

# Социальная память и образы прошлого<sup>1</sup>

В.А. Шнирельман

**Аннотация.** Проблема социальной памяти неизбежно выходит на передний план в связи с демократизацией и культурным плюрализмом, когда единая Истина эпохи модерна превращается во множество локальных и региональных истин эпохи постмодерна. В статье рассматривается сложность этого явления, включающего ряд разновидностей (овеществленную память и память в действии), находящихся проявление в самых разных институтах и сферах жизни общества. Отмечается высокая роль государства, занимающегося конструированием образов прошлого. При этом показывается, что сегодня оно уже не является монополистом, конкурируя с политическими движениями, а также этническими и религиозными группами. Анализируется изменение образов прошлого во времени, особенно в ответ на серьезные социальные трансформации. Исследуется динамика взаимоотношений между социальной памятью и историей. Показывается социальное значение этногенетического дискурса, напрямую связанного с изгибами советской внутренней политики. Демонстрируется высокая роль образов далеких предков и представлений о корнях народа в выстраивании идентичности и легитимации этнополитики. Проблемы социальной памяти рассматриваются, в основном, на материалах бывшего Советского Союза и постсоветских государств, прежде всего, России.

**Ключевые слова:** социальная память, образы истории, политика памяти, альтернативная история, национализм, Россия.

**Шнирельман Виктор Александрович**, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, 119334, г. Москва, Ленинский проспект, 32-А, shnirv@mail.ru.

---

<sup>1</sup> Исследование и публикация осуществлены при финансовой поддержке РФНФ, грант № 15-31-11109, проект «Этническое и религиозное многообразие – основа стабильности в развитии российского общества» (рук. В.А. Тишков).

# Social Memory and Images of the Past

V.A. Schnirelman

**Abstract.** Social memory appears to be an inevitably important phenomenon with respect to democratization and cultural pluralism, when the uniform Truth of the Modern Age was replaced by numerous local and regional truths of the post-Modern period. An author scrutinizes the phenomenon in its complexity making a difference between objectivized memory and memory in action, which express themselves in various institutions and social fields. A great role of the state is emphasized, which occupies itself with construction of the images of the past. Nowadays it is by no means a monopolist and has to compete with political movements as well as ethnic and religious groups. A dynamic of the images of the past with time is analyzed, especially as a response to drastic social transformations. Relationships between social memory and history are analyzed as well. A social role of the ethnogenetic discourse is underlined as being directly affected by shifts of the Soviet domestic politics. A great role of the remote ancestors' images and views of ethnic roots is demonstrated as an important basis of identity and a legitimization of ethnic politics. A discussion dwells on the case studies from the former Soviet Union as well as post-Soviet states, especially Russia.

**Keywords:** social memory, images of history, politics of the past, alternative history, nationalism, Russia.

**Schnirelman Victor A.**, Senior Researcher in the Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, 32-A, Leninsky prospect, Moscow, 119334, Russia, shnirv@mail.ru.

Люди мыслят образами. Это достаточно тривиальное утверждение, но смысл его с особой силой раскрылся в течение последних десятилетий, которые связываются с приходом постмодерна. Почему так произошло? В период модерна в условиях господства империализма, колониализма и расизма основное внимание уделялось образу мира, свойственному доминирующему населению. Взгляды меньшинств тогда мало кого интересовали. Мало того, государственные институты (школа, СМИ и пр.) и общественное мнение даже навязывали им свои собственные образы мира. При этом такие образы мира нередко апеллировали к научному знанию, и то, что от них отклонялось или им противоречило, считалось «ненаучным».

С распадом колониальной системы, с развитием движения за права человека, с падением известных тоталитарных режимов и нарастанием демократизации ситуация коренным образом изменилась. Теперь голос получили те, кто раньше подвергался дискриминации и кого поэтому практически не было слышно. И выяснилось, что у этих групп имелись свои представления как о прошлом, так и о современном мире. На сцене появились альтернативные версии истории, вступившие в активный и очень непростой диалог как друг с другом, так и с общепринятыми представлениями.

О каких группах идет речь? Это – этнические меньшинства, низкостатусные социальные группы, женщины, сексуальные меньшинства, религиозные группы, включая религиозные меньшинства, региональные группы, подвергавшиеся ранее гонениям социальные группы, а также диссиденты самого разного толка и пр. Сегодня обнаруживается, что и разные поколения могут придерживаться разных образов прошлого [Schuman, Scott, 1989]. Достаточно ознакомиться с версиями истории, создающимися представителями такого рода групп, чтобы стало ясно, что та единая Истина, о которой трубили или о которой мечтали ведущие представители эпохи модерна, не существует по определению. Вместо нее имеется много разных истин, а правильнее – версий прошлого, которые необходимо учитывать для того, чтобы лучше понимать современность во всех ее проявлениях. При этом выясняется, что для организации памяти важны, прежде всего, три компонента: время, место (пространство) и социальная среда.

Вот почему сегодня вместо понятия «историческая Истина» в науке утверждается понятие «социальной» или «исторической» памяти. Речь идет об очень широком круге общественных и культурных явлений, включающих как объективированную память, так и память в действии. К объективированной о вещественной памяти относятся кинопродукция, художественные произведения (исторические романы и научная фантастика), театральные постановки, живописные полотна, музыка, скульптура, архитектура, а также памятники и памятные доски, особые места поминований. Немалую роль играет и топонимика. В поддержании памяти участвует и принятая в данном обществе хронология (христианская, мусульманская, индийская, иудейская, японская и пр.).

Мало того, такая память находит отражение в рекламе, марках, всевозможных этикетках, денежных знаках, гербах и даже в моделях одежды или прическах.

Определенную роль в поддержании памяти играют исторические ландшафты, а также представления о границах исторических территорий (ментальные карты). Кроме того, возвращение религии ведет к созданию особых версий прошлого, нередко идущих вразрез с представлениями светской науки. Наконец, нельзя забывать и о роли музеев и их экспозиций, дополняющих социальную память новыми ракурсами и интерпретациями [Шнирельман, 2010]. Все это – социальная память, запечатленная в культурных реалиях и объектах, т.е. овеществленная память.

Наряду с этим существует индивидуальная память, связанная либо с собственным опытом, либо с тем, что достается человеку от его ближайших предков: личные воспоминания, письма, фотографии, семейные реликвии и пр. При этом такая память может решительно расходиться с версией прошлого, которая навязывается людям по официальным каналам. Скажем, речь может идти о жертвах репрессий, диссидентах или лицах, по тем или иным причинам неугодных существующей власти или доминирующим общественным настроениям. Важным каналом передачи индивидуальной памяти являются устные воспоминания, тогда как социальная память фиксируется как устной традицией, так и письменными текстами и объективированными образами. С индивидуальной памятью тесно связана память генеалогическая, но у разных народов и разных социальных категорий она имеет разную глубину. Например, тюркам и вайнахам положено помнить семь поколений предков. У знатных людей в разных культурах обычно более длинная и разветвленная генеалогия, чем у простонародья. Ведь в прошлом именно генеалогия помогала обосновывать претензии на власть.

Однако овеществленная память остается пассивной: неизвестно, в какой мере она воздействует на человека, какие именно чувства пробуждает и воздействует ли вообще. Поэтому параллельно ей существует и играет важную роль социальная память, которая проявляется в периодических массовых действиях [Connerton, 1989]. Речь идет, во-первых, о ежегодных светских и религиозных праздниках, о чествовании юбилеев великих людей и значимых исторических событий, юбилеях отдельных городов и республик, а также о регулярно повторяющихся ритуалах как религиозных, так и светских. Во-вторых, это экскурсии и туристические поездки по памятным местам, а в-третьих, паломничества и религиозные церемонии (крестные ходы и пр.). Сегодня к этому прибавляются так называемые исторические реконструкции прошлых баталий. Все это призвано закрепить в памяти людей определенным образом составленную картину прошлого и четко определить его ключевые моменты. Такие мероприятия заставляют людей вспоминать и эмоционально переживать знаковые исторические события, причем в той версии, которую этому дают организаторы, в частности, государство, ежегодно организующее массовые праздники и публичные церемонии. Это обращено ныне не только к непосредственным участникам праздников и ритуалов, а к гораздо более массовой аудитории, получающей сведения о происходящем из средств массовой информации, в особенности, по телевидению или через Интернет. Не случайно сегодня говорится, что событие приобретает социальную значимость лишь тогда, когда оно озвучивается СМИ.

Следовательно, образ прошлого не ограничивается историческими текстами, а складывается на основе самых разных источников. В прошлом некоторые историки предлагали различать «образ прошлого» как продукт общественного воображения и «историю» как результат деятельности профессиональных историков [Plumb, 1969; Lewis, 1975; Eller, 1999, p. 29–47]. Пьер Нора даже писал о том, что «истинная цель истории – подавить и уничтожить память [о прошлом]» [Nora, 1989, p. 9]. Однако сегодня мы понимаем, что историки тоже являются членами общества и не избавлены от присущих ему стереотипов и предрассудков [Tonkin, 1992, p. 118–121; Bond, Gilliam, 1994, p. 2–8]. И хотя они руководствуются особыми методическими приемами, призванными преодолеть субъективность, полностью выполнить это требование мало кому удастся. Коллективные образы прошлого, присущие данному обществу, оказывают определенное влияние и на профессиональных историков. Иными словами, представления о прошлом всегда культурно окрашены [Boyarin, 1994, p. 21]. Кроме того, они отражают климат эпохи.

