
Вільний діалог про нашу ідентичність та громадянство

Моріс АГЮЛОН, Жан КЮЇЗЕНЬЄ

RÉSUMÉ

Maurice Agulhon, Jean Cuisenier. Libre dialogue sur nos identités et sur la citoyenneté

Un historien et un ethnologue dialoguent librement, chacun selon la démarche propre à sa discipline, sur la formation des identités et sur la citoyenneté. A quelles conditions peut-on être, pleinement et sans réserves, à la fois catholique, protestant, juif ou musulman, d'une part et Français d'autre part? Le cérémonial de la vie privée et celui de la vie publique changent. N'expriment-ils point une nouvelle attention donnée à la personne, dans sa singularité, et non plus seulement à la personne comme sujet de droits?

Comment se mettent en place, sur le territoire français, des cercles d'appartenance de mieux en mieux distingués, ceux de la ville, du «pays», de la région, de la nation, de l'Europe? Comment articuler, dans la conjoncture actuelle de mondialisation, les valeurs que l'Occident libéral et humaniste tend à universaliser, d'une part, et les valeurs culturelles différentes des communautés installées sur le territoire national, d'autre part? Comment comprendre l'instrumentalisation des signes qui marquent les territoires et les lieux, et qui génèrent du mythe?

Mots-clés: Identité. Citoyenneté. Territoire. Emblème. Nation.

SUMMARY

Moris Agyulon, Jean Cuisenier. Contemplations about our identity and citizenship

A historian and an ethnologist dialog freely with each other, each speaking according to a process proper to his own discipline, on the formation of identities and citizenship. Under which conditions can one be both a Catholic, Protestant, Jew or Mohammedan and a Frenchman? The ceremonials of private and public life are changing. Do they not reveal the new attention paid to the individual in his singularity rather than to the person subject of rights? How do the more and more specific spheres of belonging to town, «land», region, nation, Europe, develop on the French territory? Under the present circumstances of globalization, how can one articulate the values that the liberal and humanist West tries to universalize with the different cultural values of communities settled on the national territory? How to understand instrumentalization of signs which marks territories and places and generates myth?

Key words: Identity. Citizenship. Territory. Emblem. Nation.

Моріс АГЮЛОН¹. Проблема національної ідентичності може виникнути раптово як така у зв'язку з конкретними вимогами релігійних громад (чи окремих віруючих). Наприклад, ізраїльський студент відмовляється захищати диплом в одну з субот (це є повсякденним явищем), бо щосуботи він вшановує Шаббат — день, коли його релігія вимагає відмови від усякої діяльності.

Очевидно ця вимога є неприйнятною, бо вона не базується на принципі, що піддається узагальненню: насправді зовсім неможливо уявити суспільство, яке б визнавало стільки вихідних щотижня, скільки воно має релігійних конфесій. Тоді необхідно було б визнати право на відпочинок у Франції щонеділі, щосуботи чи щоп'ятниці, не враховуючи вже четверга..., бо незабаром обов'язково мала б з'явитися «релігія» прихильників Сонця, яка б вимагала святкування Дня Юпітера. Так можна дійти до абсурду! Керівники опинилися б у складній ситуації, коли б дозволили своїм працівникам і клієнтам відпочивати впродовж трьох — чотирьох днів. У зв'язку з цим зрозуміло, що закріплення за неділею статусу законного² щотижневого дня відпочинку у Франції дає перевагу нашим громадянам християнського віросповідання — як реальну, так і символічну. Якби ж ми хотіли, безумовно, від імені егалітаризму чи непримиримого руху за світський характер, ставитися

