

Николай Митрохин

Toms Kęncis, Simon J. Bronner, and Elo-Hanna Seljamaa, eds. Folklore and Ethnology in the Soviet Western Borderlands: Socialist in Form, National in Content. Lanham, MD: Lexington Books, 2024. 294 pp. ISBN 9781666906530.

Николай Митрохин, Центр изучения Восточной Европы, Бременский университет, Германия. mitrokhin@uni-bremen.de.

Национальная – и националистическая – мобилизация в трех современных странах Балтии (Латвии, Литве и Эстонии) в эпоху перестройки, стартовавшая для массовой аудитории с участия в песенных фестивалях народной музыки, танцев и традиционного костюма (в них участвовали десятки тысяч человек) и получившая наименование «песенной революции», является для авторов рецензируемого сборника поводом обсудить, какую роль играл фольклор в СССР (и у некоторых его партнеров по Варшавскому блоку, или стран-сателлитов) во второй половине XX века.

Ограничение именно западной границей СССР и соседствующими с ним с запада странами тут важно, поскольку сам по себе феномен массовой мобилизации под «фольклорными» знаменами, массовые песенные и танцевальные праздники, которые являются формой консолидации, желающей обрести независимость общественно-политической среды, был присущ более всего именно этому региону. Поэтому вполне логично рассматривать опыт сохранения «национального» на аннексированных и оккупированных в 1939–1940 годах территориях в контексте не собственно «советского», а в контексте опыта восточно- и центральноевропейских государств, попавших в 1940-е годы в разные формы зависимости от Москвы. Центральный вопрос, рассматриваемый в сборнике, в этой связи следующий: как и почему советская власть, при ее стремлении к продвижению универалистской коммунистической идеологии и колониционной имперской политике, разрешила (или допустила) фольклор?

Развернутое предисловие к сборнику, написанное Томсом Кенцисом (Toms Kęncis), отвечает на этот вопрос так. Большевики, а потом коммунисты, в Москве понимали, что управлять многочисленными этносами и попавшими в состав СССР вполне сформировавшимися народами усилиями советских военных и политических администраторов невозможно, особенно без учета местной обстановки и – тем более – без местных помощников. Последним была «брошена кость» в виде локальных форм «как бы самоуправления» (республики, автономные области), а для подконтрольного им населения был установлен формат культурной автономии, включавшей поддержку местных языков и национально-ориентированных форм культуры, сохранение некоторых традиционных промыслов и форм экономической активности. «Национальное по форме, социалистическое по содержанию» – формулировка, означавшая компромисс между национализмом меньшинств и принципами их существования под контролем центра, определявшего в целом, что есть социализм и куда он движется.

Но это же давало возможность существования национальным элитам, которые отказались от идеи реальной политической автономии и тем более от отделения от СССР. Они могли активно развивать «национальное» – начиная с пропаганды своего языка в пределах региона и заканчивая неоязычеством в формате «возрождения народных обычаев». Однако как только они переходили к темам поиска путей самостоятельного существования республики/региона или ксенофобии в отношении других этносов, это квалифицировалось как «буржуазный национализм»; обвиненные в нем подвергались различным формам наказаний. Большую роль тут играли политические руководители республик, которым де-факто часто давалось право определять, где заканчивалось «национальное по форме» (и в особенности «фольклор») и начинался «буржуазный национализм». Этим правом они и пользовались, активно «выбивая» послабления для населения в плане развития собственных локальных культур, поддерживающих их институтов или практик, чтобы (или якобы для того, чтобы) проводить линию центра по принципиальным вопросам.

В результате создавались и десятилетиями стабильно действовали институты, направленные на формирование, развитие и поддержание «национальных традиций» (Митрохин 2021). Однако сейчас, в рамках современных и модных теорий, их роль, разумеется, подвергается очередной ревизии.