В свою очередь образы прошлого, которыми питается общество, так или иначе зависят или находятся под воздействием научно оформленных исторических конструкций, создающихся учеными и положенных в основу учебной литературы. Целью школы является не подготовка специалистов-ученых, а воспитание граждан данного государства, т.е., с одной стороны, лояльных государству, а с другой, чувствующих свою ответственность перед обществом. Ни один курс истории, сколько бы объемным он ни был, не может вместить всех имеющихся фактов. Тем более этого не может сделать скромный по объему школьный учебник истории. Такой учебник предлагает определенную схему исторического пути, одобренную государством и призванную служить его легитимации. Следовательно, авторам учебника приходится, во-первых, тщательно отбирать факты, во-вторых, классифицировать их по степени значимости и, в-третьих, особым образом их интерпретировать и выстраивать в определенной последовательности и в определенных сочетаниях, чтобы они создавали непротиворечивую картину исторического развития и служили данному государству и обществу. Это в первую очередь относится к «национальной истории», т.е. версии, поддержанной властями и разделяемой доминирующим большинством.

Но школьное знание – это одноразовый товар, и нет гарантии, что оно надолго закрепится в головах подростков. Поэтому для прочного закрепления образов истории нужна постоянная пропаганда, призванная культивировать и поддерживать нужные нации образы прошлого. Этому-то служат упомянутые выше разнообразнейшие виды овеянной памяти.

Во всем этом проявляется конструктивистская деятельность государства, заинтересованного в том или ином видении истории, о чем когда-то ясно написал Дж. Оруэлл [1989]. В зависимости от политического устройства государство может по-разному влиять на выстраивание картины прошлого: через систему всеобщего образования и образовательные стандарты, практики селекции и хранения информации в различных архивах и фондах, утверждение и финансирование

государственных праздников, организацию особых ритуалов, свержение с пьедестала одних и установление других памятников [Mosse, 1975; Абрамян, 2003] и создание мемориальных комплексов, государственную поддержку деятельности тех или иных музеев, наконец, активное проведение «политики памяти», получающей в последние годы все большую популярность [Историческая политика... 2012]. Государство играет огромную роль в создании того, что Пьер Нора назвал «узлами памяти», т.е. в отборе ключевых событий прошлого, которым «национальная история» придает особый смысл [Nora, 1989].

Обозначив такое событие, государство делает все, чтобы закрепить его в памяти общественности, причем в нужной государству версии. Мало того, устанавливая праздники и организуя их проведение, государство само определяет, какие события следует считать знаковыми, а какие – нет. Регулярность и повторяемость таких мероприятий навязывают людям определенный желательный для государства образ прошлого и его соответствующую трактовку. Ведь государство определяет не только то, о чем следует помнить, но и то, как именно об этом надо вспоминать. Поэтому избранное им историческое событие входит в школьные учебники истории, освещается СМИ, отражается в произведениях искусства и внедряется в массовые представления с помощью кинопродукции, а также закрепляется в памяти путем организации ежегодных массовых празднеств.

Так, в советские годы День Октябрьской революции был всенародным праздником, включавшим военный парад и демонстрации трудящихся. В этот день обычно демонстрировали фильмы «Ленин в Октябре» и «Ленин в 1918 году». Революционное прошлое отражалось в топонимике, литературе, живописи, кинофильмах, театральных постановках и монументальной пропаганде. Пожалуй, не было города, где бы отсутствовали памятники деятелям революции, в особенности, Ленину. И сегодня в Москве существует улица 1905 года, а на улицах многих российских городов можно видеть статуи или барельефы, посвященные революционным событиям.

Но сегодня на смену Дню Октябрьской революции пришел день 4 ноября, объявленный Днем народного единства. В связи с этим по государственному заказу в 2005 г. был выпущен фильм «1612», в 2007 г. был снят телефильм «1612. Хроники смутного времени», а осенью 2013 г. демонстрировался многосерийный телефильм «Романовы». В Александровском саду по инициативе Русской православной церкви появился памятник патриарху Гермогену (рис. 1), а затем о его духовном подвиге была создана опера, шедшая на сцене в Москве осенью 2013 г. В начале ноября 2013 г. в московском Манеже демонстрировалась выставка, посвященная 400-летию династии Романовых, а в Александровском саду был восстановлен обелиск в честь 300-летия дома Романовых, когда-то замененный большевиками памятником известным революционерам различных стран и эпох. Вслед за этим в Александровском саду был поставлен памятник Александру I. А День Октябрьской революции теперь начал отмечаться как День военного парада на Красной площади 7 ноября 1941 года, т.е. была произведена перекодировка.



Рисунок 1. Памятник патриарху Гермогену в Москве

Если в советское время в День Красной Армии 23 февраля по телевидению регулярно транслировали фильм «Чапаев», то сегодня ему на смену пришел фильм «Адмирал», прославляющий Колчака. В Омске даже были планы поставить ему памятник, но из-за протестов общественности это не было реализовано. Следовательно, никакой общепризнанной версии прошлого в России не сложилось.

Действительно, сегодня государство, несмотря на все попытки, неспособно полностью контролировать образ прошлого. В этом отношении показательны шествия, организуемые по инициативе отдельных политических сил, например, «Русский марш» 4 ноября и демонстрация татарских националистов 15 октября в день взятия Казани. Свои праздники имеются у отдельных конфессий, и они тоже иной раз культивируют версии прошлого, отклоняющиеся от его официальной интерпретации.

Тем не менее именно государство заботится о составлении стандартного списка знаковых исторических событий и значимых исторических личностей. Одни из последних объявляются «героями» и память о них подлежит увековечиванию, другие признаются «антигероями» и их имена либо должны быть вымараны из книги памяти, либо, напротив, сохраняются в назидание потомкам в качестве негативного примера. В СССР такой список был выработан во второй половине 1930-х гг. и практически в неизменном виде дожил до распада страны. При авторитарном режиме в этом обнаруживается и лесть правителям. Так, нетрудно заметить, что на здании Российской государственной библиотеки (б. Библиотека им. В.И. Ленина), построенной в 1928–1941 гг., ряд барельефов выдающихся русских писателей начинается не А.С. Пушкиным, а грузинским классиком Шота Руставели.

Но в новых постсоветских государствах стандартный список был подвергнут ревизии, и кое-где этот процесс продолжается до сих пор. При этом иной раз бывшие «антигерои» становятся «героями» и наоборот (образы Богдана Хмельницкого и Мазепы в Украине, Гаппо Баева в Северной Осетии, Столыпина и адмирала Колчака в России, красных и белых латышских стрелков в Латвии). В Москву из-за границы был возвращен прах И. Ильина, В.О. Каппеля и А.И. Деникина, а во Владикавказ – Гаппо Баева. В любом случае речь идет о появлении «священной национальной истории» с ее особыми ритуалами и местами ликований и поминовений. При этом уничтожение или сохранение тех или иных памятников отражает региональные политические и этнокультурные настроения людей. Например, в современной Украине памятники советской эпохи были ликвидированы прежде всего на западе, тогда как в восточных и южных регионах они почти не пострадали [Леньо, 2015, с. 212–218].

Иногда ради общественного единства наблюдается желание сохранить прежних героев наряду с теми, что пришли им на смену, в результате чего города одновременно украшают памятники заклятым врагам, хотя они и располагаются в разных районах. Например, в Москве появились памятники Петру I, Александру I и Александру II, притом что до сих пор сохраняется несколько десятков памятников Ленину.



А в Ростове-на-Дону воздвигли памятник императрице Елизавете Петровне, сохранив памятник Кирову. В центре Новосибирска сохраняется советский памятник Ленину, но на набережной Оби в 2012 г. был возведен памятник Александру III.

Впрочем, восстановление памятников императорам в России, объявляющей себя демократическим государством, похоже, вызывает у властей некоторый дискомфорт, и потому мотивы их возведения официально получают особое объяснение. Так, Александр I в Москве представляется победителем в войне 1812 г., Елизавета Петровна в Ростове-на-Дону чествуется как создательница Темерницкой таможни, а в заслугу Александру III в Новосибирске ставится инициатива по строительству Транссибирской магистрали (рис. 2).

В Англии эта коллизия решается следующим образом. В Сидней-Сассекс Колледже (Кэмбридж), который находился под покровительством Кромвеля, его портрет, висящий в огромном обеденном зале, закрывают шторкой в случае, если колледж навещают члены королевской семьи.

Парадоксальное почитание памяти общественных деятелей, бывших при жизни заклятыми врагами, является зримой чертой постсоветской действительности. Например, после перенесения праха бывшего городского головы г. Владикавказа, Гаппо Баева, из Германии на кладбище Церкви Рождества во Владикавказе его могила оказалась напротив могилы бывшего первого секретаря Северо-Осетинского обкома ВКП(б) Кубади Кулова, в свое время всячески поносившего его как «фашиста» и «изменника Родины». Теперь бюсты этих когда-то непримиримых противников, позабыв прежние разногласия, тихо взирают друг на друга (рис. 3–4).