однаково до християн, мусульман, іудеїв, буддистів та ін. (та атеїстів, про яких завжди забувають), потрібно б було знов вигадати вже існуючий «республіканський календар», ретельно продуманий, на зразок того, яким користувались наші пращури з II до XIV ст. Але мало ймовірно, що ми повернемося до нього, бо вищезгаданий календар пов'язаний зі спогадами про драматичні конфліктні події. Влада знайшла правильне вирішення цієї проблеми, зберігши *status quo*. Відповідно регламентується недільний відпочинок: 1) неділя набуває законного державного статусу, а не конфесійного; 2) це дозволяє працювати тим християнам, чия професійна діяльність цього вимагає. Так, машиніст, який має вести потяг у «сьомий день» тижня, можливо, є правовірним католиком і краще б пішов до церкви зі своїми рідними, аніж сидів за кермом свого локомотива. Він так само залежний від суспільства, як ізраїльський студент, який у суботу має навчатися в Сорбонні. Сучасне багатоконфесійне суспільство може існувати лише за умов, коли прихильники усіх релігій і філософій додаватимуть до своєї віри певну долю терпимості, основою якої є підкорення громадському порядку, що досить часто є порядком більшості чи порядком, обумовленим історичною традицією. Якщо б віруючі різних конфесій дотримувались усіх релігійних правил, то чи могло б тоді в сучас-

ному світі існувати толерантне суспільство, що характеризується співіснуванням різних культур.

Я не стану, однак, заглиблюватись у цю проблему, розв'язання якої вимагає нормативного підходу і, безперечно, політичного. Але я вже не раз наводив приклади, що пояснюють теоретичний бік цієї проблеми: як характеризується самотність нації? Франція — це давня християнська держава чи світська республіка? Чи може вона бути і тим, і другим одночасно (як у прикладі з неділею, статус якої визначений одночасно в Євангелії і законі 1906 року)?

Жан КЮІЗЕНЬЄ. Тільки етнолог може ширше подивитися на національну самотність французів, порівнюючи характер її розвитку з сучасними процесами відокремлення та об'єднання європейських країн на Балканському півострові. Зміни в цій частині Європи набули такого масштабу, що не можна не замислитися над питанням: чому французький варіант республіканської моделі співіснування народів з різним віросповіданням функціонує порівняно добре?

Чи не тому, що як національна держава Франція існує так давно, що навіть дебати, пов'язані з певною участю у її створенні церкви, монархії і Французької республіки, стали суто академічними (як це показали дискусії навколо святкування хрещення Кловіса)? Аби в цьому переконатися, досить порівняти ці дебати з низкою конфліктів, військових операцій і жорстокою різаниною, що відбувалися нещодавно і досі ще погрожують Боснії-Герцеговині. Там ще недавній союзній республіці не вистачало поняття національної держави, щоб навести порядок. Відсутність відмінності між релігією і національністю створила таку плутанину, що ті боснійці, які розмовляють сербською мовою і є історичними сербами, вважалися мусульманами, бо вони вважали себе (і сприймалися іншими) як представники мусульманського віросповідання: саме показник релігійної належності для цієї частини населення Боснії є важливішим за інші ознаки, що визначають їхню ідентичність. Щодо інших громадян республіки Боснія і Герцеговина, то деякі з них визнають себе «сербами», інші — «хорватами». Однак, як відомо, розмовляють вони однією, сербсько-хорватською мовою, але пишуть по-різному: одні — кирилицею, інші — латиницею залежно від напрямку християнства, до якого вони себе відносять — православ'я або католицизму. Але обидва ці напрями пов'язані з різними політичними історіями. Чи не проходить саме тут історичний кордон між Візантійською державою і державами Римської імперії? Замість того, щоб кожному народові сформулювати свою націю, ці серби та хорвати, що проживають на території Боснії, усвідомлюють себе в сусідній нації, яка з давніх часів має політичну державу, і прагнуть до неї приєднатися. Хіба це не трагедія, що республіка без національного підґрунтя не в змозі врегулювати конфлікти між прихильниками різних віросповідань?

Однак нещодавній приклад Македонії, здається, доводить зовсім інше. Ось держава, населення якої складається з сербів, албанців, циган, румун, турків і «македонців», котрі відстоюють своє право на власну національну ідентичність. Кожен з цих народів розмовляє своєю мовою, і є багато таких, що спілкуються іншими мовами. У кожного

народу є своя основна релігія, але вона не виключає співіснування з іншими релігіями: не всі албанці є мусульманами і не всі македонці — православними християнами. Така республіка не має національного підґрунтя. Однак кількість конфліктів, що виникають в країні між різними групами населення, є незначною, і вирішуються вони мирним шляхом, на відміну від того, що відбувається в Косово. Чи зможе республіка, яка не має давніх національних традицій, владно врегулювати конфлікти, що виникають на релігійній основі, і «врівноважувати» різні етнічні групи? Відтак чи зможе це добровільне або вимушене «врівноваження» нав'язати різним владам необхідний прагматизм? Аби тільки воно не викликало певної байдужості з боку народів, більш занепокоєних різними змінами у суспільстві після падіння комуністичного режиму, ніж намаганням утвердити свою віру з боку народів, які завжди дотримуються своїх традиційних релігійних обрядів.

