образа «Я», являются жестким стержнем, несмотря на то, что мифологичны по сути.

Но если параметры идентификации зиждуются на мифологизированных основаниях, то не является ли сама идентичность мифом в распространенном смысле этого слова — выдумкой, сказкой? Нет, не является: подпитываясь древними мифами и продуцируя современные мифы, подменяя стертую веками реальность, она эту реальность творит. Потому в том смысле, в котором говорил о мифе А. Лосев (миф как яркая действительность, формирующая бесспорную для представителей этноса явь), этническая идентичность (этничность)¹, безусловно, имеет мифологическую природу.

Мифологическая природа этнической идентичности

Баталии вокруг концепта «этническая идентичность» — предмет для другой, более обширной статьи. Ряд ученых неоправданно расширяют это понятие, отождествляя с этническим самосознанием; другие сужают до самоопределения в терминах «Мы — Они» (параметры «своего» и «чужого»). Здесь я буду понимать этническую идентичность *как значимый сегмент, даже ядро этнического самосознания. При этом ее функция шире, нежели просто разделение на «Мы» и «Они»². Это функция отношения к языку, территории, прошлому, ценностям и т.д. через призму «Мы — Они».*

В этом случае понятие «этническая идентичность» приобретает более внятные очертания, что не мешает ему служить резервуаром для старых и новых мифов. В первую очередь это связано с тем, что *само разграничение на «Мы — Они» — часть мифологической картины мира*, одна из первичных дуальностей, таких как хаос — космос, свет — тьма, верх — низ и т.д. Было бы наивно думать, что человек «доистории» жил всецело внутри этих

¹ Здесь я не буду разводить эти понятия (хотя такие попытки делаются — и порой успешно): во-первых, потому что параметры различения этих концептов в работах исследователей чрезвычайно разнообразны; во-вторых, потому что в контексте данной статьи это не столь уж важно.

² Упреждая возможные вопросы, отмечу, что концепт «Они» может представлять не только в терминах противопоставления («чужой», «враг»), но и в терминах сопоставления («другой», «иной»). Хотелось бы написать, что второе представление постепенно, но неуклонно заменяет первое, но, к сожалению, достаточных оснований для такого утверждения пока нет.

жестких оппозиций. Скорее, бинарный тип категоризации задавал те полюсные точки, внутри которых действовали смягчающие медиации. Но сами эти полюсные точки были неуязвимы. Это связано с основными функциями мифа — категоризирующей, интегрирующей, защитной и мобилизационной. Для того чтобы цементировать общность, создать этнические *a priori*, на которых она будет основывать свою картину мира, и заставить ее слаженно действовать, присущие мифу противоречия не должны осознаваться как противоречия. Эта «культурная империалистичность» мифа неустанно подтверждается его авторитетной генеалогией — тем «фактом», что он всегда дан свыше: богами и вождями.

Мифологическая картина мира апофатична, потому миф не разрушается новой информацией. У его истоков стоят непостижимые и в то же время бесспорные начала, даже если внутри и бушуют противоречия. Пока миф силен, оппозиционные версии отходят на периферию общественного сознания. Если же центр и периферия меняются местами и безусловность мифа ставится под сомнение, то при необходимости (например, несостоятельности новой концепции общества или даже представлении о такой несостоятельности) они вновь возвращаются к, казалось бы, забытому *status quo*. Именно это мы наблюдаем сейчас в ряде республик бывшего СССР относительно одного из самых древних мифов человечества — мифа о социальном равенстве, да и о социализме в целом.

Осознание человеком своей принадлежности к обществу изначально освящено мифом. Все типы мифов имеют общую функцию — утверждение социокультурной идентичности членов общности в качестве непререкаемой истины и главной ценности. Наличие мифологических констант (сакральное происхождение общности, культурные герои, искупительная жертва, новое «начало», построенное на более совершенных основаниях) — обязательная предпосылка самоидентификации человека как части целого, большего и несоизмеримо более значимого, нежели сам человек. Потому все классические параметры этноса (*язык, территория, представление о прошлом и будущем, ценности, а впоследствии и государственная структура¹ и т.д.*), которые обычно относят к «объективным характеристикам этноса», базируются на мифологических основаниях.

В вопросе о мифологической природе этничности следует также обратить внимание на *связь мифа и этнического стереотипа*.

¹ Такое представление возникает там, где считается, что нация неизбежно вырастает из этноса. В этом случае идея государственности считается закономерно возросшей из этнических «начал». Все многочисленные и даже преимущественные случаи «невызревания» государства объясняются внешними неблагоприятными причинами.

Этнические стереотипы — значимый компонент идентичности: в них наиболее резко, даже карикатурно выражает себя оппозиция «Мы — Они». Древний миф о зловещем Чужом переходит в современные этнические идеологии¹. Причина — не только в зависимости стереотипов от мифа о «чужаке»², но и в существенном сходстве стереотипа и мифологических построений.

Исследователи понимают этнический стереотип как эмоционально окрашенный, устойчивый к новой информации и содержащий мощный оценочный компонент образ какого-либо этноса, распространяемый на всех его представителей. Все эти характеристики приложимы и к мифу. Так, А. Чернышов правомерно отмечает, что «сама по себе информация не может разрушать и созидать мифы, рождение и смерть мифа есть исключительно результат социальной практики» [Чернышов 2005: 34]. Точно так же и этнический стереотип разрушается (да и то на время) лишь при изменении в характере коммуникативных практик народов. Эмоциональная насыщенность мифа — общее место всех исследований от Э. Кассирера, М. Элиаде и А. Лосева до самых последних работ. Что касается оценочного компонента, то и миф, и стереотип оценивают действительность с точки зрения «единственно верных», заданных сакрально — и непременно «своих» начал.

К мифу можно отнести следующие распространенные характеристики стереотипов.

Внерефлексивность принятия. Как писал еще У. Липпман, стереотип «начинает действовать еще до того, как включается разум» [Липпман 2004: 110]. Добавлю: не только «до того», но и «вместо того». На том, что миф принимается априорно и целостно, без попыток вычленить кроющиеся в его толще противоречия, настаивают практически все исследователи мифа. Нередко это объясняется «первобытным синкретизмом», свойственным архаике.

Защита традиционных ценностей. Липпман называл стереотипы бастионом нашей традиции. Этническая идентичность основывается на традиционных ценностях — эта точка зрения многократно озвучена исследователями. Представляется, что они несколько преувеличивают действительную ситуацию. Клише «традиция как основание идентичности» правомерно лишь для бесписьменных этносов. Для современных этносов и наций традиция скорее избирается (Е. Шацкий) и воображается

¹ Из последних публикаций на эту тему следует обратить внимание на сборник «Образ врага» (М., 2005), среди авторов которого — Л. Гудков, В. Шнирельман, И. Утехин и др.

² И даже не только в том, каким образом современные идеологии этот миф используют.

(Б. Андерсон). Но в любом случае происхождение традиций и их выбор зависят от мифов — древних и современных, возрождаемых или «изобретаемых» в зависимости от сегодняшних нужд.

Иллюзия контроля над миром, которой удовлетворяют стереотипы. Мир, описанный неким общеизвестным кодом, гораздо более управляем, нежели энтропическая действительность. В этом смысле стереотипы не просто категоризируют мир социума, они служат его космизации. В то же время одна из самых бесспорных функций мифа — космизация действительности. Более того, действительность космизируется по линиям мифологических дихотомий, в частности по линии «Мы — Они».