Такое «примирение» оказывается возможным только в обстановке утвердившегося национализма, нуждающегося в своих исторических героях, выступавших в защиту «народа» и его «интересов», что бы ни понималось под «народом» и этими «интересами». В таком контексте разное видение историческими деятелями этих «интересов» и их выступления по разные стороны баррикад оказываются далеко не самым главным фактором. Наиболее ценным в их духовном наследии и деятельности признается преданность Родине и «народу» и готовность отдать за них свою жизнь. Иными словами, восприятие таких героев окрашено скорее эмоциями, чем рациональными оценками.

Таким образом, одновременно могут сосуществовать или конкурировать несколько видов социальной памяти. Основоположник этого направления исследований, французский социолог Морис Хальбвакс, выделял два вида исторической памяти – во-первых, личный багаж воспоминаний и, во-вторых, коллективную память, разделяемую членами группы [Хальбвакс, 2005]. Однако сегодня мы видим, что таких видов может быть много больше (это понимал и Хальбвакс, хотя детально не анализировал). Например, член какого-либо меньшинства или регионального сообщества является носителем памяти, свойственной его собственной группе. В то же время под влиянием мощной индоктринации, идущей со стороны как государства



Рисунок 2. Памятник Александру III в Новосибирске

(школа, СМИ и пр.), так и доминирующего большинства, он не свободен и от этого вида памяти. Мало того, так как современный человек может одновременно быть членом нескольких разных групп, то он способен быть носителем сразу нескольких видов памяти. Хотя они могут противоречить друг другу, это вовсе не означает, что в таком случае человек обязательно отвергает один образ прошлого и строго придерживается другого. Еще Хальбвакс писал о взаимопроникновении разных видов памяти. Разные образы могут сочетаться и мобилизоваться в зависимости от конкретной ситуации (например, образы Сталина как гонителя веры и как создателя великого государства в представлении некоторых священников). Как человек способен справляться с такого рода противоречиями – это интересное и до сих пор слабо изученное явление.

Первоначально Хальбвакс оперировал понятием «коллективной памяти», однако позднее специалисты заменили это на «социальную», «культурную», «историческую» и иные виды памяти [Cattell, Climo, 2002, р. 4; Ассман, 2014, с. 26–27, 33–38, 51–60]. Это вызывалось тем, что понятие «коллективной памяти» имеет



Рисунок 3. Надгробный памятник Гаппо Баеву во Владикавказе



Рисунок 4. Надгробный памятник Кубади Кулову во Владикавказе

нежелательные коннотации, предполагая, что общество представляет собой хорошо интегрированный спайный коллектив. Однако это не так. Правильнее говорить о том, что, разделяя определенные свойственные обществу представления о прошлом, индивид может понимать их по-своему и давать им свои собственные интерпретации. Ведь он может быть членом одновременно нескольких «коллективов», и соответственно его память находится под воздействием разных «субкультур» [Tonkin, 1992, p. 106; Weissberg, 1999, p. 15]. Иными словами, в транслируемых им образах, безусловно, связанных с окружающей социальной средой, так или иначе сказывается его индивидуальность, и результат этих сложных взаимодействий содержится в понятии «социальной памяти».

Как отмечал тот же Хальбвакс, индивидуальная память нагружена личными воспоминаниями, принадлежащими самому индивиду. По его словам, «индивидуальная память опирается не на выученную, а на прожитую историю». Социальная же память содержит символические образы, принадлежащие уже не лично индивиду, а группе. Их индивид не столько вспоминает, сколько представляет. При этом прошлое, пережитое лично, в гораздо большей степени окрашено эмоциями, чем заученное прошлое. Мало того, как показывают исследования, воспоминания юности лучше запечатлеваются в памяти, чем более поздние события. Кроме того, во

многих обществах, в том числе традиционных, различают недавнее и отдаленное прошлое: о первом индивид знает из собственного опыта или со слов ближайших родственников, наблюдателей событий, а о втором говорят сказания и мифы, и индивид имеет о таких событиях лишь стереотипизированные представления.

Правда, определение, данное Хальбваксом, не совсем точно. Ведь если индивид познакомился с такими образами давно – в школе, при чтении художественной литературы, из СМИ и т.д., то и здесь речь идет о воспоминаниях, хотя они, разумеется, не относятся к его личному опыту, ибо он не был непосредственным участником исторических событий. В данном случае его информация о прошлом происходит из внешних для него источников, и в таком случае от него самого зависит, чему верить, а что подвергать сомнению или вовсе отвергать. Так, если авторитарное государство придает большое значение индоктринации посредством СМИ, то общество воспринимает эту информацию по-разному: некоторые люди ей доверяют, другие ставят под сомнение, третьи вовсе отвергают.

Почему индивид это делает и как это происходит? Отвечая на этот вопрос, мы также не должны ограничиваться каким-либо одним фактором. Ведь, во-первых, знания, усвоенные в детстве, нередко оказывают глубокое влияние на индивида и затрудняют восприятие новой информации, в особенности той, которая расходится с такими знаниями. Во-вторых, в ряде случаев позицию индивида определяет история семьи: например, происходит ли он из семьи репрессированных или из семьи карателей, из семьи рабочих или из семьи фабрикантов. Ведь нередко, хотя и далеко не всегда, индивид склонен искать оправдания действиям своих предков. В-третьих, большую роль играет групповая принадлежность, и многие склонны проявлять конформизм и отдавать приоритет той версии прошлого, которой придерживается их группа. Здесь играет роль фактор, родственной психологии толпы: ведь, поддаваясь эмоциям толпы, человек ведет себя иначе и нередко поддерживает весьма сомнительные идеи или совершает сомнительные поступки, чего он не позволил бы себе, выступая автономной единицей. Аналогичным образом, находясь среди членов своей группы, человек может некритически разделять их общий взгляд на прошлое, который он способен поставить под сомнение, оставаясь наедине с собой. В то же время следует учитывать, что представления и символы, разделяемые группой, играют принципиально важную роль в формировании и поддержании идентичности. В этом смысле позиция индивида может оказаться инструментальной, основанной на тех или иных интересах, а может быть эмоциональной, связанной с групповой лояльностью.

В свое время Хальбвакс резко противопоставлял социальную память истории. Для него социальная память, связанная с группой, отличалась акцентом на преемственности и даже неизменности, отсутствию внутренних границ и внимании к стабильным периодам. В свою очередь историю он ассоциировал с определенной универсализацией, упором на резкие изменения, страстью к введению границ между эпохами. Социальная память связывалась им с устной историей и воспоминаниями, а история – с письменными текстами. Социальная память функционирует

вала, пока жила группа, и исчезала с ее уходом с исторической сцены. А история, относящаяся ко всему обществу, не зависела от судьбы отдельных групп. Однако сегодня такой подход уже нельзя признать удовлетворительным и приходится корректировать. Ведь в мире всеобщей грамотности и высокого престижа науки отдельные группы конструируют свою историю, не только опираясь на устную или партикулярную память, но и обращаясь к самым разным, прежде всего, письменным источникам. При этом в борьбе за престиж и политические права они иной раз всеми силами пытаются углубить свое прошлое, что и заставляет их выходить далеко за пределы устной истории.

Ученик Эмиля Дюркгейма, Хальбвакс развивал свои идеи в 1920–1930-е гг., когда все это было не очень актуально и у него не имелось единомышленников и последователей. Иными словами, как иной раз бывает, ученый намного опередил свое время. Изучение социальной памяти получило легитимность и стало востребованным направлением исследований начиная с 1970–1980-х гг., когда, как отмечалось выше, в ходе демократизации в полную силу заговорили те группы, которые ранее не допускались к трибуне. При этом, как и во времена Хальбвакса (и не без влияния его подходов), наибольший интерес изучение социальной памяти вызвало во Франции у историков, работавших в русле «Школы Анналов» (Марк Ферро, Пьер Нора, Жак Ле Гофф). Пьер Нора ставит это в связь с ураганом индустриализации, который практически смел со своего пути французскую деревню [Нора, 2005]. Не что подобное наблюдалось в те же годы и в СССР, но там тон задавали не историки, а писатели-деревенщики. Тогда писатель В. Чивилихин своим романом «Память» разбудил интерес общества к поиску своих предков. Хронология этих двух потоков совпала едва ли не до года. Ведь 1980-й год, когда советская общественность зачитывалась романом «Память», во Франции был объявлен «Годом Наследия».

Однако если во Франции резкие изменения трактовок недавнего прошлого наступили в 1970-е гг. сразу же после смерти генерала де Голля [Уваров, 2015, с. 47–49], то в СССР их время пришло лишь в эпоху перестройки. Но зато, если во Франции ревизии подвергся главным образом новейший период истории, то в СССР, а затем и в России начался пересмотр всей истории целиком. И в течение последних 20–25 лет не спадает волна альтернативной истории, в написании которой участвуют главным образом неспециалисты (писатели, поэты, специалисты в иных областях науки – философы, физики, математики, экономисты, геологи и пр.). Это поветрие захватывает и некоторую часть специалистов, прежде всего, в национальных республиках.