Після цього відступу я можу повернутися до ситуації у Франції, до того, в який спосіб уряд контролює проблему співіснування народів з різними культурними традиціями. Мені здається, що у порівнянні з вищезгаданими країнами Франція має таке глибоке національне підґрунтя, що розбіжності в культурних традиціях населення, різного за походженням, сприймаються ним набагато легше, ніж розбіжності у релігійних обрядах, у ставленні до людських цінностей, у нормах поведінки, пов'язаних з науково-технічною революцією та впливом глобалізаційних процесів на культуру. Ті ж католики мають кращі взаємини із представниками іудейських громад, ніж чимало дідусів і бабусь із своїми онуками, настільки відрізняються моделі виховання різних поколінь! Невже для католика краще бути поряд з протестантом, ніж, наприклад, курцеві з тим, хто не палить?

М. А. Це останнє зауваження мало б засвідчити, що відмінність норм, чим займається сучасна етнологія, врешті-решт важливіші за давні релігійні відмінності. Чому б і ні? Але зараз я повертаюся до релігійної належності. Чи можна одночасно належати до двох різних спільнот? Я б відповів, що так, але за умови розподілення в часі цих двох релігійних належностей і їхнього точного визначення. У Парижі католики мають таку надзвичайну можливість (для нас, справді, цінну), бо ми можемо назвати її як приклад того, що головний архієпископ Парижа — це чоловік, який народився іудеєм і водночас абсолютно не відмовляється від своїх переконань. Це чоловік, який так само відкрито говорить про себе: іудей до 14 років, потім католик, котрий, здається, визнає, що перша релігійна належність, яку він залишив, ніби присутня в ньому у різних проявах дружби, солідарності, в мисленні, можливо, і в «культурі» — так наважимося сказати, аби швидше перейти до справи.

Я сам вихований у протестантській релігії до 18 років а відтоді остаточно став невіруючим і це дуже добре розумію. Ще кілька років тому мене дратувало, коли хтось намагався відшукати в мені, чи то з якимись хитрими намірами чи без них, якісь залишки протестантизму. «Ні, — протестував я (саме зараз доречно це сказати), — я не

кальвініст, тому що я атеїст!» Але моє обурення було невимученим і наївним, воно забувало своє коріння... Я дозволяю сьогодні називати себе протестантом («культурним протестантом»), як і кардинал, що дозволяє без вагань називати себе іудеєм і вважати вільно мислячою людиною, вважає себе католиком. Я сподіваюся, це не був випадок проти шанобливості, на яку заслуговує кардинал Люстіжер, це був лише відступ, пов'язаний з особистим життям, аби спробувати зрозуміти Францію за припустимою аналогією, принаймні у виховному плані. Врешті-решт, про Францію можна сказати також, що вона виникла і формувалася у релігії (в даному випадку, католицькій), потім змінила віру (Французька революція, 1830, 1906³) і стверджує себе у зрілому віці як світська держава (нерелігійна), якою вона і є, але залишаючи плями, стерти які неможливо, бо вони створені тривалою історією від початку її формування (наприклад, відпочинок у неділю і багато інших прикладів).

Ці розмірковування не віддаляють нас від етнології. Вони наводять на думку, що ваша наука може віднайти у наших характерах і нашій теперішній поведінці так само давні наслідки нашого тривалого колективного становлення, як і нещодавні приклади наших сучасних інституцій.

Ж. К. Отже, Ви спробували відповісти на запитання, як можна належати до двох різних спільнот.