И, наконец, *функция самооправдания*, о которой говорит И. Кон [Кон 1998]: если к какому-нибудь этносу (группе) относишься плохо, то при помощи отрицательного гетеростереотипа оправдываешь это его низким развитием и бедной культурой, сомнительным моральным обликом и образом жизни. «Гонимые с необходимостью пробуждают страсть к гонению. От знаков, на них насильем оставленных, разгорается новое насилие» [Адорно, Хоркхаймер 1998: 137]. Х. Дейкер и Н. Фрейда полагают, что таким образом самооправдываются более «сильные нации», культуры-колонизаторы [Дейкер, Фрейда 1979: 40]. Но и более «слабые нации» вырабатывают собственные стереотипы, оправдывая свою незавидную судьбу. Если в первом случае доминируемый этнос воспринимается имперским центром как нуждающийся в покровителе (и тем самым представляется низшим, «младшим»), то во втором случае активизируется идея недостойного морального облика доминирующего этноса: «добрый и разобщенный народ» (Мы) страдает от «злых и консолидированных» захватчиков (Они) [Филиппов]. Параллель с мифом здесь двусторонняя. Во-первых, одна из важнейших функций мифа — оправдание поведения членов общности высшими целями и идеалами. Во-вторых, в своем основании миф всегда служит маркером отделения совершенного от несовершенного, зла от добра, света от тьмы. И не случайно именно в мифе возникает первично оппозиция Мы (образ добра) — Они (образ зла), т.е. то, что С.В. Лурье называет «этническими константами» [Лурье 1998].

Случайно ли такое родство мифа и этнических стереотипов? Думается, нет. Как первичные стереотипы возникают на основе мифа, так и современные мифы конструируются в соответствии со стереотипами. И значит, этническая идентичность мифологична уже потому, что ее значимый компонент — этностереотипы — пропитан мифом насковзь. Впрочем, это не единственное основание для понимания этничности как во многом мифологической категории.

Мифы этничности

В сегодняшней наукообразной публицистике, «новейших концепциях» истории, в учебниках истории и культурологии прослеживается типичная мифотворческая линия. Она воспроизводит путь, который, перефразировав название книги Л.Н. Гумилева, можно определить как «начало, конец — и вновь начало». «Начало» этноса уходит в далекое прошлое, а концепт «и вновь начало» относится к дню сегодняшнему. Именно момент «здесь и сейчас» признается тем временем, которое может вернуть этнос на его почетное, но утраченное место. Не станем задаваться вопросом, существовало ли оно в реальности. Важнее понять, какие представления претендуют на то, чтобы стать «былью», проследить мифологический сценарий, по которому строится линия «начало — конец — начало».

Миф об Антее: утроба и пещера. Космизирующий миф общности строится на идее борьбы двух начал — «старого», хтонического, и «нового», олицетворенного богами-созидателями и управителями, и на идее победы «нового» над «старым». Но это верховенство не окончательно. След хтонического в культуре закономерен; он придает общности два важнейших измерения идентичности — древнюю кровную связь и мистическую порожденность. Потому в мифе непременно присутствует ностальгия по хтонике — по защищенности человека теплым слом материнской утробы. Земной аналог утробы — пещера. Хтоническое мировоззрение ярко воплощено в *мифе об Антее*, чьи победы над чужеземцами порождались прикосновением к матери-Гее. Борьба с «чужим», т.е. не имеющим корней, — один из основных мотивов мифа «пещеры». В современных наукообразных мифах «тему Антея» эксплуатируют авторы, которые отстаивают **постулат «токов космоса»**, беспрестанно «осенявших» жизнь предков. Благодаря им предкам было дано видеть и понимать более, чем нашим современникам, запутавшимся в хитросплетениях политики и массовой культуры. Откуда возникают и как передаются эти токи — остается неизвестным. Вероятно, это объясняется самоочевидным для авторов тезисом: народ есть производная от общего «материнства», от «крови и почвы», откуда «токи космоса» и исходят. Где почва — там «Великая Мать». Где кровь — там «душа», «Абсолют». Иногда авторы прибегают к модернизации этих представлений, вводя понятия «элиты», «политического лидера», «нации» и др.: «Если народ становится земной проекцией Абсолюта, „почвой“ нации и преимущественно пассивен, то элита является порож-

¹ Первооткрыватель этой темы в России — В.А. Шнирельман. Пользуясь случаем, хочу адресовать читателя к его работам, а также к статьям О. Волкогоновой и И. Татаренко, В. Кореняко, В. Филиппова, В. Коротеевой и др.

дением Великой Матери, концентрирующим в себе „кровь“ нации — ее живую энергетику. По сути дела, нация складывается в иерархии „крови“ и „почвы“» [Кольев 2003: 159]. Искажения начинаются, когда нарушается баланс между ними: если «кровь» признается выше почвы, то «элита лишается священных качеств, а народ и вождь-андрогин заключают между собой прямой союз без участия элиты, на которую обрушиваются репрессии», если же, напротив, «почва» признается выше «крови», то «образ Бога-Отца скрывается в недоступных Небесах, Бог-Сын теряет свое место посредника вместе с утратой ведущей роли земного политического лидера (отца нации), нация феминизируется, элита рассыпается на жреческие кланы. Есть, разумеется, и вовсе абсурдный вариант — „ни крови, ни почвы“, который реализован в современной России... У нации нет ни мировоззренческих, ни родовых оснований, ни великой идеи, ни отца нации — ведущего политического лидера» [Кольев 2003: 160].

Следствие приверженности ряда современных авторов кровнородственной идее — неминуемый вывод: поскольку «иной этнос воспринимается как нелюди» и «малейшее культурное различие означает попрание сакрального», постольку «мирное сосуществование двух этносов, находящихся в стабильном состоянии, следует признать невозможным» [Савельев 2004: 147]. Следует подчеркнуть: речь идет не только об архаических племенах, но и современных этносах. Исключением из правила А. Савельев признает лишь «номадическую Америку», да и то в будущем, поскольку на сегодняшний день «и в США чужой угрожает несмешанной массе белого населения» [Савельев 2004: 154]. Понятие «этноса» здесь незаметно подменяется «расой», ибо в этническом отношении «белое население» США, представленное автором как монолит, является смешанным. Эта подмена закономерна: эксплуатация мифа «пещеры» неизбежно приводит к идее расового неравенства. В этом случае «фактор крови» преобладает над «фактором почвы». Иногда наблюдается обратная картина: тогда повторяется или, в лучшем случае, развивается известный тезис Бердяева о власти необъятных пространств над «душой народа». Самая известная современная концепция такого толка принадлежит А. Дугину [Дугин 1997] и базируется на идее фундаментального дуализма и непреодолимой конфронтации между цивилизациями Суши («теллурократия») и Моря («талассократия»). В первом случае народы, составляющие цивилизацию, оседлы, консервативны, исповедуют коллективизм и иерархический строй культуры. Второй тип цивилизации порождает торговцев, кочевников, предпринимателей: «талассократические» народы склонны к техническому развитию и индивидуализму. Из этой посылки автор выводит

практически всю мировую историю, в частности противостояние СССР (и нынешней России) и США. Громоздкое сооружение дугинской теории призвано утверждать правоту давно знакомого и почти столь же давно признанного несостоятельным «географического детерминизма» Ш. Монтескье.