Статьи рецензируемого сборника показывают конкретные аспекты этой схемы. Элина Гайлите (Elīna Gailīte), описывая латвийскую фольклорную танцевальную традицию в СССР, начинает с важного замечания: фольклорный танец был внедрен в школьный курс в 1920–1930-е годы при авторитарном правителе Карлисе Улманисе как элемент физического и национального воспитания школьников. То есть послевоенному поколению властей и организаторов танцевальных кружков пришлось иметь дело не с реальной сельской народной традицией, а уже с внедренной городской единообразной традицией, которая для школьников второй половины 1920-х и 1930-х годов означала тесную эмоциональную связь с временем относительно безмятежным, благополучным и сытым (по сравнению с жизнью 1940–1950-х). В послевоенные годы поколение хореографов, занимавшихся народным танцем, вынуждено было адаптировать на республиканском уровне идею академического народного танца, разработанную Игорем Моисеевым и заключающуюся в совмещении балетной техники и советских идеологических требований. В итоге к 1960-м годам танцевальное искусство в республике разделилось: самодеятельные группы так или иначе воспроизводили довоенный репертуар (как истинно национальный), а более профессиональные группы «академического танца» – советский танцевальный канон. К 1980-м годам массовую популярность сохранили те самодеятельные кружки и группы, которые продолжали адаптированные танцевальные традиции межвоенного времени. Это направление, видимо, и было формой выражения национального чувства.

Яника Орас (Janika Oras) и Дигне Удре (Digne Üdre) описывают другие примеры интеграции довоенного фольклорного наследия стран Балтии в послевоенный фольклор, рассказывая о конкретных судьбах. Орас пишет об эстонской певице и актрисе Лайне Месикяпп, а Удре – о латвийском художнике-дизайнере Екабсе Бине.

Последний кейс весьма непросто. Бине прожил в советской Латвии всего десять лет (1945–1955). В 1920-е годы он был одним из организаторов и лидеров созданного группой художников и гуманитариев неоязыческого общества «Dievturi». Его участники были приверженцами арийского культа солнца, много внимания уделяли изучению и пропаганде «солярных символов», были тесно связаны с праворадикальными политическими группировками. Жизни его последователей в советской Эстонии посвящен в сборнике отдельный раздел, написанный Гатис Озолиньш (Gatis Ozoliņš). После войны, репрессий и депортаций в самой Эстонии осталось так мало членов общества, что, кроме Бине, поддерживать (и тем более развивать) идеи организации было практически некому, поэтому общество развивалось в эмиграции и в семьях самих его участников. Бине уцелел в годы репрессий и даже занял довольно высокую позицию в академии. В числе его послевоенных проектов – участие в оформлении станции метро «Новослободская» в Москве, для которой латвийские мастера изготовили витражи. Возможным объяснением его успеха в борьбе за выживание (некоторые его соратники по «Dievturi» были репрессированы, другие – эмигрировали) стало вероятное сотрудничество с НКВД. Впрочем, когда, незадолго до смерти Иосифа Сталина, он попытался выйти за рамки практической работы и преподавания и вернулся к публичной пропаганде некоторой части наследия «Dievturi» (в частности, к идеям об арийском происхождении латышей, подтверждающемся сравнением латвийских орнаментов с другими древними орнаментами), то был немедленно заклеен бдительными коллегами и отстранен от любой публичной активности. Так что последователи «Dievturi», как и других похожих довоенных течений с «фольклорной основой», могли продолжать работать практически, пропагандировать свои идеи, например, через образы или в узком кругу последователей, но не имели возможности выхода на массовую аудиторию с понятными и четкими тезисами, объясняющими их вариант идеологии «латвийскости».