Ось уже вдруге мені доведеться наводити приклад, щоб краще зрозуміти належність до французького суспільства, приклад, що доводить зовсім протилежне, досить далекий, щоб здивувати, і відносно нещодавній, аби хоча б частково залишатися доступним для розуміння. Як можна бути у Болгарії одночасно болгариним і турком? Ми пригадаємо, що за часів комуністичного режиму Живкова політична влада примушувала болгарських громадян турецького походження змінювати свої прізвища на зразок болгарських. Це викликало масову еміграцію частини населення до Туреччини. Таке силове нав'язування зміни прізвищ ставило під загрозу існування ідентичності цілих груп населення. Що ж стосується тієї групи болгарських громадян турецького походження, які вирішили залишитися (таких було набагато більше, ніж тих, хто емігрував), то їм довелося вдаватися до різних хитрощів, щоб залишати дві належності: одну — родинну, яку вони зберегли для продовження свого роду (генеалогічного дерева), і другу — громадянську, що використовувалася у громадянському житті. Так, наприклад, Халіл Осман Сулейман — для родичів, Халіл Сулейманов — для листоноші та поліцейського, а в комісаріаті поліції він отримав прізвище, взяте навмання зі списку болгарських прізвищ, і став Альошею Жанчевим. Його сестрі Дюрі Аріфові Сулеймановій змінили прізвище на Даріку Субеву. Але вже після падіння комуністичного режиму у листопаді 1989 року болгарські громадяни турецького походження мали можливість повернути свої колишні прізвища. Однак для цього потрібно було йти до суду і купувати право на те, щоб їм вписали у паспорт їхнє «справжнє» прізвище. Велика кількість громадян відмовилася від цього й обмежувалася лише пошуками своїх коренів. І ними були для всіх тих громадян турецькі, отже, мусульманські. Настільки неймовірним для більшості болгар

був той факт, що турок, представник турецького населення, яке осіло на цій території після завоювання Османською імперією, який говорить болгарською мовою, може мати якусь іншу за іслам релігію. Так само майже незрозумілим є і для болгарського громадянина слов'янського походження, який говорить болгарською мовою і має православне віросповідання, той факт, що турки, які зараз мешкають на території Болгарії, можуть походити від циган, що прийшли з Анатолії (деякі з них ними і є), бо мова і релігія останніх, на думку цього болгарина, важливіша за їхнє громадянство Республіки Болгарії⁴. І також важко погодитися багатьом болгарам з тим, що помаки можуть бути громадянами їхньої республіки, бо вони мусульмани: їхнє віросповідання, як здається багатьом, важливіше за їхню мовну компетентність⁵.

А якою є ситуація зараз у нашій країні? Якщо у Франції зручно себе почуває протестант і атеїст або іудей і католик, як ви засвідчили, що є протилежним ситуації, яку я тільки-но описав, так це тому, що ми маємо історичні способи для розрізнення релігійної належності і віросповідання. Релігійна належність отримується нами при народженні, за сімейною традицією; всі знають нас і визнають нас завдяки цьому. Віросповідання (віра) обирається за нашою власною волею і нашим власним зобов'язанням, незалежно від нашої релігійної належності, а іноді і всупереч їй. Минули століття у Франції після релігійних війн, під час яких розбіжності між релігійною належністю і віросповіданням прищеплювалися у соціальному плані доти, доки це не стало одним із принципів Французької Республіки. Менш ніж століття віддаляє нас від тих часів, коли у Східній Європі в період Османської імперії була лише одна «нація» і декілька релігій, де статус особи залежав від належності до однієї «нації». Чи не проводимо ми сьогодні у Франції експеримент, за яким також нелегко в соціальному плані бути громадянином Франції і представником мусульманського віросповідання, бо так само важко для більшості громадян Франції відрізнити француза магрибського походження від людини мусульманського віросповідання у той час, коли терористи уподібнюють французів хрестоносцям? Здавалося б, це розрізнення все мало спростити для більшої частини наших співвітчизників, бо на нашій території мешкає багато громадян Франції та іноземців африканського походження і християнського віросповідання, які співіснують з іншими громадянами Франції й іноземцями африканського походження, що мають мусульманське віросповідання. Але ж ні. Для багатьох поки що релігійна належність — у розумінні «іншість» — переважає над віросповіданням.

М. А. Отже, буде доречним (доречним саме зараз) звернутися з дружніми намірами до тих меншин, котрі нещодавно з'явилися, як ми звертали до вже існуючих меншин.

Дозвольте зараз запропонувати для обговорення більш близьку для нас, отже, менше політично заангажовану тему.