Однако какой постулат — почвы или крови — ни был бы центральным, он основывается на жестком противостоянии «своих» и «чужих» — питомцев Хаоса, обладателей «неправильной» крови, не имеющих собственной почвы, а потому умело паразитирующих на чужой. В свете этого неудивительно, что, по исследованиям ВЦИОМ, с мифом о мировом сионистском заговоре в 90-е гг. XX в. была знакома треть респондентов и каждый десятый доверял ему. Более того, за семь лет (1990—1997) это число существенно возросло [Шнирельман 2005: 252], как, впрочем, и убежденность, что евреи живут за чужой счет и что выгода для них важнее человеческих отношений [Гудков 2004: 223]. Латентный захват страны и культуры, приписываемый «внутреннему врагу», — не единственная модель противостояния «Хаос — Космос» в современном мифологическом сознании. Остается актуальным и дискурс «внешнего врага». В этом случае мы имеем дело с модификацией архаического мифа об огромной силе «чужака», в качестве которого предстают и Европа, и особенно США («мировой жандарм», «глобальный гангстер», «американские гегемонисты» и т.д.). Тем не менее грядущая победа Антея несомненна: ему помогут кровь и почва. Так, «член Совета координаторов Московской языческой общины, член клуба Славяно-горичской борьбы, автор многочисленных трудов о язычестве и расовой науке» В.Б. Авдеев в интервью газете «Спецназ» в целях спасения России настаивает на необходимости скорейшего создания новой русской белой элиты — в противовес «откровенным дегенератам», «местечковым этносам» и «сплошной Передней Азии» [Борцов 2006]. Примечательно здесь даже не столько содержание и научное качество интервью, сколько то, что Авдеев является автором опубликованной в Москве 500-страничной монографии «Расология: Наука о наследственных качествах людей», помощником депутата Думы и членом научного совета Германо-русского философского сообщества, а главное, что его книги (в которых содержится «огромный энциклопедический свод знаний») используются в учебном процессе в МГУ и РГГУ¹.

Помимо этого, прямого варианта использования мифа об Антее существует и косвенный: когда образы «токов космоса»,

¹ Примечательно, что позитивная рецензия на монографию Авдеева дана доктором психологии, ведущим сотрудником Психологического института Российской академии образования.

«крови и почвы» заменяются примордиальной духовностью (или бездуховностью), дарованной людям определенной земли самим фактом рождения на ней. В этом случае аргументации не требуется: слово «ментальность» представляется самоценным объяснением прошлого, настоящего и будущего народа. Потому дефиниции ментальности (менталитета), как правило, неотчетливы и зыбки: «менталитет — то общее, что рождается из природных данных и социально обусловленных компонентов и раскрывает представление человека о жизненном мире» [Душков 2002: 13], ментальность — «некоторый усредненный образ мыслей в целом» [Першиц 2003: 14]. Благодаря такой неочерченности термина он распространился чрезвычайно широко, гораздо шире, чем могли предположить впервые использовавшие его в качестве научного понятия историки Школы Анналов. Стало возможно говорить «с менталитетной точки зрения» [Першиц 2003: 94], описывать «ментальность самоопределения людей» [Душков 2002: 249], выделять виды менталитета (биоэмоциональный, биопознавательный, биоцелевой [Душков 2002: 59–65]; национально-экономический [Новиков 2006]; хозяйственный [Попов 2000] или культурно-хозяйственный [Ашхамахова 2006: 31]; правовую ментальность [Овчинников 2003] и т.д.) и уровни менталитета (генетический, геносоциальный и социальный) [Вальцев 2004]. Примечательно, что понятие «ментальность» («менталитет») употребляется тождественно «фатальности»: по мысли авторов, в силу биологической (в частности, генетической) обусловленности она неизменяема. Вероятно, именно поэтому глава в пособии, допущенном Министерством образования Российской Федерации для обучения студентов ряда гуманитарных специальностей, называется: «Криминальная субкультура как неотъемлемая важная черта русского и советского менталитетов» [Кочетков 2002; курсив мой. — Ю. Ч.]. Ментальность может быть «имперская» и «подчиненная» (именно от нее зависят захватнические (или «мессианские») амбиции и отсутствие оных), в свете конкретных нужд определяемая как «толерантная» или же «рабская». Формализация термина в задачи автора не входит, дабы не возник вопрос, что можно объяснять ментальностью, а что — нет.

Основным выразителем ментальности признается **язык**. Абсолютизация языка в качестве квинтэссенции этнической (да и национальной) принадлежности — «know-how» всех самоотписывающихся технологий. Язык воспринимается так же генообусловленно, как «кровь». Именно с этой точки зрения дважды доктор наук пишет: «Любой национальный язык предстает как „системоген“ (а в нем и как „этноген“; и как „социоген“; и как „культуроген“) народной души и духа, его совокупного интеллекта. Поэтому русский язык в историческом измерении неот-

делим от русской культуры» [Субетто 2006]. Автор не ограничивается призывами беречь родной язык и культуру: попутно в резких выражениях оцениваются «инородцы» — Генис и Мамардашвили. Это закономерно: «гены народа» — они же токи космоса — всегда «наше» достояние, неведомое другим народам. Триада «язык — почва — культура» всегда предполагает первичность и боговдохновенность именно собственного этноса. Тем не менее для повышения статуса (в том числе политического) своей общности «чужие» необходимы. Вероятно, дело не только в сознательной интенции зафиксировать преимущества «Мы» на фоне негативного образа «Они»: можно предположить бессознательные причины устойчивости этой антитезы. Еще Юнг отмечал, что коллективное бессознательное востребует образа врага. Даже на сознательном уровне зловещие архетипы не исчезают — приобретается лишь желание рационализировать их. Наиболее расхожий пример такой рационализации — тезис «евреи сполчили Россию» (Белоруссию, Украину и т.д.)¹.

«Онаучивание» дискурса пещеры идет двумя путями — географическим (геополитика) и биологическим (социобиология). В обоих случаях мы имеем дело с овеществлением и очеловечиванием того, что неведественно и сверхчеловечно. *Геополитический дискурс* предполагает, что не только народ, но и нация, и государство всецело определяются одухотворенным «токами космоса» пространством, на котором они живут от века. В этом случае этническая (и национальная) идентичность воспринимается как реальная сущность. Мифологический компонент здесь коренится в самом подходе к этничности: «В тот момент, когда на место абстракции — анализируемого территориально-государственного образования — подставляется сверхсубъект (<...> „надбиологический организм“), можно и нужно говорить о мифологии» [Гусейнов 2005: 57–58].

Геополитическое пространство и сама идентичность как эссенциальные характеристики этноса часто санкционируются религией: «Следует внушить всем русским основную идею, что личная самоидентификация есть второстепенная, производная величина от самоидентификации национальной. Русские должны осознать, что, в первую очередь, они являются право-

¹ Вот что писал по этому поводу человек, которого никак нельзя обвинить в «русофобии» — Николай Лесков: «Перенесение обвинения в народном распойстве на евреев принадлежит самому новейшему времени, когда русские, как бы в каком-то отчаянии, стали искать возможности возложить на кого-нибудь вину своей долгой исторической ошибки <...> Почин в сочинении такого обвинения на евреев принадлежит русским кабатчикам — „целовальникам“, а продолжение — тенденциозным газетчикам <...> Блажен, кто может находить в этом смысл и логику, но справедливый и беспристрастный человек здесь видит только одно суетливое мечтание и пустое разглагольствие, которое дало один видный исторический результат: разграбление евреев».

славными, во вторую — русскими и лишь в третью — людьми» [Дугин 1997: 255]. То, что человеческое ставится на последнее место, не случайно. «Единица» — заведомо «вздор и ноль», ибо не способна воплотить великую миссию — объединить просторы Евразии. Здесь хтонический миф о материнской «утробе» незаметно переходит в космогонический, государственнический. На этой посылке — натурализованной этничности, а также географии и религии, воспринимаемых как природные (и/или Божественные) данности, — строятся претензии на переформирование политических границ. Мифические категории «извечности», «данности от Бога» ложатся в основу обоснования современных притязаний.