По сути о том же в своей статье пишут Павло Артимишин (Pavlo Artymyshyn) и Роман Голик (Roman Holyk), рассматривая развитие этнографии в Западной Украине. В их работе гораздо меньше внимания уделено конкретным фигурам (хотя авторы тоже приводят примеры судеб отдельных людей), они рассуждают скорее об изменчивости и противоречивости существования общественной науки под государственным давлением и при государственной поддержке. Этнография в западноукраинском регионе развивалась в межвоенный период в основном во Львове и тогда уже, по свидетельству авторов, делилась на «украинскую» и «польскую». К сожалению, авторы не рассказывают о том, как складывались отношения между этими направлениями, и о том, в какой зависимости находилась украинская этнография от польских государственных структур и польской общественности. Избегают они и описания судьбы украинской этнографии в условиях нацистской оккупации, а также оценок того, сколько украинских этнографов эмигрировали или были репрессированы, зато подробно описывают, какие институты для изучения этнографического наследия были сформированы в регионе сразу после начала советской оккупации в 1939 году (оказывается, во Львове были открыты филиалы всех основных исторических и гуманитарных киевских учреждений), какие идеи для советизации украинского этнографического дискурса и практик обсуждались запад-

ноукраинскими фольклористами и этнографами (правда, в основном не названными по именам). При этом неясным осталось то, в какой мере эти идеи реально удавалось внедрить. Более откровенно об этом говорили Владимир Маслийчук и Андрей Портнов (2012). В своей статье они подробно рассказывают о компромиссах, на которые пришлось пойти сотрудникам львовского Института общественных наук при Академии наук УССР. Их основная идея в том, что большинство первоначальных сотрудников института, включая директора, были в Польше членами «научного товарищества имени Шевченко» – ведущей украинской научной организации; затем, в СССР, их работа подвергалась цензуре, однако ни о каком «колониционном проекте» тут речи не было.

Далее авторы переходят от обличений к попыткам описания сложно-структурированной реальности. Из нашей, не западноукраинской, перспективы она видится так: институты, где работали украинские фольклористы и этнографы, а также учебные заведения, где преподавали на украинском языке и могли учиться в том числе художники, музыканты, дизайнеры (причем не только в Западной Украине, но и, например, в Киеве), были центрами поддержки украинского национального движения (как бы мы его ни понимали), национального языка, истории и памяти. Именно с ними были связаны многие украинские диссиденты, именно там была та творческая, культурная и креативная среда, в которой жили идеи украинской независимости. Однако для Артимишина и Голика все эти институты являются прежде всего носителями колониционной и советизаторской идеологии, при этом лишь некоторые из их сотрудников реально занимались сохранением национальной памяти и даже были наказаны за активность в этой области.

Джозеф Грим Файнберг (Joseph Grim Feinberg) на примере Чехословакии демонстрирует, что идея о фольклоре как прежде всего об отражении «народной» культуры – не только сельской, но и городской культуры рабочего класса – была характерна для знаменитого Пражского лингвистического кружка. Соответственно, в Чехословакии филологи и фольклористы могли в рамках идеологического мейнстрима выложить целый букет аргументов за то, что фольклор – это прогрессивное марксистское явление.

Аналогична по содержанию и статья о венгерском фольклоре. Ее автор Габриэлла Вамос (Gabriella Vámos) сосредоточилась на описании деятельности группы венгерских этнографов и фольклористов в послевоенное десятилетие: они собирали и публиковали фольклор рабочей среды, в том числе специфических профессиональных групп. Многие из этих людей работали на заводах, а жили при этом в сельском стиле (в СССР это было известно как слободской тип поселений). Собственно, подобные исследования венгерские фольклористы начали еще в 1930-е; после войны они получили горячую поддержку партийного руководства, поскольку де-факто работали в том числе на биографический миф руководителя страны Матяша Ракоши, который якобы был выходцем из рабочей среды.