Чи буде типовою сферою етнологічного дослідження вивчення церемоній святкування днів народжень, на яких завжди можна почути одну й ту саму пісню («*Joyeux anni-*

versaire — nos vœux les plus sincères...», тобто «З днем народження тебе — прийми наші найщиріші побажання...»), яка нещодавно була перекладена з популярної англійської пісні «*Happy birthday to you*» і яку ще іноді можуть проспівати англійською?

Звідки ж така банальність? Припустімо, це тому, що Франція (в історичному і «культурному» планах) є давньою католицькою державою, в той час коли святкування днів народжень... не відповідає католицьким традиціям. Насправді ж, для традиційного католика (тобто, принципового) поздоровляти людину означає «бажати їй власного свята», тобто іменин, свята святого, ім'я якого вона носить (яке було їй надано під час хрещення) і який є її духовним покровителем. І цього цілком достатньо. Це є духовним святом (тобто, релігійним). Святкування ж дня народження у непередбачений, будь-який день тижня, коли людина з'явилася на світ, має більш світський, не пов'язаний із релігією характер. Не дивно, що протестанти, котрі не шанують святих покровителів, розцінювали дні народження як якусь підміну. Але повторимо ще раз, що таке святкування дня народження не відповідало католицьким традиціям, і в минулі часи католики (які вважали протестантів напіввіруючими) не надто цьому дивувалися. Католики ж поздоровляють своїх знайомих саме в день «їхнього свята» (їхнього престольного свята). Якщо дане припущення, що базується на теологічній основі, відповідає дійсності, то це може допомогти нам зрозуміти, чому стародавній французький фольклор не залишив пісні, яку б ми могли співати на день народження, і сьгоднішні звичаї святкування дня народження ймовірно запозичили цю пісню з фольклору протестантів.

І знов історія. Історія, яка може допомогти етнологові зрозуміти, чому в нашого давнього народу зі спадковим католицьким віросповіданням традиції святкування дня народження поширюються і можуть стати нині загальними для всіх. Я бачу три причини цього явища: 1) сьгодні католики не такі принципові, як раніше щодо своїх специфічних особливостей і не так активно заперечують протестантську релігію; 2) має місце суттєвий глобальний вплив англо-саксонських звичаїв (звідки, власне, походить практика святкування дня народження), за якими день народження відіграє важливу роль; 3) врешті-решт, сучасний гедонізм намагається охопити всі можливі святкування, аби скористатися будь-якою нагодою, щоб обмінятися подарунками чи відкрити пляшку шампанського. Екуменізм, американізм, споживання — це три напрями, занесені в нещодавню історію, що мають своє походження, свою історію і також впливають на нашу буденність (сфера діяльності етнологів), про що вже йшлося вище.

Ж. К. Як і Ви, я відчутно реаую на зміну традицій, що проявляється у святкуваннях дня народження. І так само констатую бідність їхньої символіки, зокрема, хорового супроводу. Стало нормою і те, що переважна більшість родин обмежується лише привітанням: «*Joyeux anniversaire!*» (тобто «З днем народження тебе»). Цей факт, звичайно, виправдовує себе, якщо його вивчати у тривалому розвитку і відносити до культу святих покровителів, який практично зник у наш час. Я залюбки продовжу Вашу думку

стосовно аналізу причин, з яких стародавній французький фольклор не залишив своїх власних зразків для цих святкувань. Але перед нами справжній ритуал, і чи потрібно аналізувати ці святкування, посилаючись на встановлений ритуал як на ритуал відзначення свого святого покровителя? Може це лише родинний церемоніал, що розмежовує буденне і святкове, спрямований на те, щоб відкрито проявити увагу до людини, яку вважають неповторною, без будь-якого релігійного підтексту у діях, намірах і висловлених побажаннях?

Зі свого боку, я спробую розрізнити церемоніал, приклад якого наведений вище, що полягає лише у наданні певної форми й урочистості діям і промовам, які використовуються у повсякденному житті, і як протилежний приклад — ритуал культу святих, котрий полягає у збагаченні символіки, що використовується у церемоніалі, свідомо приписуючи дії і слова потойбічному світу. Отже, ми маємо вагомні підстави для того, щоб розглянути на практиці цю різницю. Це відноситься до проведення церемоній дня народження: варто чи ні вдаватися до фундаментальної дисципліни — літургії, яка встановлює програму святкування, точно висловлює дозволене тлумачення і встановлює символіку? Ця дисципліна спирається на іншу фундаментальну дисципліну — теологію, що чітко виражає думку, яка простежується у цій програмі і має право на існування. Цілком очевидно, що у проведенні сімейних днів народження немає нічого ритуального у певному розумінні. Програма святкування досить проста, символіки в ній менше, і думку, яку ми прагнемо висловити, сформульовано лише у вигляді побажань, більш або менш умовно викладених.