Если геополитическая парадигма — плоть от плоти концепции географического детерминизма, то *социобиологическая* попытка перевода мифологии в научный дискурс основывается на расовой теории¹. В этом случае этничность понимается как «сверхидея», зафиксированная в биологических структурах человека. И традиционные этносы, и современные нации представляются вариантом расширенных родственных групп и результатом генетических воздействий. Этот дискурс широко использует тезис П. ван ден Берге о том, что механизм формирования нации — «естественный отбор». Эксплуатируется и теория аффилиации, трактуемой как потребность в принадлежности к генетически «своим». Здесь мы вновь имеем дело с «мифом об утробе». Потому не удивительно, что в учебнике, изданном и переизданном большими тиражами, написано, что «этнос — это исторически сложившаяся общность людей, основанная на объективном единстве происхождения от общих предков („крови“), биопсихических признаков, социокультурных ценностей и субъективном осознании принадлежности к данной общности (самоидентификации)» [Левяш 1998: 125], а в автореферате кандидатской диссертации — что «этнокультурные комплексы трактуются нами как та общность в культуре, которая обусловлена большей частью генетическим родством» [Смирнова 1998: 1]. Противоречие, которое игнорируется новым мифом об идентичности, — тот факт, что это «общее происхождение», если и существовало в архаике, по ходу истории неизбежно подвергалось смещениям. Кстати, это отразилось в этнических мифах² об истоках: в качестве предков римляне называли и латинов, и этрусков, и сабинов, и др.; англичане об-

¹ Впрочем, это не означает отсутствия в первой расового компонента (так, например, «пассионарность», по Л.Н. Гумилеву, передается с кровью), а во второй — фактора места. Мифологический тезис о неразрывности «крови и почвы» переходит в современные квазинаучные построения практически в неизменном виде.

² Здесь слово «миф» используется в прямом, традиционном смысле.

ращались к бриттам, англосаксам, норманнам; французы — к франкам и галлам.

Соблазн «кровного родства» силен, потому что удобен. Во-первых, утопия общей крови вписывает в единую форму то, что изначально ею не обладает, — множество разных людей. Во-вторых, она служит средством самоотписывания: отсутствие родства «по крови» — аргумент для отторжения от бывшего центра, особенно если наличествуют древние связи с ним (яркий пример — «трипольская» версия происхождения украинцев). В-третьих, тезис о кровном родстве трансформируется в идею самобытной культуры, резко отличной от культуры соседей¹. Связь «кровь — культура» отсылает к древности, а значит, к истине, не опороченной идеологическими искажениями.

Дело даже не в степени достоверности этих версий, куда более интересна их функция: для чего они воскрешаются или создаются, когда речь идет о суверенных государствах и «кровный подход» должен был бы уступить место «идее нации»? Потому что нация, какой ее понимают специалисты — от марксистов Козинга и Бромлея (как социально-этническая общность) и до конструктивистов Андерсона и Геллнера (как воображаемое сообщество), — категория скучная, производная от нужд социума. В соперничестве богоданности и общего гражданства неоспорима победа первого. Высшее предназначение превозмогает унылую необходимость. Ценность торжествует над потребностью. Впрочем, существует способ «снятия» противоположности «род — нация» — восприятие нации как закономерного и обязательного этапа этногенеза². «Натура» подменяется «культурой», но незаметно и, по большому счету, непрочно. С этого момента власть обретает «космогоническая» версия мифа, что, впрочем, не означает разрыва с первозданной утробой, с дарующей жизнь великой пещерой.

*Миф о Прометее: государство и нация*³. Уже у Платона пещера приобретает отрицательную семантику душевного мирка «роевой жизни», а человек, способный выйти из нее, — почетный титул философа. «Миф об Антее» отступает перед «*мифом о Проме-*

¹ По понятным причинам идея о том, что народы, произошедшие от одного «корня», могут в ходе истории стать разными, остается невостребованной.

² В отечественной традиции такое отношение прямоком исходит из сталинского определения нации: «Нация есть исторически сложившаяся устойчивая общность людей, возникшая на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры» [Сталин 1950: 22].

³ Здесь я не стану разделять космогонический и героический мифы: деятельность культурного героя имеет отчетливо космоизирующий характер и в этом смысле вполне соотносима с деятельностью богов, создавших космос и человека. Вторичная космоизация (со стороны героя) нередко осуществляется с теми же целями и теми же методами, что и первичная (со стороны богов).

тее». Образ родины как лона, пещеры сменяется образом *государства* и его творца и управителя — *культурного героя*.

Идеологическая метафора преобразует двойственность в тождество: государство представляется чем-то вроде коллективного разума по образцу гоббсовского Левиафана, а культурный герой — правитель, воин, элита и т.д. — очеловеченным аналогом государства («Государство — это я»). Эта метафора призвана преодолеть разрыв между осознанием государства как «узаконенного насилия» (М. Вебер) и желанием представить государство как органическое единство людей. В свете этого необходимо еще одно звено — те, во имя кого культурный герой осуществляет космоизирующую функцию, — нация. Лишь с ее помощью можно справиться с противоречием между планом выражения (государственная машина, механизм универсализации и унификации) и планом содержания (врожденная духовность этноса). Отсюда неустанные попытки найти в государстве родную «пещеру», в которой зародился космос нации: «В самой идее государственности заложен глубокий философский, я бы сказал, онтологический смысл. В <...> великих империях воплощен сам дух народов, их создавших, и вне их и без них они для нас бесследно потерялись бы в густом тумане истории» [Гаджиев 1997: 343]. Примордиально-духовное в толще национального помогает отнестись к государству с кровнородственной (или культурно-родственной) позиции.

В свете этого не удивительно, что значимой составляющей космогонического этномифа является **идея древней государственности**¹, отпечатавшаяся в образах «великих» держав (Великая Армения, Великий Туран, Великий Азербайджан, Великая Молдавия и т.п.). Так, национальный фронт Азербайджана в постперестроечные годы декларировал необходимость возвращения прежних границ страны от Дербента до Персидского залива и от Каспия до Севана. О той же тенденции свидетельствуют призывы к восстановлению «Великой Татарии» путем присоединения к ней исконных татарских земель, ныне принадлежащих Башкирии, Мордовии, Марий Эл, Самарской, Оренбургской и другим областям, а также попытки ногайской межрегиональной организации «Бирлик» воссоединить раздробленную общность на основе древней Ногайской орды и вернуть Великую ногайскую степь, в 1957 г. разделенную между Дагестаном, Чечней и Ставропольским краем.

Идеи «древней крови» и связанной с ней древней государственности наглядным образом отображены и в дискурсе «Северной

¹ Эта идея не всегда мифологична в отношении к истории, но всегда мифологизирована в целях достижения сегодняшних нужд.

арийской прародине», и в версии о сложении украинской государственности в 5 тыс. до н.э., и т.д. Примечательно, впрочем, что попытки разоблачить подобные построения нередко имеют неприкрыто пристрастный характер: «Многие этносы соревнуются в том, чтобы выглядеть самыми древними <...> В этом отношении особым усердием отличаются турки и их сородичи, так называемые „азербайджанцы“, которые только в XI в. небольшими еще группами кочевников начали появляться в Малой Азии и Аране. Теперь они сочиняют массу выдумок с целью доказать, что их предки жили в этих частях света с незапамятных времен <...> [Они] безбожно искажают историю и по ходу присваивают или разрушают культуру настоящих аборигенов (армян, греков, ассирийцев и других культурных народов)» [Налчаджян 2004: 309; курсив мой. — Ю. Ч.].

Славное прошлое ценно не само по себе, а в свете борьбы за символический капитал: обширность территории и древняя государственность — основания для конструирования новых идеологий. Мифологическая природа этих представлений становится явной, если обратить внимание на то, что содержание идеологием различается даже в одной культуре (золотоордынская или болгаристская версии татарской истории), или же, напротив, на то, что одни и те же народы борются за главенство в каком-либо древнем государстве (народы Северного Кавказа оспаривают приоритет в Аланском царстве; литовцы, белорусы и россияне настаивают на своей ведущей роли в Великом княжестве Литовском).