Аусте Накене (Austė Nakienė) на материале конкретных биографий и мемуарных свидетельств литовских этнографов и музыковедов пытается реконструировать причины популярности у молодых литовцев-гуманитариев 1950–1960-х годов деревенской темы. С одной стороны, литовская этнографическая традиция, сложившаяся

ся к 1930-м годам, как и многие традиции народного творчества, была во многом прервана в результате советской оккупации Литвы, Второй мировой войны и послевоенных депортаций. С другой стороны, именно в СССР 1950–1970-х были опубликованы в академических издательствах многие наработки литовских этнографов 1930–1940-х годов, а группы этнографов в Вильнюсе (и особенно в Вильнюсском университете) получили поддержку и смогли вести активную экспедиционную деятельность, в том числе вывозить в экспедиции и приохочивать к сбору материалов и литовским национальным традициям студенческую молодежь. Кстати, эти молодые люди сами были уроженцами сельской местности, приехавшими в Вильнюс на учебу и чувствовавшими себя одиноко в чужом урбанистическом пейзаже. Таким образом, приобщение к фольклору было для них и возвращением к корням. Особым фетишем для литовских этнографов было сохранение и возрождение традиции сугартинес (sutartinės) – полифонического свадебного пения. В итоге этой работы уже в 2000-е годы этот жанр народной музыки был признан ЮНЕСКО культурным наследием человечества. Группы энтузиастов сохранения фольклора из Вильнюса распространили свою деятельность и на другие крупные города республики и образовали крепкую сеть, которая в 1988 году послужила основой общественно-политической организации «Саюдис». Ее возглавил музыковед Витаутас Лансбергис, специалист по творчеству литовского композитора Микалоюса Чюрлёниса. Статья Накене оставляет много вопросов, прежде всего – о размахе этнографического движения в 1970–1980-е годы, однако, как кажется, автор хорошо передает атмосферу, в которой пребывало первое поколение советских литовских студентов, создававших внутри советизируемой и как минимум частично полиэтничной городской среды «литовскую деревню».

Важные вопросы, которые поднимает Эва Клекот (Ewa Klekot) в своей статье о государственной практике поддержки народного искусства и традиционных ремесел в социалистической Польше, – в какой мере фольклор есть коммерческий конструкт и на что ориентировано его практическое применение и развитие? По ее мнению, восточноевропейские страны, после коммунизма чрезмерно увлекшиеся восстановлением (и презентацией в любом удобном случае) своей «самобытности» и исконной этничности, в частности демонстрацией всюду костюмированных представлений под сельский быт XIX века, в глобальном плане, особенно перед своими индустриально более развитыми западными соседями, позиционируют себя как «деревню» с архаичными практиками, хотя они – в общем-то уже индустриальные государства с урбанизированными обществами. Такое позиционирование ставит их на заведомо более низкую ступень развития, при том что политические претензии у них (в том числе в общеевропейском и глобальном контексте) – быть «вровень». Тогда стоит ли удивляться, если извне их воспринимают как неравных партнеров? Автор пишет об этих проблемах, рассматривая позиционирование Польши в отношениях с Германией.

Любопытная попытка сравнить эстонскую этнографию 1950–1980-х годов с восточногерманской как на институциональном, так и на содержательном уровне предпринята в статье Кайсы Лангер (Kaisa Langer). Подробно описывая институции и темы, которыми занимались (или пытались заниматься) в двух этих странах, она

по сути приходит к заключению, что между ними не было почти ничего общего, кроме сформированных по советским лекалам научных и образовательных институций. Эстонцы собирали, изучали и романтизировали преимущественно крестьянское наследие, исследователи из ГДР, где апелляции к крестьянскому национал-романтизму отдавали нацизмом, занимались более современным городским фольклором или новым фольклором «членов сельских кооперативов», а из богатого наследия этнографов прошлого старались выбирать материал, позволяющий работать над темами крестьянского сопротивления и восстаний.

Составители и авторы сборника проделали большую работу как для формулирования общих рамок поля, так и для фиксации значительного по объему исторического материала, и все же сборник явно обнажает несколько противоречий именно в методологическом подходе.