Я чудово розумію, що у такій країні, як Франція, є дуже багато світських (нерелігійних) свят, організація яких не поступається релігійним святам у чіткому дотриманні програми і символічному задумі. Це можуть бути і дипломатичні зустрічі, і профспілкові мітинги, і важливі футбольні матчі. Організатори мають досвід складання таких програм, досвід, подібний досвіду тих, хто займається проведенням церемоній і літургій, який використовується під час підготовки до святкувань великих релігійних свят. І ті, й інші особи можуть бути службовцями, науковцями, експертами, які розмірковують про свій досвід, і результати яких більш-менш систематизовані. Отже, справедливо вважати, що церемонія святкування річниці Французької революції має ритуальний характер, у міру того, як свідомо символіка стає частиною програми, а філософія чітко відтворює внутрішні роздуми. Домовимось, що в даному випадку це не сімейні церемонії святкувань днів народжень. Насправді, церемоніал таких святкувань значно відрізняється від церемоніалу святкувань на честь святих покровителів, який має певний ритуальний характер. Він встановлюється літургією, тлумачиться досвідченими спеціалістами і стверджується теологією.

Якщо ми відмовляємося тлумачити дні народження на підставі культу святих покровителів, потрібно звернутися до висунутих Вами пропозицій про глобальний вплив англо-саксонських традицій у поєднанні із сучасним гедонізмом. До цього я додам ще два фактори, які впливають із певних соціологічних досліджень. Перший полягає у зміні

цінностей, яка проявляється в тому, що Ви характеризуєте як сучасний гедонізм. Разом із Різдом та новорічними святами дні народження дійсно стали випадками, коли ми обов'язково робимо подарунки. Другий фактор, що набуває поширення, передбачає розгляд людини як особистості з її ідентичністю, неповторністю, а не як суб'єкта права, тобто увага повертається до того, що мене суттєво відрізняє від інших, а саме: моє походження і моя соціальна належність при появі на світ, які мені також подарувала доля, і моє залишення світу через смерть, яка перериває моє існування в ньому.

М. А. Звичайно, я приймаю ту відмінність, яку Ви пропонуєте, між ритуалом і церемоніалом. Цілком природно, що Ваш етнологічний аналіз є кращим і має більш чітку концепцію, ніж мій... Але ми обоє погоджуємося, що історичний розвиток також відіграв тут неабияку роль. Я наведу ще один приклад.

Франція — католицька держава, потім — республіканська. Після революцій 1789, 1830 і 1848 років Третя республіка доклала значних і тривалих зусиль, аби укорінити в народі нові принципи й нові інституції, впровадження яких викликало як очікувані політичні й соціальні наслідки, так і наслідки, що цікавлять етнологію. Прикладом останніх може бути такий: життя селян відбувається у конкретних межах, інакше кажучи, навколо певних місцевих об'єктів. Адже деяким з них тисячі років (парафіяльна церква), іншим — по сто або сто п'ятдесят (мерія-школа), ще іншим — лише по 75 років (пам'ятник загиблим); вже не враховуючи тих об'єктів, які впродовж менш ніж одного століття з'явилися і зникли, як ті чудові джерела з критим майданчиком для прання білизни, що їх представники влади, захоплені прогресом, пропонували своїм підлеглим у ХІХ і на початку ХХ ст. і які зникли у наш час через появу «водопроводу» і пральної машини.