Миф о государственности строится по образцу древних космогоний: *появление национального «Прометея»* (Гамерлана, Атиллы и др.) или «гнезда «Прометеев» (Рюриковичей, Всеславиной, Романовых и др.) — *борьба с врагом и славные победы — цивилизаторская миссия* по отношению к коренному населению и к «диким народам». Основания для культуртрегерства дают неведомые «другим» достижения в культуре:

Божественное пламя я похитил,
Сокрыв в стволе пустого тростника,
И людям стал наставником огонь
Во всех искусствах помощью великой.

Огонь здесь — начало культуры, за которым следуют «все искусства» — постройка жилищ, земледелие, приручение животных, медицина и, конечно же, **язык**.

Древняя синонимия «народ — язык» переносится на современные рельсы без поправок и перекавалификаций. Не будем приводить примеров неоднозначности связи языка и этноса: они широко известны. Важно другое: язык предстает в двойной ипостаси, как кровь, о которой писал Тувим. Язык, который

«струится по жилам», — язык ежедневного употребления, отнюдь не всегда порожденный в недрах народа. И язык, символически маркирующий своеобразие общности. Это как раз тот, что «из жил». Потому народ, в быту говорящий языком метрополии, на переписи дружно называет родным аутентичный язык, на котором мало кто разговаривает¹. Эта ситуация свойственна не только постсоветскому пространству. Так, в 2000 г. президент ЮАР Табо Мбеки обнародовал новый герб и девиз ЮАР. Койсанский язык «потомков Ксама», на котором этот девиз написан, мертв, и потому произнести девиз не способен ни один житель ЮАР. В мире существуют всего два человека, способные прочесть его — и мнения их о том, что он означает, кардинально расходятся [Бернштейн 2004: 205–207]. Почему же для создания девиза не подошел ни один из одиннадцати государственных языков ЮАР? Здесь преследуются две цели: первая (рациональная) — не обидеть представителей этногрупп, а вторая (эмоциональная) — настоять на древней отличительности, исходящей из «пещеры».

Однако в космогоническом мифе возникает необходимость не просто отождествить язык и народ (это уже сделано в «мифе утробы»), а и проделать ту же процедуру с языком и государством: новообетенная независимость нередко связывается с моделью языкового самоотписывания от бывшего «центра». Зеркало современного «мифа о языке» — алфавит. Так, уже с начала 1990-х гг. значительная часть татарских интеллектуалов начала выступать в пользу латиницы, а в последнее десятилетие была создана «Национальная доктрина развития образовательных-воспитательных систем в республике Татарстан», наряду с другими вопросами перехода к национальной системе образования включающая и этот вопрос. В.А. Тишков отмечает (думается, не без оснований), что следствиями «алфавитной революции» могут стать раскол среди российских татар и предание остракизму художественных, научных и прочих текстов на кириллице, созданных за 80 лет [Тишков 2003: 226–228].

В Казахстане на сегодняшний день рассматриваются три возможности изменения алфавита: переход к арабской графике, переход на латинский алфавит и упрощение кириллицы, причем министерство образования и науки и президент страны настаивают на втором варианте, который знаменует разрыв с «колониальным прошлым» Казахстана. В качестве удачной реализации такой модели обычно называют Узбекистан, хотя за 14 лет, прошедшие со времени реформы узбекского алфавита,

¹ Так, по данным переписи населения 1985 г. более 70 % населения БССР признало своим родным языком белорусский несмотря на то, что в быту (во всяком случае, в городах) абсолютное большинство говорило по-русски.

новая графика так и не устоялась: торжествует эклектика кириллицы и латиницы. Но, пожалуй, самый выразительный пример самоотписывания и нового самоприписывания демонстрирует Молдова. Идеологи «румынизма» настаивают на том, что испокон веков языком местных жителей был румынский. В связи с этим ежегодно празднуется «Лимба ноастрэ ча ромынэ» («День родного румынского языка»), а государственный язык называют то молдо-румынский, то «лимба», то просто «госязык».

Другой пример отождествления языка и государства — «своя» роль в создании письменных источников, являющаяся топом современных этноисторических нарративов. Вспомним борьбу за принадлежность автора «Слова о полку Игореве» к каждому из «братских народов» Киевской Руси. Нашумевшая идея В. Чивилихина о том, что автор «Слова» — сам князь Игорь, в наши дни оспаривается версией, что «Слово» — это письмо гродненского князя Изяслава Васильковича (несмотря на то, что, судя по тексту самого «Слова», князь Изяслав был убит). Что касается Украины, то понятие «Киевская Русь» считается основанием настаивать на украинских корнях всего культурного массива, который ранее назывался «древнерусским» или «восточно-славянским».

Механизм такой подмены раскрывается, если подойти к ней с точки зрения не этнологической и не исторической, а мифологической. «Творцам мифов чуждо историческое мышление, — пишет Е.М. Мелетинский. — Общественное устройство, обычаи и навыки мыслятся как неизменные и незыблемые. Если же устанавливается новый обычай, изобретаются более совершенные орудия труда или приемы хозяйственной деятельности, то вслед за тем появляются и новые мифы, в которых нововведение переносится в мифическую эпоху и приписывается культурному герою, получая тем самым определенную санкцию, законность» [Мелетинский 1958]. Каузальное отношение «древнее — полноправное» изымается из мифа о пещере и переносится на миф о государстве. При этом культурный герой обретает новые функции: он уже не просто властитель, а и просветитель, причем не только своего народа, но и отсталых «чужаков», в случае если речь идет о процессе их «о-своения».

Отметим нововведение в сравнении с «мифом о пещере». Культуртрегерство, как и завоевания, не могут быть производными от материнской почвы: если в «мифе о пещере» насущна идея самосохранения этноса, то в «государственническом мифе» — идея распространения влияния на чуждую среду. Не случайно образ Великой Матери сменяется образом Великого Отца. Именно маскулинный компонент — силы, мужества, отваги —

дает основания для почетной идентичности не только оседлых народов (сама по себе оседлость отсылает к примордиальному типу самоидентификации с «пещерой»), но и кочевников (например, татар). Расширение территории размывает материнский архетип самосохранения. Потому образы «Отечества», «Отчизны» оттесняют образ «матери-Земли» на периферию, хотя в краеугольные моменты истории он вновь выходит на первый план («Родина-Мать зовет!»).

Отношение к «чужим» в контексте мифа о государстве складывается из двух компонентов: **победительная борьба с врагом** и **просвещенческая миссия**. О первом, исходящем из «пещеры», уже говорилось. Вторая модель была наглядно представлена идеологией СССР (Советский Союз как разрушитель «тюрьмы народов» и цивилизатор национальных окраин). В первые же годы перестройки возникли оппозиционные версии со стороны республик. Несмотря на противоположность советской идеологии, они строятся по тому же сценарию — с одним лишь исключением. Окультуривающее воздействие этих народов представляется гораздо более древним, чем цивилизаторская («ассимиляторская», «имперская») миссия СССР, а потому относится не к Союзу, а к России. О влиянии на культуру России говорят и татарские (здесь Орда предстает мощным культуртрегером), и украинские, и литовские, и другие интеллектуалы. Часто подобное влияние отпечатывается в именах: потому в последние годы украинцы оспаривают русское «право на Рюриковичей». Древнее санкционирует современное — этот тезис не теряет устойчивости, игнорируя хитросплетения истории и личных биографий.

Иногда в вопросе о происхождении того или другого деятеля фактор древности отступает перед фактором культурной значимости, но чаще эти факторы совпадают — и возникает идея нахского происхождения создателя армянской письменности М. Маштоца. Впрочем, это частности, производные от основной тенденции — нужды этноисторического мифа в лидере, причем не только в политическом, но и в духовном. И если в древних мифологиях эти качества могут совпадать в одном персонаже (бог или сын бога, он же правитель), то в современном — нет: несмотря на попытки свести государство и народ в целостный образ, между ними возникает брешь, которая и латается новыми культурными героями — просветителями, первопечатниками, писателями.