Первое коренится в базовом вопросе: что вообще авторы сборника считают фольклором? Идет ли речь о некоторых сельских архаических традициях, нуждающихся в фиксации, репрезентации и, возможно, сохранении и поддержке (как это в основном понимали советские фольклористы и этнографы), или мы говорим о неких более или менее современных или, скажем шире, современных «народных» традициях и вербальных практиках, в равной мере присущих и селу, и городу, но не воспроизводимых в школе, прессе и официальной риторике (как это в основном понимают сейчас лингвисты, а также часть фольклористов и этнографов)? Или же речь идет о неких «народных» практиках и образах, сложившихся в период с конца XIX до 30-х годов XX века в результате интереса городского образованного класса к «народности» и национальным идеям, правительственных мер по внедрению подобных образов и практик, а также их распространения коммерческими институтами? В какой мере оно было так в странах и обществах, о которых говорит сборник? Об этом мы можем узнать только по отдельным деталям, замечаниям, иногда – обмолвкам, «встроенным» в статьи. В основном же в материалах сборника идет речь о танцах, пении или, реже, живописи и графике, эксплицитно воспринимаемых как «фольклорные», хотя очевидно, что разное происхождение подобного фольклора приводило к различным формам его обработки специалистами, пропаганды в медиа, восприятия населением.

Второе важное противоречие сборника – это противоречие между попытками генерализации фольклора как общенационального явления в парадигме «государство – нация». Исходя из нее, у каждой нации есть фольклор, фольклор представлен явлением или фигурой, описанной в конкретной статье. Этнографы и фольклористы собирают и презентуют фольклор аккуратно, зная и ценя его различия на местном и региональном уровнях. Разумеется, можно описать фигуру или какую-то группу, представляющую определенную часть собирателей или популяризаторов фольклора или некую фольклорную практику, но насколько эти персоны/практики будут репрезентативны на общем фоне или даже в рамках своего фольклорного направления? Пример статьи, описывающей ситуацию с собиранием «рабочего фольклора» в Венгрии, тут характерен. Другой вопрос в этой парадигме – точно ли фольклор сейчас принадлежит «нации» или «народу»? Выражает он «национальные чувства», или это сугубо коммерческий продукт? Или он уже вовлечен в какой-то более широ-

кий контекст – стал популярен и потребляется уже вне привязки к его первоначальному «национальному» смыслу (и тем более – к идее борьбы за независимость)?

А потому – во всех ли случаях тут работает «колониальная теория», которая в представлении большинства (и на 100% – у эстонских) авторов сборника здесь излагается на основе работ Эпп Ануш по постколониальной теории (Annis 2018a, 2018b). Но возможны ли к данному материалу какие-то иные теоретические подходы (включая работы других авторов, в том числе интерпретирующих ту же постколониальную теорию с других позиций)?

Так, удивляет отсутствие у составителей и авторов сборника интереса к тому, что, благодаря массовому увлечению фольклором, он из средства пропаганды стал в СССР 1960–1980-х годов универсальным средством самовыражения, в том числе – выражения национальной идентичности его создателей. Фольклор разошелся по разным сферам и жанрам (прежде всего кино и поп-сцены, литературы и книжной графики) в формате локальной республиканской экзотизации культуры (вспоминаются, например, барельефы с фольклорными мотивами на административных зданиях или остановки, украшенные народными орнаментами, не говоря уже об интерьерах ресторанов и кафе в туристических местах). При этом фольклор не перестал быть и частью советского республиканского официального дискурса (в оформлении официальных документов, торжественных мероприятий, в республиканской и городской символике и т. п.). При этом в первых двух статьях сборника об официальном фольклоре говорится применительно в основном к 1950-м годам, однако ни в одной из статей книги не представлена оценка этих феноменов в целом.

Третье крупное противоречие состоит в том, что, изначально ставя цель показать, как массовое увлечение фольклором привело к широкой антиколониальной мобилизации в эпоху перестройки, составители и авторы сборника практически полностью игнорируют и связи среды собирателей и пропагандистов фольклора с политической оппозицией, и их отношения с другим мощным институциональным игроком (и на религиозном, и оппозиционном поле) – крупными христианскими конфессиями. Некоторые авторы робко отмечают наличие у фольклористов и этнографов связей с диссидентской средой (например, в статьях о Литве и Западной Украине), но связи с церковностью и массовым религиозным фольклором как будто не существует (за исключением разве что колядок). Меж тем христианские конфессии видели себя именно как хранители «души народа», традиционного фольклора и по возможности поддерживали интерес к этому.