Пьер Нора пишет о том, как в 1970–1980-х гг. во Франции расцвел «культ [исторического] наследия» и большим спросом начала пользоваться идея «национальной памяти». Это тоже находит аналогию в СССР его последних десятилетий. Но Нора пишет и о другом – о небывалом «ускорении истории», приводящем к болезненному разрыву с прежней традицией. Теряется связь с прошлым, которую теперь можно восстановить лишь путем обращения к историческим документам. И это приводит к размыванию того барьера, который ученые прежде пытались установить между

«образом прошлого» и «историей», и той границы, которую Хальбвакс воздвигал между «социальной памятью» и «историей». Теперь даже профессиональные историки начинают конструировать длительные линии преемственности там, где на деле наблюдались резкие разрывы постепенности. За этим стоит потребность в обосновании «идентичности», в немалой степени опирающейся на образ прошлого. Как пишет Нора, «память ... превращается в модное имя для того, что прежде называли просто историей». Теперь то, что Хальбвакс описывал как свойство индивида, стало важной особенностью группы, остро нуждающейся в доказательстве или подтверждении своей особой идентичности. В 1970–1980-е гг. во Франции, по словам Пьера Нора, произошел революционный переход от «исторического самосознания к социальному». А в СССР в те же годы совершался аналогичный переход к сознанию этническому или этносоциальному. Именно тогда отмечался всплеск общественного интереса к этнической истории, исторической географии и этногенезу. Во Франции в этом заключался отказ от «общенациональной модели» в пользу региональной, а в СССР речь шла о сопротивлении этнических групп советской модели строительства «новой исторической общности».

Ведь, выковывая альтернативные версии прошлого, противопоставленные гегемонии официально признанной истории большинства, такая память становится мощным орудием деколонизации или отмщения. По словам Марка Ферро, она имеет функцию «врачевания» [Ферро, 1992, с. 12–13]. В производстве такой памяти велика роль энтузиастов-дилетантов, хотя наряду с ними в этом участвуют и «национальные историки». Иными словами, сегодня историк потерял монополию на «историческое суждение» и должен выдерживать конкуренцию с массой любителей.

Сегодня у многих господствует убеждение в том, что всплеск альтернативной истории является спецификой лишь нашей страны и что это происходило только в течение последних 20–25 лет. Между тем, оба эти утверждения неверны. Выше уже упоминалось о том, что образ прошлого тесно связан с поиском основ идентичности, причем кризис идентичности, так или иначе связанный с исторической травмой, нередко встречается в современном мире. Он не чужд и современным развитым государствам. Например, в Германии он является производным от комплекса вины, которую ощущают нынешние поколения за нацистское прошлое своих предков. Во Франции это – комплекс вины, связанный с массовым коллаборационизмом эпохи Виши, а также с отпадением Алжира, что заставило французов поставить под сомнение имперское наследие. В США это – комплекс вины, возникший вследствие резкого изменения общественного климата после эпохи борьбы за гражданские права, когда молодые поколения осудили расистское прошлое своей страны.

В таких условиях возникает потребность переоценки и пересмотра своей истории. Ведь отказ от прежних ценностей влечет развенчание былых героев и разочарование в том, что ранее считалось славными страницами истории. Иными словами, в новых условиях старый миф теряет свое оправдание и подвергается сомнению. На смену ему приходит новый, расставляющий совершенно иные акценты и кардинально меняющий образ прошлого.

В этом контексте термин «миф» имеет особое значение [Ассман, 2014, с. 39–41]. В бытовых представлениях миф отождествляется со сказкой, выдумкой, фантазией, мало соответствующими реальности. Однако в современном научном понимании миф вовсе не обязательно полностью связывается с ложным образом. Речь идет о внесении некоторого порядка в хаотичное скопление исторических фактов. Факты отбираются и интерпретируются таким образом, чтобы создалась непротиворечивая картина исторического процесса, основанная на определенной логике. При этом одни факты игнорируются, а другие интерпретируются так, что одним из них придается особое значение по сравнению с другими. Благодаря такого рода процедурам, возможно одновременное существование двух или нескольких версий истории. В этом нетрудно убедиться, ознакомившись с учебниками по истории России, написанными с либеральных и консервативных позиций, в федеральном центре или отдельных республиках [см., напр.: Шнирельман, 2004; 2006b; Shnirelman, 2009]. По сути, сама «национальная история» является мифом, или, как иногда говорят, «большим нарративом», обслуживающим интересы правящей верхушки или доминирующего большинства [Berger, Conrad, 2015].

С этой точки зрения немаловажным представляется и содержание важнейших понятий, в данном случае – понятия «нация». Ведь в XVII–XVIII вв. под «нацией» понимались лишь «благородные сословия», «знать», тогда как после Великой Французской революции «нация» стала отождествляться со всеми полноправными гражданами государства. Что за этим стояло? Принадлежность к нации определялась обладанием политическими правами, т.е. правом участвовать в политическом процессе и быть причастным к политическим решениям. При абсолютистских режимах простой народ был такого права лишен, и поэтому места в «нации» ему не находилось. И лишь Французская революция кардинально изменила эту ситуацию. Соответственно изменился и образ прошлого. Если до этой революции творцом истории, под которой понимался политический процесс, представлялась исключительно знать, то после революции ее место заступил «народ», получивший с тех пор почетное место творца истории.

Однако в разных традициях и «народ» понимался по-разному. Если во Франции сюда включались все французы, т.е. все граждане французского государства, то в Советской России «народ» ассоциировался с рабочими и крестьянами, тогда как знать и священники оттуда исключались. Иначе обстояло дело в Германии, где немцы издавна представляли себя в виде спайного этнокультурного тела. Это возникло исторически, ибо образ культурного единства сложился в германских землях до того, как те были объединены политически в рамках единого государства. Вот почему там создалась благоприятная обстановка для отождествления культурного единства с «расой». Поэтому расизм в Германии фактически слился с этническим национализмом, и его главными сторонниками выступали как консерваторы, так и либералы, выходцы из среднего класса. Как отмечала Ханна Арендт, им льстила идея «врожденного благородства», содержащая в себе понятие о «природных привилегиях», которому было имманентно присуще биологическое измерение [Арендт, 1996, с. 237–244]. А к концу XX в. к этому прибавилось опасение утраты своей



«чистоты», что и способствовало росту ксенофобии в отношении иностранцев, прежде всего, гастарбайтеров [Forsythe, 1989, p. 149–152].

Соответственно выстраивался и образ прошлого. Во Франции «национальная история» охватывала всех граждан, наделенных политическими правами. В СССР творцом истории представлялись лишь «трудящиеся массы». А в Германии главным героем истории выступал «немецкий народ» как этническая или этно-расовая общность. Иными словами, во Франции «национальная история» имела инклюзивный характер, а в СССР и Германии – эксклюзивный, хотя и на разных основаниях – классовом в СССР и этно-расовом – в Германии. Следовательно, общенациональный исторический нарратив формируется в зависимости от группового самосознания и находится в прямой связи с «политикой идентичности».

Вот ряд конкретных примеров того, каким может быть образ прошлого и как он пересматривается. Вплоть до недавнего времени война за независимость представлялась в США как противостояние двух сил – колонистов и британских колониальных войск. И лишь сравнительно недавно американские историки установили, что едва ли не половина колонистов воевали тогда на стороне Великобритании. Во Франции в эпоху генерала де Голля период Второй мировой войны героизировался и рисовался борьбой французской освободительной армии против нацистских оккупантов. И только после смерти де Голля историки и общественные деятели Франции начали анализировать другую сторону войны – коллаборационизм, охватывавший не только власти и чиновников Вишистского государства, но и изрядную часть французского общества. Наконец, в России отдельные авторы изображают войну в Чечне 1994–1996 гг. как «российско-чеченскую», где чеченская сторона ассоциируется с «национально-освободительной борьбой чеченского народа». Между тем, такая подача материала игнорирует тот факт, что немало равнинных чеченцев выступали тогда на стороне федеральной власти, что позволяет говорить о гражданской войне, в которой отразились различные интересы отдельных сегментов чеченского общества.

О чем говорят все эти факты? Во-первых, о том, что сдвиг общественных настроений ведет к переоценке прошлого и история время от времени подвергается пересмотру и переписывается [Degler, 1976]. В СССР это происходило неоднократно – вначале в первые годы советской власти, когда место «дворянской» и «буржуазной» историографии заступила освободительная и антиколониальная версия отечественной истории, а затем начиная со второй половины 1930-х гг., когда конституционное утверждение СССР как этнической федерации создало потребность в «национальных историях», ставивших на первое место этнический фактор. Кроме того, в советские годы определенным стимулом к переписыванию истории были кампании по «борьбе с национализмом», заставлявшие местных историков под угрозой репрессий менять свое представление о предках [об этом см.: Shnirelman, 1996; Шнирельман, 2003; 2006а; 2012].

Наконец, в 1970–1980-х гг. в глазах правящей элиты, мечтавшей о стабильности, революционный фактор потерял свое оправдание. Возникли охранительные настроения, и отношение к царской империи смягчилось. В этих условиях зародился интерес к конспирологии, ведущей поиски неких тайных сил, подрывающих государственные устои. Тогда некоторые писатели не без поддержки КГБ вспомнили о «масонах». Одновременно вспыхнул интерес к биологическому фактору, который, как ничто другое, был способен подвести «научную базу» под консервативные установки властной элиты. На этой основе в России появился новый (культурный) расизм [Шнирельман, 2011, т. 1, с. 233–291], и возникли реставрационные настроения.