Между тем, наличия культурных героев недостаточно. Дело построения общей идентичности востребует «смерти героя», причем его образ двойствен: герой как «лицо» нации — и вся нация как совокупный герой. Именно в точке национальной

трагедии возникает дискурс «и вновь начала». В отличие от хтонического мифа космогонический прерывен. Хтонические божества не погибают вполне — они оттесняются в подземье или существуют в трансформированном виде — например, в виде Земли и Неба, произведенных из частей тела Тиамат. Смерть героев космогонического мифа — «полная гибель всерьез», являющаяся залогом воскресения всего народа и начинающая новый отсчет времени и новый, эсхатологический, миф.

Эсхатологический миф: смерть и воскрешение героя. Несмотря на то, что слово «эсхатология» имеет греческое происхождение (от «эсхатос» — последний; учение о последних вещах), в греческом мифе она разработана не была: можно говорить лишь о намеках, связывающих «конец времен» то с хтоническими чудовищами, то с так и не рожденным сыном богини Метис. Наиболее всеобъемлющий эсхатологический образ — потоп (вариации — землетрясение, война, колонизация и т.д.). Картина, представляемая эсхатологическим мифом, такова: *вина людей — деградация космоса — катастрофа, приводящая к концу света, — обновление космоса на лучших основаниях.* Современный эсхатологический миф резко отличается от библейского: если в нем вина приписывается всем людям, то в сегодняшних мифах — только «чужим».

В эсхатологической трактовке **культурный герой** трансформируется в **жертву**. Реальная трагедия — гибель человека, — обрстая обобщениями и коннотациями, перестает быть тождественной самой себе. Смерть принадлежит уже не герою, а социуму: она важна как «конец», из которого прорастает завязь «начала». Возможность начала — и в древней, и в новой мифологиях — достигается ритуализацией. Потому современный жертвенный культ всегда имеет отсылку к архаике — к «мировой горе», которая возводится на нетленных останках «отца племени» (вспомним мавзолеи — от египетских пирамид до усыпальниц Ленина, Сталина, Димитрова, Хо Ши Мина и др.)¹. Поскольку герой и общность представляют собой двуединство, где часть (герой) есть репрезентация целого — этноса, а целое — прообраз части, нередко в роли героя выступает весь народ.

Второй компонент — образ **народа-антигероя**, по вине которого и происходит «потоп». Антигерой — катализатор, по выражению Н.Г. Данилевского, *божий кнут*, который насылает на этнос напасти. Его подспудная функция — испытание народа-героя на прочность. Антигерой должен быть силен (или хитер)

¹ Поэтому тезис о возникновении линейного времени в эсхатологии представляет собой некоторое преувеличение.

настолько, чтобы было возможно объяснить его происками неудовлетворительную ситуацию не только в прошлом, но и в современности. Кроме того, его образ должен существовать в отрицательной культурной памяти народа-жертвы. Если в истории есть хотя бы один пример ассимиляции или насилия со стороны какого-либо этноса, эти воспоминания легко переходят в современный мифотворческий дискурс. Механизм, с помощью которого актуализируется недобрая память, — изъятие из истории конфликтов и придание им статуса «вечно живых». Для сообщения убедительности образу антигероя используется еще один механизм — «дружба против»: наглядный, хоть и частный, пример такой дружбы — переименование львовской улицы Лермонтова в улицу Дудаева. Поводом послужило недовольство классиком, оскорбившим чеченцев: «Злой чечен ползет на берег...». Наличие других порабоженных народов дает возможность сделать вывод о правомерности своих претензий: куда выгоднее представлять антигероя не просто как зло, но как «мировое зло».

Очевидно, что понимаемый таким образом «враг» всегда абстрактен. В свете этого представляется правомерной мысль Л. Гудкова о том, что враг — «персонаж, которого непосредственно никто не видит и не знает, существует ли он в реальности, но благодаря вере в которого задаются определенные правила поведения, требующие от индивида подчиняться так, если бы враг, война, опасность для страны были бы на самом деле» [Гудков 2005: 39]. О том же, но другими словами говорит чеченец Саид Г.: «И сами зикристы, и мы готовились к встрече с врагом. Но кто этот враг, по-моему, никто не понимал. Просто все думали, что где-то есть враг, и против него все становились как одно целое» [Гишков 2003: 382].

Обязательные качества «метафизического» врага, чей образ оказывает столь мощный мобилизационный эффект, — мощь и агрессивность. Причин этому две. Первая в том, что «чужой» — порождение не культуры, а неукротенной природы. Но поскольку этот миф претендует на современность, могущество антигероя не обязательно выражается в дикой хтонической силе. Оно может проявляться в «имперскости», в колониаторстве, в европоцентризме или в «агрессорской политике», например, США. Мифологическое начало не всегда состоит в подмене фактов: факты насилия «центра» по отношению к «периферии» часто соответствуют истине. Речь идет о том, что несправедливость и агрессия объясняются не историко-политической ситуацией, не деятельностью конкретных властей и не властью конкретных идеологий: их заслоняет тезис о жестокости и коварстве, имманентно присущих всем представителям народа-антигероя.

Вторая причина мощи «чужака» связана с его функцией в морфологии сюжета. Он должен погубить героя: иначе невозможно воскрешение. Потому длительное противостояние «чужим» (военное или культурное) имеет не одну фокальную точку — победу, но и предшествующую цепь поражений. Отсюда в современных мифологиях — фиксация на трагедиях этноса-прародителя. Мифичны не сами трагедии: сомнения в их «качестве» (например, отвратительные теории «придуманности» Холокоста или армянского геноцида) свидетельствуют лишь о неимоверной степени душевной глухоты, сопровождающей любую ксенофобию. Архаичен сам механизм вплетения национальной трагедии в плоть мифа: гибель как залог последующего возрождения.

Выражение этой гибели строится в соответствии с двоякой природой культурного героя: герой как личность — и народ как совокупный герой. Так, самоубийство (по другой версии, убийство) Есенина представляется свидетельством «русофобии» в захваченной «евреями-коммунистами» стране. То, что речь идет о поэте, не случайно. Гибель поэта — выразителя чаяний народа — свидетельство победы «безъязыкости» над главным достоянием культуры — языком, отождествляемым с этой культурой. Исконный язык русской культуры заменяется безобразным советским «новоязом». Смерть героя важна не столько сама по себе, сколько в качестве симптома вынужденной деградации культуры.

Другой механизм создания современного эсхатологического мифа, о котором уже упоминалось, — изъятие конфликтов из закров памяти этноса и трансформация их в симптом вечно-го противостояния. Вне зависимости от того, какой характер имел этот конфликт в действительности, его современная легитимация строится на подменных основаниях. Междоусобные битвы князей Киевской Руси выдаются за национальную борьбу против «москалей», а современный антисемитизм находит обоснования в исторической обиде на «этническую химеру» (Л.Н. Гумилев) — хазар.

Во имя каких целей пускаются в ход эти механизмы? Первая — объяснение собственных бед внешними причинами¹, персонафицированными в образах враждебных народов: так они более вняты для повседневного мышления масс. Вторая состоит в том, что сегодняшняя культурная идентичность должна иметь вид давней, преемственной. Ее дискретность, отпечатавшаяся в истории, должна быть объяснена: иначе останется непонятным, почему народ, имеющий столь богатое правовое и куль-

¹ В социальной психологии это называется «социальная каузальная атрибуция».

турное прошлое, находится на обочине современных культурных процессов. Важно и то, что претензия на возрождение должна иметь предпосылкой упадок: иначе откуда возьмется возрождение? Симптомы деградации культуры (демографические проблемы, ассимиляция, противостояние «языковым процессам», равнодушие к титульной культуре и т.д.) играют роль пепла, из которого возродится птица Феникс — новая идентичность. Чем глубже падение — тем выше подъем.