Таким чином, повсякденне життя людей зумовлене не лише «культурою», а й «природою» (що є просто банальністю). Воно формується під впливом різних культурних факторів. Найбільш суттєве розходження цих факторів може бути представлене розходженням минулого і нещодавнього, релігійного і світського чи розходженням католицького і національного (французького) або ж ще традиційного і політичного (республіканського). Принаймні існує етнологія Франції, яка не може звизитися до сукупності етнологій провінцій (чи регіонів), що межують між собою, навіть якщо, за теоретичними положеннями, розходження між регіонами може час від часу проявлятися у різних формах, як визнають і сприймають це в загальних принципах громадські інститути. 14 липня святкується зовсім по-різному у районах «червоного вина» і районах «білого вина» і т. ін. Стосовно цього я не скажу нічого більше, оскільки ми з колегами (серед моїх колег були історики, яких цікавить етнологія, й етнологи, що уважно ставляться до історії) провели семінар «Республіканські ознаки в народній культурі» (матеріали якого були опубліковані)⁶. Ми не збиралися організувати всесвітній семінар на тему релігійних ознак у народній культурі (християнських чи язичницьких), бо їх дуже багато і вони очевидні. Насправді релігія невіддільна, на наш погляд, від таких по-

нять, як традиція, вірування чи свято. Але варто наголосити на стереотипі, виникнення якого не пов'язане з релігією і який, хоч і складається з нещодавніх і вигаданих фактів, не став через те менш реальним з моменту його появи. Чи є Франція об'єктом дослідження етнології? Безперечно, так. Але неможливо уявити собі сучасну Францію без триколірного прапора, який існує лише два століття. Проте його доля (я маю на увазі долю триколірного прапора) еволюціонує і змінює дані для етnologa. Людина, котра спостерігає, як прикрашають прапорами вулиці, через деякий час констатує, що триколірний прапор у сільській місцевості звичайно вивішується між двома іншими прапорами — прапором Європи і прапором провінції — регіону, чого ми не уявляли собі навіть півстоліття тому.

Ж. К. Як і Ви, я так само вражений тим, як швидко виникають на території Франції різні за приналежністю групи: регіон, до якого «прив'язані» за родинними, історичними і культурними традиціями, нація співгромадян, Європа зі спільною культурою та спільним ринком. Нещодавно внаслідок демографічної ситуації, що склалася, і під тиском влади до цих груп додали «території» (що є найменшою одиницею), які, напевно, мають зайняти місце комун, кантонів і округів, успадкованих від колишнього територіально-адміністративного поділу. Етнологи постійно зазначають, що, утворившись, ці об'єднання створили не лише емблеми для того, щоб голосно й чітко заявити про свою самобутність, а й геральдику, аби заявити про неї на місці, де розгортаються певні події. А які ж чудові геральдичні зображення у спортивних командах, футболістів, тенісистів та гравців у регбі! Ось так на «героїчному» футбольному полі цілі міста і навіть ціла нація присутні на справжній виставі, де частиною дійства є жести, кольори, музика та слова. Там кольори спортивної форми гравців гармоніюють із прапорами та стягами, із шарфами та футболками. Традиційний вихід гравців перед матчем супроводжується обіймами і криком вболівальників. І коли у матчі зустрічаються національні команди, то співають по черзі (за встановленим порядком) гімни то однієї, то іншої команди.

Я запитую себе: може, варто Європейському Союзу для того, щоб консолідувати свідомість населення, створити свої власні спортивні команди на своєму територіальному рівні, які б змагалися із командами від схожих політичних утворень, подібними до команд Сполучених Штатів Америки чи Росії? Мабуть, у плані символіки цей захід мав би більш вагоме значення, ніж перехід до єдиної грошової одиниці. Але чи немає тут протиріччя і невже символічне позначення наших власних територій в ім'я нашої національної самобутності залишається на рівні «держава — нація»? Невже все ще форма митних доглядачів і військових службовців, листонош і контролерів у поїздах розглядається як атрибут національності, на відміну від одягу банківських службовців чи урядових осіб? Може, варто було б докладно дізнатися про те, одяг яких професій встановлюється державою, щоб виявити за допомогою цієї ознаки, якими є атрибути і, таким чином, функції верховної влади, до яких у культурному плані прив'язані народи?

М. А. Безсумнівно, це доречне зауваження. Але продовжимо розглядати всі можливі сфери людського життя.