Во-вторых, как когда-то справедливо отметил Карл Маркс, история пишется победителями. Поэтому официальная версия истории уделяет основное внимание тем, от чьего лица осуществляется власть. При монархическом режиме в центре истории находятся монархи; в демократическом государстве речь идет о доминирующем населении; при авторитарном или тоталитарном режиме история контролируется теми, кто находится у власти, и ставит на первый план тех, с кем власть себя ассоциирует; а при этнократическом режиме история пишется от лица привилегированного этноса независимо от того, составляет ли он демографическое большинство или меньшинство. В таких условиях всегда есть те, кто выпадают из доминирующей версии истории. Это – диссиденты и разного рода меньшинства, испытывающие то или иное давление или ту или иную дискриминацию<sup>2</sup>.

В-третьих, версия истории сплошь и рядом отражает групповые или личные интересы. В этом смысле, словами Пьера Бурдьё, она служит могущественным орудием борьбы за власть с опорой на символические ресурсы [Bourdieu, 1992], которые и представлены образами прошлого. Поэтому создатели версии истории делают упор на славные страницы прошлого и вспоминают героев, которыми группа может гордиться и которые позволяют ей претендовать на власть. При этом такой нарратив основывается на оценках, соответствующих климату эпохи или моральному состоянию доминирующего общества. Например, в эпоху колониализма и расизма в американской истории господствовала фигура белого ковбоя, завоевателя обширных пространств и героического победителя «индейцев-варваров», якобы способных к цивилизованному образу жизни. Но в эпоху борьбы за гражданские права общественное мнение в США резко изменилось, и сегодня многие американцы испытывают стыд за деяния своих предков-колонистов. Мало того, сравнительно недавно американские историки обнаружили, что среди ковбоев, завоевывавших земли Среднего Запада, было немало чернокожих, и образ истории резко изменился [Wright, 1997, p. 93–95].

---

<sup>2</sup> В то же время побежденные или отверженные особенно остро чувствуют историческую несправедливость и культивируют свою собственную память. См.: [Ассман, 2014, с. 71–72].

В России до сих пор воспеваются деяния русских первопроходцев, открывших путь к освоению Сибири и Дальнего Востока. Однако о темной стороне этого освоения сегодня мало кто отваживается говорить. В 1996 г. даже устраивались торжества по поводу 300-летия присоединения Камчатки, и в связи с этим добрым словом поминался атаман Атласов, устроивший там кровавую бойню, отчего местное население значительно поредело. Тогда ительмены пытались выступать с протестами, но их мало кто услышал [Батьянова, 1998, с. 41–42; Шнирельман, 1999, с. 141].

В-четвертых, конструирование образов прошлого непременно включают амнезию<sup>3</sup>. При этом в данном конкретном обществе всегда существует представление о том, что именно следует забывать и о чем следует помнить. Поэтому прошлое в известной мере конструируется, исходя из настоящего [Шнирельман, 1999, с. 119; Walzer, 1998, S. 282]. Ведь определенные моменты прошлого сознательно игнорируются и «забываются». Однако, они «забываются» не навечно. С новым изменением обстановки «забытое» может пережить второе рождение и приобрести большое значение для новых поколений. Сегодня это происходит в России с религиозным фактором. В годы государственного атеизма церковь как исторический фактор была полностью вычеркнута из истории и роль религиозного фактора в истории и культуре игнорировалась. Зато ныне даже школьные учебники в обязательном порядке обязаны подчеркивать позитивную роль церкви в истории России.

Амнезия в особенности связана с травмой. Подобно тому, как немцы долгое время не хотели вспоминать об эпохе нацизма, сегодня в странах Восточной Европы часто отрицается участие своих соотечественников в преследовании и истреблении евреев [Volovici, 1994, p. 12–15; Shafir, 2002, p. 24–42]. Но социальная память может двояко реагировать на травму – с одной стороны, с помощью амнезии (люди не хотят вспоминать об ужасной катастрофе. Так поступали израильтяне до середины 1950-х гг. и советские армяне до 1965 г.), а с другой, – напротив, путем культивации памяти, ибо ореол мученичества позволяет претендовать на определенную социальную компенсацию (проблемы махаджирства и депортированных народов, а сегодня и памятники жертвам террора). Последнее происходит в том случае, когда национальная идентичность основывается на жертвенности [Ассман, 2014, с. 66–67].

В-пятых, в период обострения межэтнических и межнациональных отношений противоположная сторона нередко рисуется вековым врагом и подвергается процедуре демонизации. Это делается разными способами. Например, можно игнорировать исторические периоды хороших взаимоотношений, и тогда образ конфронтации приобретает вневременной характер. Так, в 1990-х гг. было популярно говорить о 400-летней непрерывной конфронтации между чеченцами и Россией. А в Гватемале говорят о 200-летней конфронтации индейцев-мая с пришельцами.

---

<sup>3</sup> О сложном характере этого явления см.: [Ассман, 2014, с. 110–115].

Одно время в еврейской традиции было принято представлять последнее тысячелетие эпохой непрерывного антисемитизма. Но в течение последних 25 лет специалисты отходят от этого однобокого подхода и делают акцент на тех исторических периодах или ситуациях, когда евреи тесно общались с окружающим населением и даже успешно интегрировались в местные общества. Сегодня такая концепция принята даже в некоторых музеях – в Музее диаспоры в Тель-Авиве и Музее еврейской истории в Нью-Йорке [Шнирельман, 2015b].

Другой прием демонизации – это обвинение врага в ужасных злодеяниях против соотечественников или соплеменников. При этом такое обвинение иной раз основывается на отдельных исключительных случаях, причем аналогичные или похожие злодеяния со стороны своих собственных соплеменников тщательно замалчиваются (сербы и хорваты на Балканах, армяне и азербайджанцы, осетины и ингуши).

Как уже отмечалось выше, этническая группа выстраивает свой собственный образ истории, стремясь обеспечить себе достойное место в символическом пространстве. В СССР эта тенденция получала поддержку со стороны власти, ибо этнофедерация нуждалась в устойчивых образах отдельных этносов. Действительно, национальные республики искали себе оправдание в историко-культурной специфике, и каждый признанный государством этнос должен был демонстрировать свою самобытность, связанную с языком, культурой и историей. Вот откуда тот интерес к этнической истории и этногенезу, который был так характерен для советской науки и передался науке российской. При этом создавался нарратив, обладавший всеми чертами мифа. Мало того, в зависимости от колебаний советской внутренней и внешней политики этот миф мог неоднократно пересматриваться в самих своих основах. Поэтому в историографии многих народов можно найти случаи неоднократного пересмотра образа предков и проследить динамику его формирования.

Благодаря многолетним этногенетическим исследованиям надежно установлено, что любая современная этническая группа складывалась из различных компонентов. Иными словами, у нее имелось несколько различных предков (языковых, культурных, биологических). Это открывает возможность для выбора предков, который определяется уже не любознательностью, а решением насущных политических задач. А так как в разные исторические периоды перед обществом стоят разные задачи и местные политики решают их по-разному, то проблема выбора предков часто становится политически актуальным делом. Поэтому нередко как профессиональные историки, так и дилетанты (включая политических активистов) имеют возможность выбирать из широкого набора предков и придавать им тот образ, который требуется либо властям (федеральным или региональным), либо конкретной этнической группе, либо политическому движению, выступающему от ее имени. В этом случае мы имеем дело с созданием мифа, опирающегося на современные научные технологии. Этот процесс с легкостью выявляется при изучении особенностей поиска предков своих народов, которым занимались советские интеллектуалы в XX веке и которым продолжают заниматься их наследники

в постсоветское время [Shnirelman, 1996; 2005; Шнирельман, 1998; 2002; 2003; 2006а; 2013; 2015а].

Достаточно сказать, что, например, азербайджанцы в течение XX века пять раз сменили образ своих предков [Шнирельман, 2003]. Так, в недолгий период существования Азербайджанской республики и затем в эмиграции азербайджанские националисты связывали своих предков со средневековыми тюрками-завоевателями, создававшими империи и распространявшими тюркский язык. Напротив, в СССР в период борьбы за интернационализм и дружбу народов на рубеже 1920–1930-х гг. выковывалась версия, согласно которой азербайджанцы и армяне имели общие кавказские корни и исключительно местных предков. Затем в конце 1930-х гг. была выдвинута версия, по которой азербайджанцы якобы происходили от мидян. Сперва это было призвано обнаружить у них индоевропейские корни и сблизить их с армянами. В 1940-х гг. эта концепция получила новое наполнение и была призвана легитимировать советские претензии на земли Иранского Азербайджана. В последние советские десятилетия официальная версия этногенеза связывала предков азербайджанцев с Кавказской Албанией, что должно было сделать азербайджанцев подлинно коренным автохтонным народом и закрепить их права на Нагорный Карабах, расположенный на бывших землях Кавказской Албании. Но уже тогда с этой версией начала конкурировать пантюркистская версия, не только возвращавшая азербайджанцам их тюркских предков, но тюркизирувавшая древнее население Азербайджана и соседних районов Среднего Востока. Эта версия получила официальное признание в постсоветском Азербайджане. Она объединяет язык с идеей автохтонности и отвечает претензии доминирующего большинства на власть в республике.