Цепь трагедий замыкается катастрофой — **пришествием антихриста**. Наиболее популярный апокалиптический образ на постсоветском пространстве — «перестройка». В представлении о перестроечном «апокалипсисе» сохранены все черты внешней стороны эсхатологического мифа: и приход лже-Мессии, и отрицание ценностей (аномия), и гибель людей, и природные катаклизмы, и войны — словом, тотальный Хаос.

Существует и внутренняя сторона мифа — его принципиальная противоречивость. Потому культурологи ряда бывших республик СССР используют в своих интеллектуальных построениях две противоположные идеи: трагедию разрушения великой империи (или великого братства народов) и восторг по поводу обретения независимости. О том, что трагедия — прямая причина получения независимости, умалчивается. А возможно, не замечается: миф — средство жизни, а не рефлексии.

Есть качество эсхатологического мифа, на которое обращал внимание еще М. Элиаде: приверженцы миллениаризма¹ часто — противники Запада. Рай должен прийти на все тех же романтизированных «коренных» основаниях. В свете этого определяется **«время Ч»** (сегодня), в которое произойдет крушение порочного мира. Апокалиптический мотив объясняет усиленную религиозную (мистическую) риторику. Отсюда представления о народе-богоносце, о мессианском предназначении, о потаенной духовности и т.д., которые являются обоснованием не только права на высокую культуру и великую кровь, но и на ту миссию, которую этот народ призван воплотить. В связи с этой миссией (у разных этносов понимаемой по-разному, но всегда предполагающей исключительную собственную роль) конструируется так называемый **«особый путь»**. Часто он производится от «серединного» географического, а значит, и культурного положения страны. Следствие этого — популярный тезис, что данный этнос является «золотым мостом» между Западом и Востоком, посредником между цивилизациями. Так, с начала 1990-х гг. белорусские гуманитарии начали широко ис-

¹ Миллениаризм — свойственное эсхатологическому мифу воззрение о будущем возвращении к «золотому веку», к пришествию эры изобилия и милосердия.

пользовать созданную в 20-х гг. XX в. концепцию И. Абдираловича (Кончевского), который объяснял своеобразие белорусской культуры ее пограничным положением между Востоком и Западом [Абдзіраловіч 1993]. Талантливая гипотеза юного, рано умершего исследователя стала аксиомой, общепринятым научным постулатом, и следствие этого в том, что пространства для других теорий не осталось вовсе. Дополнительная проблема в состоит в том, что подобных «мостов» десятки: и Россия, и Белоруссия, и Украина, и Казахстан, и Узбекистан, и Азербайджан, и Турция, и т.д.

Иногда тезис о пограничности заменяется тезисом о центральном положении страны, региона или даже города: так, екатеринбургцы А. Баков и В. Дубичев в учебнике истории, названном «новейшим», определяют Южный Урал как центральную точку возникновения арийской общности, откуда новая цивилизация распространилась по всей Европе [Баков, Дубичев 1995]. Столицей этой непревзойденной по своим достижениям арийско-славянской цивилизации был Аркаим [Асов 1997]. С Аркаимом конкурирует другой «центр» — Пермь, мифы о величии которой собраны и проанализированы Б.В. Кондаковым [Кондаков 2005]. Существуют и другие оппозиционные версии. По одной из них культурный центр мира — Украина, начавшая широкую культуртрегерскую деятельность уже в эпоху палеолита и давшая начало «людям белой расы». Именно древние украинцы создали индуизм и санскрит, которые впоследствии заимствовала Индия [Кобилухо 2003]. Эта «самобытно-украинская» концепция во многих чертах перекликается с идеями Н.Р. Гусевой и А.Г. Дугина о «ведической культуре», которой одарили мир «арийцы» (в их роли на этот раз выступают уже не только уральцы, но и все русские) [Гусева 1998; Дугин 1993].

Мифологический шлейф подобных воззрений очевиден: дело не в том, что путь Украины или России не уникален, а в том, что «неуникальных» путей нет. Еще Рут Бенедикт говорила о том, что обычаи одного племени могут на 90 % совпадать с обычаями другого, но их комбинация настолько своеобразна, что культуры имеют совершенно различный характер. Впрочем, эта аксиома не востребована, ибо имеет место нужда не в объяснении, а в мифе. А миф — несмотря на сущностную универсальность — и возникает, и развивается исходя из требования обеспечить удобным оправданием положение и действия *одной*, а именно — своей общности.

О том, что оба эти дискурса — и «пограничности», и «особого пути» — используются мифологически, свидетельствует и сама амбивалентность их применения — по принципу «от противного». Первый используется, когда нужно объяснить, с одной сто-

роны, незавидное положение в настоящем (в этом случае дискурс «промежуточности» приводит к подсчету исторических потерь — начиная от земель и кончая идентичностью как таковой), и, с другой стороны, когда нужно настоять на уникальности собственной культуры. Что касается «особого пути», то эта мифологема предоставляет широчайший простор для разнообразных интерпретаций. Например, она может вмещать представление о России как цивилизации особого типа, реализующей доселе неизвестную истории культурную «модель»; как о «вершине» православной цивилизации (тогда в реестр — пусть на менее почетных основаниях — вводятся и другие страны); как о наследнице опять же особой — советской — «цивилизации» и т.д.

На мифологическую природу этих идеологем указывает несколько фактов. Например, тот, что все они парадоксальнейшим образом перекрещиваются. В частности, «советское» и «православное» не видятся антиподами: невольно вспоминается отец Звездоний из романа Войновича. Не замечается противоречий и в вопросе о сочетании «русскости» (как особого типа духовности) и «советского интернационализма». О мифологических основаниях этого дискурса говорит и то, что наполнение термина «православная цивилизация» меняется в зависимости от дня сегодняшнего: не столь уж давно сюда входили ныне изъятые Украина и Грузия. Примечательно и то, что во всех этих моделях игнорируется полиэтнический и поликонфессиональный состав России.

Эти противоречия неудивительны, если отнести их не к области национального (или цивилизационного) проекта, а к области мифа. Миф вовсе не должен служить определению реальности, как она есть: он призван латать прорехи в восприятии этой реальности. Пусть нас не смущает его амбивалентность: миф и должен быть амбивалентен. Если он будет придирчив к подробностям, то разрушится его главное качество — умение мобилизовать огромные массы разных людей. Легкость интериоризации мифа, его инкорпорации в сознание человека — как раз в том, что можно выхватить из него то, что соответствует твоим чаяниям, и отбросить ненужное.

И наконец, **образ обновленного мира**. Здесь мы сталкиваемся с поразительной, на первый взгляд, вещью. Такого образа не существует. Дело ограничивается возвращением к теме всеобщего воскрешения исконной духовности. Представление о будущем столь же расплывчато, как и в древних эсхатологиях: «И увидел я новое небо и новую землю; ибо прежнее небо и прежняя земля миновали» (Откровение, 21). Отличие состоит лишь в том, что современные образы будущего более разверну-

ты и не столь ярко выражены. Можно говорить об объективных причинах такой неконкретности: вряд ли футурология может основываться на столь мозаичных основаниях, на которых строится постсоветский дискурс. Можно повторить, что миф — средство оправдания бытия, а не рефлексии по его поводу. Можно посоветовать, что мы не переняли западного типа рациональности, позволяющего с цифрами в руках строить прогнозы. Можно этому порадоваться. Можно сделать вывод о том, что для того чтобы планировать будущее, народ должен быть не стеной, а дверью — причем не замурованной, а открытой¹. Можно, но бесполезно: этому сопротивляется сама идентичность, с древности и до сих пор конструируемая в лоне мифа.

Космополитическая идентичность: миф о Протее. Может ли существовать иной принцип построения идентичности? Без обращения к «токам космоса», без подмены понятий и фактов истории, без переноса традиционных этнических структур в область государства, без эсхатологической идеи — т.е. без мифа? Возможны ли другие типы идентичности?