Впрочем, возможно, проблема в том, что «сопротивление» – феномен куда более неопределенный, чем даже «колониализм». Применительно к Эстонии и Латвии с начала 1950-х, когда были уничтожены последние организованные группы «лесных братьев», невозможно всерьез говорить об организованной протестной среде (число национал-диссидентов, подвергшихся к тому же уголовному преследованию в 1955–1985 годах, и там и там ограничивалось двумя десятками человек), выделяя ее из «народа», чувствующего себя оккупированным, но практически не предпринимающего активных действий для сопротивления, кроме сохранения/поддержания национальной культуры и некоторых традиций. Этнографы, как и весь народ, вынуждены были приспособиваться к имеющимся политическим, социальным

и экономическим условиям, жить в них, а не только готовить себя к «протесту». Здесь хотелось бы услышать голоса их самих – тех, кто фиксировал традицию, сохранял этнографию и фольклористику, как они ее понимали тогда (вне официальных заседаний и заявлений). Между тем приходится лишь читать о том, как этот процесс оценивается постфактум, в рамках строго заданных колониальной теорией границ.

Наконец, четвертое методологическое противоречие сборника состоит в том, что, желая дать возможность описать антиколониальность фольклора в противостоянии «советской модели», он фактически подобную же модель тотального доминирования идеологического дискурса воспринимает как норму, если вместо «социалистического» или «имперского» ставится «национальное». Ни в одной статье не рассказывается и даже не упоминается о фольклоре или собирателях фольклора этнических (национальных) меньшинств или специфических этнических групп внутри «большинства» в советских республиках и социалистических государствах. Эта тема не проблематизирована вовсе, хотя такая активность, разумеется, была – соответствующие коллекции есть в музеях и научных институтах. То есть фольклор для авторов сборника – это только топливо для нациестроительства (о чем буквально в последних двух строках книги объявляет видный американский антрополог Саймон Дж. Броннер (Simon J. Bronner) – автор длинного, предельно политизированного и содержащего как минимум несколько грубых фактических ошибок заключения), а фольклористика – техническая инструкция по превращению этого топлива в оружие, которым дальше будут оперировать политики, пропагандисты и рядовые «активисты».

Вместе с тем оружие это обоюдоострое. От того, что этнические меньшинства или субэтнические группы в обществе игнорируются, сами по себе они никуда не пропадут и не растворятся. И это может привести к вооруженным конфликтам и даже войнам, что хорошо демонстрирует, например, судьба государств Южного Кавказа после распада СССР (Митрохин 2021).

Тем не менее мы должны поблагодарить авторов сборника за статьи, значительная часть которых безусловно интересна и полезна. Большая заслуга составителей и авторов сборника состоит также и в том, что они на английском языке дали обзор тем и соответствующей литературы, опубликованной в последние десятилетия на национальных языках в малоизвестных сборниках и издательствах, а потому для интернациональной аудитории труднодоступной. Особо стоит отметить введение к сборнику, написанное Томсом Кенцисом. Этот текст стоило бы использовать в учебных курсах, посвященных этнической проблематике в позднем СССР и на постсоветском пространстве.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Маслийчук, Владимир и Андрей Портнов. 2012. «Советизация исторической науки по-украински». *Неприкосновенный запас* 3:245–276.
- Митрохин, Николай. 2021. «Титульный национализм: советское наследие в строительстве постсоветских национальных государств» С. 415–445 в *Демонтаж коммунизма: тридцать лет спустя*, под ред. Кирилла Рогова. М.: Новое литературное обозрение.
- Annus, Epp, ed. 2018a. *Coloniality, Nationality, Modernity: A Postcolonial View on Baltic Cultures Under Soviet Rule*. London: Routledge.
- Annus, Epp. 2018b. *Soviet Postcolonial Studies: A View from the Western Borderlands*. London: Routledge.