И такую «борьбу за предков» или «историческую политику» можно обнаружить практически у любого этноса бывшего СССР. Мало того, иной раз можно встретить даже две конкурирующие между собой версии этнического происхождения. Если в Азербайджане они были представлены албанской и тюркской, то, например, у татар Поволжья в течение последних двадцати пяти лет шла борьба между, так называемыми, «татаристами» и «булгаристами» [Shnirelman, 1996; Schamiloglu, 2001; Уяма, 2002; Цвиклинский, 2003]. Первые подчеркивали непреходящее значение кыпчакских предков, связанных с Золотой Ордой, тогда как для вторых предки ассоциировались с населением Волжской Булгарии, оказавшей сопротивление монгольскому завоеванию и подвергшейся разгрому, а затем включенной в состав Золотой Орды. Примечательно, что за обеими версиями стояли разные интересы и разные представления о татарской общности и ее границах. Если «булгаристы» делали акцент на автохтонности и более всего заботились о легитимности Республики Татарстан в ее нынешних границах, то для «татаристов» важно было объединить всех татар, живущих на территории России, привить им выраженное этническое самосознание и уберечь от ассимиляции. Поэтому-то в отличие от «булгаристов» они подчеркивали значимость для татар былой территории Золотой Орды. Страсти настолько накалились, что произошло разделение единого научного Института: в 1996 г. часть его стала

отдельным Институтом истории АН РТ, а другая часть – Институтом языка, литературы и искусства АН РТ.

Помимо этничности, большую роль в конструировании исторического партикуляризма играет регионализм. Например, в последние 20–25 лет как казаки, так и поморы создавали свои собственные версии прошлого, отказываясь от русской идентичности и претендуя на особый этнический статус. Казакам это было нужно для того, чтобы легитимизировать свои права на местную территорию и вернуть себе былую земельную собственность вместе с сословными привилегиями. А поморы хотят получить статус «малочисленного коренного народа», ожидая от этого соответствующих экономических привилегий. Однако это – крайние случаи. Многие русские регионы России конструируют особые версии истории, не отказываясь от русскости, но пытаясь добиться особого престижа для получения дополнительных финансовых вливаний из центра и надеясь на приток туристов [Шнирельман, 2008; 2009].

Изучение партикулярных версий прошлого показывает, что, расставляя акценты иначе, чем это делает «национальная история», они могут игнорировать события общенационального значения, но зато придают важность тому, что в «национальной истории» теряется. Например, чернокожие американцы и американские индейцы в гораздо большей степени, чем белые американцы, связывают свои семейные истории с историей расы или племени. Так, среди чернокожих оказалось в семь раз больше, чем среди белых, тех, кто придавали основополагающее значение фактам своей этно-расовой истории. А среди индейцев-сиу таковых оказалось даже в десять раз больше. В свою очередь, если белые американцы в числе главных исторических событий недавнего прошлого называли Вторую мировую войну, войну во Вьетнаме и убийство президента Дж. Кеннеди, то для чернокожих гораздо важнее оказывались движение за гражданские права и период рабства, а для индейцев-сиу – образование резерваций и столкновения с белыми. В Англии дети иммигрантов из стран Азии и Африки также испытывают интерес к истории и культуре стран своего происхождения, и история пользуется у них гораздо большей популярностью, чем у коренных британцев [Шнирельман, 2006а, с. 16–17].

В этот список можно включить и различных представителей нерусских этносов России, для которых факты своего коллективного прошлого представляются нередко более важными, чем факты общефедеральной истории. На совещании историков в Улан-Удэ в апреле 2008 г. некоторые местные работники просвещения задавали вопрос о том, нужно ли бурятам знать древнюю историю славян и Киевской Руси. Как показывают специалисты, это явление свойственно и крестьянской памяти, которая иной раз хорошо запечатлевает локальные события в ущерб событиям общенационального значения. Например, как-то французский историк обнаружил, что крестьяне, жившие в глубинке, вовсе не заметили Великой Французской революции.

Наконец, конкурирующие образы прошлого могут давать одним и тем же историческим событиям диаметрально противоположные оценки, связанные с жизненно важными групповыми интересами. В Южной Америке доминирующее большинство видит в войне за независимость начало своего освобождения и основу местных национальных государств, а местные индейцы, напротив, связывают ту эпоху с утратой независимости и потерей земель. Для израильтян 1948-й год ассоциируется с созданием своей национальной государственности, а палестинцы помнят о нем как о национальной катастрофе. Католики и протестанты в Северной Ирландии излагают основные события истории едва ли не диаметрально противоположным образом [Feldman, 1991], и это характерно для конфликтных ситуаций. То же самое можно встретить в работах русских и татарских историков, посвященных взятию Казани войском Ивана Грозного.

Со временем меняется представление не только об исторических событиях или групповой истории, но и об отдельных исторических личностях. Например, четверть века назад американский исследователь Бэрри Шварц провел классическое исследование динамики образа Джорджа Вашингтона [Schwartz, 1991]. Если до 1865 г. того превозносили как национального героя, и наблюдалось нечто вроде его культа, то затем интерес к нему упал, и стали критически писать о его былой идеализации. В частности тогда начали критиковать отцов-основателей за отсутствие демократизма. В то же время и после гражданской войны в США у Вашингтона было много обожателей. Они стали приближать его к себе и изображать демократом по типу Линкольна. Публика узнала, что Вашингтон «любил детей», и в нем увидели романтика. Теперь ему стали позволять шалости, начали писать о его романтической любви. Из аскета, каким его знали в ранней Новой Англии, он превратился в жизнелюба. Иными словами, если в первой половине XIX в. его изображали в стиле неоклассицизма как великого человека, то позднее под влиянием событий гражданской войны произошла демократизация его образа. Но новое в его характере не было плодом воображения. Оно было просто заново открыто. Это – то, о чем ранние авторы не писали. Так после 1865 г. появились два контрастных образа Джорджа Вашингтона.

В России поучительным примером служит выстраивание образа князя Александра Невского, который формировался столетиями [Шенк, 2007]. Подобное явление можно наблюдать и на Северном Кавказе. Так, если в советские годы образ Шамиля служил горцам бесспорным вдохновляющим символом борьбы за свободу, то во второй половине 1990-х гг. в Чечне наблюдалось охлаждение к его образу. Тогда появились книги и статьи, где он подвергался жесткой критике. Некоторые авторы осуждали попытку Шамиля силой навязать горцам государственность, ваххабиты отвергали его деспотизм и жестокость в отношении местного населения, а уставшие от идущей вокруг войны люди порицали его за то, что он втянул горцев в истребительную войну с Россией. В Дагестане даже известен случай взрыва памятника Шамилю салафитами в конце 1990-х гг. [Shnirelman, 2006, p. 300–302; Шнирельман, 2015с]. А в Закаталах (Азербайджан) памятник ему был разрушен в 2001 г. по решению местной администрации.

Сказанного достаточно, чтобы понять, что образы прошлого необычайно многообразны. Они конструируются, интерпретируются, пересматриваются, соперничают друг с другом, служат основой для идентичности и создают образ врага, могут служить как для гегемонистского, так и для антиколониального дискурса. Говоря словами Пьера Бурдьё, образ прошлого – это важный символический ресурс, открывающий путь к господству и власти. Он культурно окрашен и предполагает наличие особых стоящих за ним интересов. Эти интересы не всегда осознаются, зато всегда находят эмоциональное выражение. ►

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Абрамян Л. Борьба с памятниками и памятью в постсоветском пространстве (на примере Армении) // *Acta Slavica Iaponica*. 2003. Т. XX. С. 25–49.
- Ассман А. Длинная тень прошлого. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 323 с.
- Батьянова Е.П. Русское и русские глазами коряков // *Этнические стереотипы в меняющемся мире*. М.: Российская академия наук, Институт этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая, 1998. С. 41–50.
- Историческая политика в XX веке. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 646 с.
- Леньо П. Стихийная коммеморация в Украине в контексте протестных событий зимой 2013–2014 гг. // *Общество и этнополитика. Материалы седьмой международной научно-практической интернет-конференции 1 мая – 1 июня 2014*. Новосибирск, 2015. С. 212–218.
- Нора П. Всемирное торжество памяти // *Неприкосновенный запас*. 2005. № 2–3. С. 202–208.
- Оруэлл Дж. 1984. М.: Прогресс, 1989. 377 с.
- Уваров П.Ю. Между «ежами» и «лисами». М.: Новое литературное обозрение, 2015. 277 с.
- Ферро М. Как рассказывают историю детям в разных странах мира. М.: Высшая школа, 1992. 350 с.
- Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // *Неприкосновенный запас*. 2005. № 2–3. С. 8–27.
- Цвиклинский С. Татаризм vs булгаризм: «первый спор» в татарской историографии // *Ab Imperio*. 2003. № 3. Р. 361–392.
- Шенк Ф.Б. Александр Невский в русской культурной памяти: святой, правитель, национальный герой (1263–2000). М.: Новое литературное обозрение, 2007. 589 с.
- Шнирельман В.А. От конфессионального к этническому: болгарская идея в национальном самосознании казанских татар в XX в. // *Вестник Евразии*. 1998. № 1–2. С. 137–159.
- Шнирельман В.А. Национальные символы, этноисторические мифы и этнополитика // Е. Пивовар (ред.). *Теоретические проблемы исторических исследований*. М.: Изд-во МГУ, 1999. Вып. 2. С. 118–147.
- Шнирельман В.А. Идентичность и образы предков: татары перед выбором // *Вестник Евразии*, 2002. № 4. С. 128–147.