Этнопсихологи и этносоциологи (от Г. Триандиса и Дж. Берри — идо современных российских исследователей — Л.М. Дробизевой, Г.У. Солдатовой и др.) выделяют этнонигилистический (космополитический), амбивалентный, маргинальный и т.п. типы идентичности. Однако все эти типы недавнего происхождения и означают примерно одно и то же: отнесение себя не к родной культуре, а к большему, чем родное, культурному пространству, т.е. космополитизм. Кроме того, люди, исповедующие (а здесь можно говорить не о разделении, а именно об исповедании) подобную идентичность, не имеют возможности удержаться в сложной действительности, уцепившись за примордиальные корни. Потому каждый из этих типов уже в самом названии несет отрицательную семантику: человек-космополит, человек-маргинал — перекаати-поле. Он — потребитель потоков различных культур, разноречиво пересекающихся в его сознании.

Обладатель космополитической идентичности подобен Протею, который был способен принимать облик разных одушевленных и даже неодушевленных существ. Но случайно ли Протей — провидец? А может быть, закономерно, что ответы на вопросы может дать лишь тот, кто побывал «другим»? Кто может трансцендировать не в кровь и почву, не по направлению к «духу народа», а по направлению к реальному «другому»? Впрочем, такое отношение к космополиту — в постсоветских пенах редкость. Скорее, «космополит» — это ярлык, с легкостью

¹ Здесь я использую образ Ролана Барта.

навешиваемый на идеологического противника — чтобы можно было легко отместить его точку зрения. Да, вероятнее всего, речь идет именно о ярлыке. Ибо ощущение «крови, текущей из жил», непреодолимо. Другое дело, что вспоминается о ней именно в миг катастрофы, а не во время последующих попыток найти этой катастрофе удобное место в новейшей мифологии, дабы использовать ее в целях построения национальной идеи сообразно собственным представлениям о величии.

Не случайно в качестве основного методологического подхода к исследованию наций Э. Хобсбаум называл не то, что мы обычно подразумеваем под «методологией», а умение оставить представление о собственной этнической идентичности за дверью своего кабинета или библиотеки. Впрочем, вероятно, такая возможность — тоже своего рода миф. Но попробовать все-таки стоит.

Вместо P.S. На следующий день после того, как была закончена эта статья, просматривая новости, я наткнулась на следующее: «Президент Грузии Михаил Саакашвили заявил, что его страна не является новым государством в Европе, — сообщает ИА „Новости-Грузия“. По словам Саакашвили, „грузины являются европейцами с того времени, как Прометей был прикован цепями к скале и в Грузии побывали аргонавты в поисках „золотого руна“»¹. Нужны ли комментарии?

Библиография

- Абдзіраловіч І.* Адвечным шляхам: Дасьледзіны беларускага сьветапогляду. Мінск, 1993.
- Адорно Т.В., Хоркхаймер М.* Психоанализ антисемитизма // Психология национальной нетерпимости. Минск, 1998. С. 114–174.
- Асов А.* Москва — третий Аркаим // Наука и религия. 1997. № 8.
- Ашхамахова А.А.* Социально-философский анализ менталитета: Общее и особенное: Дисс. ... д. филос. н. Нальчик, 2006.
- Баков А., Дубичев В.* Цивилизации Средиземья: Новейший учебник истории. Екатеринбург, 1995.
- Бернштейн Э.* Может ли ЮАР быть не просто придатком Запада, а чем-то большим? // Многоликая глобализация. М., 2004. С. 201–266.
- Боргард А.* Толстый и тонкий // Век XX и мир. 1992. № 4. <<http://old.russ.ru/antolog/vek/1992/04/borgard.htm>>.
- Борцов А.* Кровь и почва Владимира Авдеева // Спецназ России. 2006. № 3 (114). <<http://www.specnaz.ru/article/?877>>.
- Вальцев С.В.* Социально-психологические особенности национального менталитета (На примере русских и осетин): Дисс. ... к. психол. н. М., 2004.

¹ <<http://news.tut.by/world/77284.html>>.

- Гаджиев К.С.* Геополитика. М., 1997.
- Гудков Л.* Антисемитизм и ксенофобия в постсоветской России // Гудков Л. Негативная идентичность. М., 2004. С. 169–261.
- Гудков Л.* Идеологема «враг»: «Враги» как массовый синдром и механизм социокультурной интеграции // Образ врага. М., 2005. С. 7–79.
- Гусева Н.Р.* Русские сквозь тысячелетия. Арктическая теория. М., 1998.
- Гусейнов Г.Ч.* Популярная геополитика и новая мифология // Современная российская мифология. М., 2005. С. 51–68.
- Дейкер Х.П.Й., Фрейда Н.Х.* Национальный характер и национальные стереотипы // Современная зарубежная этнопсихология. М., 1979. С. 23–45.
- Дугин А.* Гиперборейская теория. М., 1993.
- Дугин А.* Основы геополитики. Геополитическое будущее России. М., 1997.
- Душков Б.А.* Психосоциология менталитета и нооменталитета. Екатеринбург, 2002.
- Зиммель Г.* Человек как враг // Зиммель Г. Избранное. М., 1996. Т. 2. С. 501–508.
- Кобилух В.* Українські козацькі назви у санскриті. Львів, 2003.
- Кольев А.Н.* Политическая мифология. М., 2003.
- Кон И.* Психология предрассудка // Психология национальной нетерпимости. Минск, 1998. С. 5–48.
- Кондаков Б.В.* Пермская земля: реальность и мифы // Современная российская мифология. М., 2005. С. 124–132.
- Кочетков В.В.* Психология межкультурных различий. М., 2002.
- Левяш И.Я.* Культурология. Минск, 1998.
- Липпман У.* Общественное мнение. М., 2004.
- Лурье С.В.* Историческая этнология. М., 1998.
- Мелетинский Е.М.* Предки Прометея (Культурный герой в мифе и эпосе) // Вестник истории мировой культуры. 1958. Май-июнь. № 3 (9). С. 114–132.
<<http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky15.htm>>.
- Налчаджян А.А.* Этнопсихология. СПб., 2004.
- Новиков А.В.* Национальный экономический менталитет в контексте российских реформ: Историко-экономический очерк. СПб., 2006.
- Овчинников А.И.* Самобытность российской правовой ментальности и методология ее осмысления в юридической науке // Сев.-Кавк. юрид. вестн. 2003. № 1. С. 52–74.
- Першиц Р.* Анатомия ментальности: Человек и общество. СПб., 2003.
- Попов В.Ю.* Український господарський менталітет: сутність і трансформації. Київ, 2000.
- Савельев А.Н.* Образ врага: от биологии к политологии // Этнопсихологические проблемы вчера и сегодня. Минск, 2004. С. 134–197.

- Смирнова Е.Ю.* Одежда татарского населения среднего Тоболо-Иртышского междуречья в конце XIX — первой трети XX в. Новосибирск, 1998.
- Сталин И.* Марксизм и национальный вопрос. М., 1950.
- Субетто А.И.* Россия и человечество на перевале истории в преддверии третьего тысячелетия. Часть 29 // Академия Тринитаризма. Эл № 77-6567, публ. 13180. 04.04.2006. <<http://www.trinitas.ru/rus/doc/0016/001b/00161231.htm>>.
- Тишков В.А.* Реквием по этносу. М., 2003.
- Филиппов В.Р.* Новейшее этнополитическое мифотворчество «национальной интеллигенции» <http://liber.rsuh.ru/Conf/Newrussia_polit/filippov.htm>.
- Чернышов А.В.* Современное состояние советской мифологии // Современная российская мифология. М., 2005. С. 27–50.
- Шнирельман В.А.* «Отмстить неразумным хазарам...»: Хазарский миф и его создатели // Образ врага. М., 2005. С. 248–275.