- Шнирельман В.А. Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. М.: АКАДЕМКНИГА, 2003. 592 с.
- Шнирельман В.А. Очарование седой древности: мифы о происхождении в современных учебниках // Неприкосновенный запас. 2004. № 37. С. 79–87.
- Шнирельман В.А. Быть аланами. Интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке. М.: Новое литературное обозрение, 2006 (а). 690 с.
- Шнирельман В.А. Российская школа и национальная идея // Неприкосновенный запас. 2006 (b). № 6. С. 232–249.
- Шнирельман В.А. Идентичность, культура и история: провинциальный ракурс // История края как поле конструирования региональной идентичности: Материалы семинара, проведенного Волгоградским государственным университетом и Институтом Кеннана 11 апреля 2008 года. Волгоград, 2008. С. 4–28.
- Шнирельман В.А. Идентичность и политика постсоветской памяти // Политическая концептология. 2009. № 2. С. 209–230.
- Шнирельман В.А. Музей и конструирование социальной памяти: культурологический подход // Этнографическое обозрение. 2010. № 4. С. 8–26.
- Шнирельман В.А. «Порог толерантности»: Идеология и практика нового расизма. М.: Новое литературное обозрение, 2011. Т. 1. 552 с.
- Шнирельман В.А. Хазарский миф: идеология политического радикализма в России и ее истоки. М.: Мосты культуры – Гешарим, 2012. 312 с.
- Шнирельман В.А. Излечима ли болезнь этноцентризма? Из опыта изучения конструирования образов прошлого // Политическая концептология. 2013. № 1. С. 100–113.
- Шнирельман В.А. Арийский миф в современном мире. В 2-х тт. М.: Новое литературное обозрение, 2015 (а). Т. 1. 536 с., Т. 2. 440 с.
- Шнирельман В.А. Еврейские музеи: культурный императив и вызовы современности // Наследие веков. 2015 (b). № 3.
- Шнирельман В.А. Кавказская война и социальная память // Материалы III Международного форума историков-кавказоведов «Русско-кавказские отношения: от первых контактов до современного единства» (17 ноября 2015 г., г. Ростов-на-Дону). Ростов-на-Дону, 2015 (с). С. 256–261.
- Berger S. with Conrad Ch. The past as history. National identity and historical consciousness in modern Europe. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015. 570 p.
- Bond G. C., Gilliam A. Introduction, in Social construction of the past: representation as power. London: Routledge, 1994. P. 1–22.
- Bourdieu P. Language and symbolic power. Oxford, Harvard University Press, 1992. 302 p.
- Boyarin J. Space, time and the politics of memory // Remapping memory: the politics of TimeSpace. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994. P. 1–37.
- Cattell M.G., Climo J.J. Introduction. Meaning in social memory and history: anthropological perspectives // Social memory and history. Anthropological perspectives. Walnut Creek: AltaMira Press, 2002. P. 1–36.
- Connerton P. How societies remember. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 121 p.
- Degler C. Why historians change their minds // Pacific historical review. 1976. Vol. 45. No. 2. P. 167–184.

- Eller J.D. From culture to ethnicity to conflict. An anthropological perspective on international ethnic conflict. Ann Arbor: University of Michigan, 1999. 368 p.
- Feldman A. Formations of violence: the narrative of the body and political terror in Northern Ireland. Chicago: University of Chicago Press, 1991. 319 p.
- Forsythe D. German identity and the problem of history // *History and ethnicity*. London: Routledge, 1989. P. 137–156.
- Lewis B. *History: Remembered, Recovered, Invented*. Princeton: Princeton University Press, 1975. 111 p.
- Mosse G.L. *The nationalization of the masses*. New York, Howard Fertig, 1975. 252 p.
- Nora P. Between memory and history: les lieux de mémoire // *Representations*. 1989. Vol. 26. P. 7–25.
- Plumb J.H. *The Death of the Past*. Harmondsworth: Palgrave Macmillan, 1969. 153 p.
- Schamiloglu U. We are not Tatars! The invention of a Bulgar identity, in *Néptörténet – Nyelvtörténet. A 70 éves Róna-Tas András köszöntése*. Szeged: SZTE BTK Altajisztikai Tanszék, 2001. P. 137–153.
- Schuman H., Scott J. Generations and collective memories // *American Sociological Review*. 1989. Vol. 54. No. 3. P. 359–381.
- Schwartz B. Social change and collective memory: the democratization of George Washington // *American Sociological Review*. 1991. Vol. 56. No. 2. P. 221–236.
- Shafir M. Between denial and “comparative trivialization.” Holocaust negationism in Post-Communist East Central Europe. Jerusalem: The Hebrew Univ. of Jerusalem, 2002 (*ACTA*, no. 19). 83 p.
- Shnirelman V.A. Who gets the past? Competition for ancestors among non-Russian intellectuals in Russia. Washington D.C.: Woodrow Wilson Center Press, 1996. 98 p.
- Shnirelman V.A. Purgas und Pureš: Urahnen der Mordwinen und Paradoxa der mordwinischen Identität // *Mari und Mordwinen im heutigen Russland: Sprache, Kultur, Identität*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005. S. 529–563.
- Shnirelman V.A. A revolt of social memory: the Chechens and Ingush against the Soviet historians // *Reconstruction and interaction of Slavic Eurasia and its neighboring worlds*. Sapporo, Slavic Research Center, 2006. P. 273–307.
- Shnirelman V.A. Stigmatized by history or by historians? Peoples of Russia in the school textbooks in history // *History and Memory*. 2009. Vol. 21. No. 2. P. 110–149.
- Tonkin E. *Narrating our pasts. The social construction of oral history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 171 p.
- Uyama T. From “Bulgarism” through “Marrism” to nationalist myths // *Acta Slavica Iaponica*. 2002. Vol. 19. P. 163–190.
- Volovici L. *Antisemitism in Post-Communist Eastern Europe: a marginal or central issue?* Jerusalem: The Hebrew Univ. of Jerusalem, 1994 (*ACTA*, no. 5). 24 p.
- Walzer M. *Ein springender Brunnen*. Frankfurt am Mein, Suhrkamp, 1998. 413 S.
- Weissberg L. *Introduction // Cultural memory and the construction of identity*. Detroit: Wayne State University Press, 1999. P. 7–26.
- Wright J.S. *American apartheid*. Baltimore: C.H. Fairfax Company, Inc., 1997. 157 p.

## REFERENCES

- Abramian L. Bor'ba s pamiatnikami i pamiatiu v postsovietskom prostranstve (na primere Armenii) [A struggle against monuments and memory in the post-Soviet space (Armenia taken as an example)], in *Acta Slavica Iaponica*. 2003. T. XX. P. 25–49 (in Russian).
- Assman A. Dlinnaia ten' proshlogo [A long shadow of the past]. Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye, 2014. 323 p. (in Russian).
- Batianova E.P. Russkoe i russkie glazami koriakov [Russian and Russians as viewed by the Koryaks], in *Etnicheskie stereotypy v meniaiushemsia mire* [Ethnic stereotypes in the changing world]. Moscow: Rossiyskaya akademiya nauk, Institut etnologii i antropologii imeni N.N. Miklukho-Maklaya, 1998. P. 41–50 (in Russian).
- Istoricheskaia politika v 20 veke [Politics of history in the 20th century]. M.: Novoye literaturnoye obozreniye, 2012. 646 p. (in Russian).
- Lenio P. Stikhiinaia kommemoratsiia v Ukraine v kontexte protestnykh sobytii zimoi 2013–2014 gg. [Spontaneous commemoration in Ukraine in context of the protest campaigns in winter 2013-2014], in *Obshchestvo i etnopolitika. Materialy sed'moi mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi internet-konferentsii 1 May to 1 June 2014* [Society and ethnic politics. Materials of the 7th International Scientific-practical Internet-conference on 1 May to 1 June 2014]. Novosibirsk, 2015. P. 212–218 (in Russian).
- Nora P. Vsemirnoe torzhestvo pamiati [The world triumph of memory], in *Neprikosnovennyi zasas*. 2005. No. 2–3. P. 202–208 (in Russian).
- Orwell G. 1984. Moscow: Progress, 1989. 377 p. (in Russian).
- Uvarov P.Yu. Mezhdru "ezhami" i "lisami" [Between "hedgehogs" and "foxes"]. Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye, 2015. 277 p. (in Russian).
- Ferro M. Kak rasskazyvaiut istoriiu detiam v raznykh stranakh mira [How they teach history in various countries of the world]. Moscow: Vysshaya shkola, 1992. 350 p. (in Russian).
- Halbwachs M. Kollektivnaia i istoricheskaia pamiat' [Collective and historical memory], in *Neprikosnovennyi zasas*. 2005. No. 2–3. P. 8–27. (in Russian).
- Tsviklinsky S. Tatarizm vs bulgarizm: "pervyi spor" v tatarskoi istoriografii [Tatarism vs Bulgarism: the first discord in the Tatar historiography], in *Ab Imperio*. 2003. No. 3. P. 361–392. (in Russian).
- Shenk F.B. Alexander Nevsky v russkoi kul'turnoi pamiati: sviatoi, pravitel', natsional'nyi geroi (1263–2000) [Alexander Nevskiy in the Russian cultural memory: a saint, a ruler, a national hero (1263–2000)]. Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye, 2007. 589 p. (in Russian).
- Shnirelman V.A. Ot konfessional'nogo k etnicheskomu: bulgarskaia ideia v natsional'nom samosoznanii kazanskikh tatar v 20 veke [From religious to ethno-national identity: the Bulgar idea in identity of the Kazan' Tatars in the 20th century], in *Vestnik Yevrazii*. 1998. No. 1–2. P. 137–159 (in Russian).
- Shnirelman V.A. Natsional'nye simvoly, etnoistoricheskie mify i etnopolitika [National symbols, ethnohistoric myths and ethno-politics], in *Teoreticheskie problemy istoricheskikh issledovaniy* [Theoretic issues of historical studies]. Moscow: MGU Publ., 1999. Vyp. 2. P. 118–147 (in Russian).

- Shnirelman V.A. Identichnost' i obrazy predkov: tatory pered vyborom [Identity and an image of the ancestors: the choices of the Tatars], in Vestnik Yevrazii, 2002. No. 4. P. 128–147. (in Russian)
- Shnirelman V.A. Voyny pamiati: mify, identichnost' i politika v Zakavkazie [The wars of memory: myths, identity and politics in Transcaucasia]. Moscow: AKADEMKNIGA, 2003. 592 p. (in Russian).
- Shnirelman V.A. Ocharovanie sedoi drevnosti: mify o proiskhozhdenii v sovremennykh uchebnikakh [Fascination of the remote past: myths of origins in the contemporary textbooks], in Neprikosnovennyi zapas. 2004. No. 37. P. 79–87 (in Russian).
- Shnirelman V.A. Byt' alanami: intellektualy i politika na Severnom Kavkaze v 20 veke [To be the Alans: intellectuals and politics in the Northern Caucasus in the 20th century]. Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye, 2006a. 690 p. (in Russian).
- Shnirelman V.A. Rossiiskaia shkola i natsional'naia ideia [Russian school and national idea], in Neprikosnovennyi zapas. 2006b. No. 6. P. 232–249 (in Russian).
- Shnirelman V.A. Identichnost', kul'tura i istoria: provintsial'nyi rakurs [Identity, culture and history: views from the provinces], in Istoriia kraia kak pole konstruirovaniia regional'noi identichnosti: Materialy seminara, provedennogo Volgogradskim gosudarstvennym universitetom i Institutom Kennana 11 April 2008 goda [Regional history as a field of constructing regional identity: Materials of the seminar held by the Volgograd State University and Kennan Institute on April 11, 2008]. Volgograd, 2008. P. 4–28 (in Russian).
- Shnirelman V.A. Identichnost' i politika postsovietskoj pamiati [Identity and politics of the post-Soviet memory], in Politicheskaia kontseptologia. 2009. No. 2. P. 209–230 (in Russian)
- Shnirelman V.A. Muzei i konstruirovanie sotsial'noi pamiati: kul'turologicheskii podkhod [Museum and construction of social memory: cultural approach], in Etnograficheskoe obozrenie. 2010. No. 4. P. 8–26 (in Russian).
- Shnirelman V.A. "Porog tolerantnosti": ideologiya i praktika novogo rasizma [Threshold of tolerance. Ideology and practice of new racism]. In 2 vols. Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye, 2011. Vol. 1. 552 p. (in Russian).
- Shnirelman V.A. Khazarskii mif: ideologiya politicheskogo radikalizma v Rossii i yego istoki [The Myth of the Khazars: ideology of political radicalism in Russia and its sources]. Moscow: Mosty kul'tury – Gesharim, 2012. 312 p. (in Russian)
- Shnirelman V.A. Izlechima li bolezni' etnotsentrizma? Iz opyta izucheniia konstruirovaniia obrazov proshlogo [Could the illness of ethnocentrism be treated? From the practice of studies of the construction of the past], in Politicheskaia kontseptologia. 2013. No. 1. P. 100–113 (in Russian).
- Shnirelman V.A. Ariisky mif v sovremennom mire [Aryan myth in the contemporary world]. In 2 vols. Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye, 2015 (a). Vol. 1. 536 p., Vol. 2. 440 p. (in Russian).
- Shnirelman V.A. Yevreiskie muzei: kul'turny imperativ i vyzovy sovremennosti [Jewish museums: cultural demand and contemporary challenges], in Nasledie vekov. 2015 (b). No. 3 (in Russian).
- Shnirelman V.A. Kavkazskaia voyna i sotsial'naia pamiat' [Caucasian war and social memory], in Materialy III mezhdunarodnogo foruma istorikov-kavkazovedov "Rusko-kavkazskie otnosheniia: ot pervykh kontaktov do sovremennogo yedinstva" (17 November

- 2015, Rostov-on-Don) [Materials of the 3rd International Forum of historians focused on the Caucasus "Russian-Caucasian relationships: from the first contacts to contemporary unity (November 17, 2015)]. Rostov-on-Don, 2015 (c). P. 256–261 (in Russian).
- Berger S. with Conrad Ch. The past as history. National identity and historical consciousness in modern Europe. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015. 570 p.
- Bond G. C., Gilliam A. Introduction, in *Social construction of the past: representation as power*. London: Routledge, 1994. P. 1–22.
- Bourdieu P. *Language and symbolic power*. Oxford: Harvard University Press, 1992. 302 p.
- Boyarin J. Space, time and the politics of memory, in *Remapping memory: the politics of TimeSpace*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994. P. 1–37.
- Cattell M.G., Climo J.J. Introduction. Meaning in social memory and history: anthropological perspectives, in *Social memory and history. Anthropological perspectives*. Walnut Creek: AltaMira Press, 2002. P. 1–36.
- Connerton P. *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 121 p.
- Degler C. Why historians change their minds, in *Pacific historical review*. 1976. Vol. 45. No. 2. P. 167–184.
- Eller J.D. *From culture to ethnicity to conflict. An anthropological perspective on international ethnic conflict*. Ann Arbor: University of Michigan, 1999. 368 p.
- Feldman A. *Formations of violence: the narrative of the body and political terror in Northern Ireland*. Chicago: University of Chicago Press, 1991. 319 p.
- Forsythe D. German identity and the problem of history, in *History and ethnicity*. London: Routledge, 1989. P. 137–156.
- Lewis B. *History: Remembered, Recovered, Invented*. Princeton: Princeton University Press, 1975. 111 p.
- Mosse G.L. *The nationalization of the masses*. New York, Howard Fertig, 1975. 252 p.
- Nora P. Between memory and history: les lieux de mémoire, in *Representations*. 1989. Vol. 26. P. 7–25.
- Plumb J.H. *The Death of the Past*. Harmondsworth: Palgrave Macmillan, 1969. 153 p.
- Schamiloglu U. We are not Tatars! The invention of a Bulgar identity, in *Néptörténet – Nyelvtörténet. A 70 éves Róna-Tas András köszöntése*. Szeged: SZTE BTK Altajisztikai Tanszék, 2001. P. 137–153.
- Schuman H., Scott J. Generations and collective memories, in *American Sociological Review*. 1989. Vol. 54. No. 3. P. 359–381.
- Schwartz B. Social change and collective memory: the democratization of George Washington, in *American Sociological Review*. 1991. Vol. 56. No. 2. P. 221–236.
- Shafir M. Between denial and "comparative trivialization". Holocaust negationism in Post-Communist East Central Europe. Jerusalem: The Hebrew Univ. of Jerusalem, 2002 (ACTA, no. 19). 83 p.
- Shnirelman V.A. *Who gets the past? Competition for ancestors among non-Russian intellectuals in Russia*. Washington D.C.: Woodrow Wilson Center Press, 1996. 98 p.
- Shnirelman V.A. Purgas und Puresš: Urahnen der Mordwinen und Paradoxa der mordwinischen Identität, in: *Mari und Mordwinen im heutigen Russland: Sprache, Kultur, Identität*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005. S. 529–563.
- Shnirelman V.A. A revolt of social memory: the Chechens and Ingush against the Soviet historians, in: *Reconstruction and interaction of Slavic Eurasia and its neighboring worlds*.

- Sapporo, Slavic Research Center, 2006. P. 273–307.
- Shnirelman V.A. Stigmatized by history or by historians? Peoples of Russia in the school textbooks in history, in *History and Memory*. 2009. Vol. 21. No. 2. P. 110–149.
- Tonkin E. *Narrating our pasts. The social construction of oral history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 171 p.
- Uyama T. From “Bulgarism” through “Marrism” to nationalist myths, in *Acta Slavica Iaponica*. 2002. V. 19. P. 163–190.
- Volovici L. *Antisemitism in Post-Communist Eastern Europe: a marginal or central issue?* Jerusalem: The Hebrew Univ. of Jerusalem, 1994 (ACTA, no. 5). 24 p.
- Walzer M. *Ein springender Brunnen*. Frankfurt am Mein, Suhrkamp, 1998. 413 S.
- Weissberg L. Introduction, in: *Cultural memory and the construction of identity*. Detroit: Wayne State University Press, 1999. P. 7–26.
- Wright J.S. *American apartheid*. Baltimore: C.H. Fairfax Company, Inc., 1997. 157 p.