Спостереження за буденним життям, його етнологічний аналіз та історичний аналіз його розвитку, який сьогодні більше не оминає увагою ані особистого життя, ані фольклору, мають зовсім інші спільні цілі, що як наводять на роздуми, так і викликають інтерес. Наприклад, бої биків в Окситанії⁷. Їхнє проведення за зразком іспанської кориди почалося відносно недавно (середина XIX ст.), тоді як провансальські або ландські бої биків з'явилися значно раніше. Кориду було запозичено, свідомо «скопійовано» в Іспанії, де з самого початку вона відбувалася у вигляді організованого дійства. А традиційні бої биків, що виникли на землях з екстенсивним розведенням худоби і непридатних до землеробства, як, наприклад, Камарг, були лише спонтанним дійством, не мали ustalених традицій, не були кривавими. Та, очевидно, вони підготували підґрунтя для вистав, на яких бик був обов'язковим персонажем. Таким чином, іспанська корида все більше поширювалася на землях, де переважали традиційні місцеві бої биків, і зберегла (й зараз продовжує зберігати) тенденцію до поширення. І, незважаючи на труднощі та перешкоди, дослідження цього явища чітко дозволяє нам побачити, яким чином цей історичний і водночас етнологічний процес торкається більш широкого кола проблем.

Корида за іспанським зразком передбачає забиття бика і є, безперечно, жорстокою по відношенню до тварин, зокрема до биків та коней пікадорів, яких бик у відчайдушній обороні пронизує ударом своїх рогів. Кориди з'явилася в той час, коли у Франції було прийнято закон (закон Грамона, 1850 рік), за яким вважалося злочином жорстоке публічне поводження з домашніми тваринами⁸. Отже, кориди була абсолютно поза законом. Проте вона допускалася і мала відповідати тогочасним нормам. Вона існувала за часів Другої імперії на знак поваги до імператриці, потім за часів Третьої республіки — на знак поваги до... політиків з Франції, захисників «регіональних традицій», що їх, як вважалося, полюблив «народ». Аж до 1951 року населення жило в невизначеності, плутанині, інколи виникали поодинокі судові справи з цього питання. Саме цього року було знайдено вдалий компроміс, за яким кориди опинилася поза законом, за винятком тих міст, де існувала «місцева непорушна традиція». «Фольклорна» проблема? Незначна або, принаймні, другорядна? Врешті-решт, це лише життя тварин. Але хіба ми ніколи не помічали, що наше поводження з тваринами пов'язане з нашим ставленням до людей (чоловіків і жінок...) і потребує втручання закону? Чи потрібно, наприклад, суворо карати за вчинення статевих каліцтв маленьким дівчаткам, до яких вдаються деякі африканські племена (інколи навіть у Франції!), вважаючи це посяганням на людську особистість? Або ж допускати це (чи несуворо карати), мотивуючи, що це є риса етнічної культури і треба з повагою ставитися до культурного розмаїття? Для свідомого громадянина є негативом, коли він помічає, що не всі речі, що вважалися досі добрими, сумісні між собою! Потрібно захищати людську особистість, потрібно захищати культури, але чи потрібно захищати культури, які не захищають людську особистість? Всесвітня моральність або моральність емпірично-

го культуралізму? Потрібно вибирати! Зрозуміло, що можна швидко перейти від уже застарілої суперечки про кориду до найбільш драматичного вибору сьогодення: чи повинен ліберальний Захід стежити за поширенням свого гуманізму на планеті або ж слід погодитись з релятивізацією (обмеженням своєї ролі), культуралізмом (щоб не казати фольклоризацією) своєї етики?

Ж. К. Продовжуючи тему, відповім категорично: ні. Якщо аргументація спрямована проти культурологічного релятивізму, мені здається, що історик, як і етнолог, не перестане стверджувати цього, керуючись своїм науковим досвідом. Наведений Вами приклад переконливо показує, скільки важливих змін відбулося у французькому законодавстві щодо визнаної поза законом кориди. Внаслідок цього, у відповідності з традиційними особливостями регіонів, було прийнято різноманітні додатки до закону. Але приклад свідчить і про те, що навіть принцип оцінки мав всесвітнє значення, оскільки згадана вище корида не змогла б зберегтися без внесення поправок до законодавства під приводом вдуманої регіональної традиції ціною продуманої маніпуляції законом.

Саме через стародавні культурні традиції серби та хорвати влаштували взаємну різанину та робили кожен на свій лад етнічні чистки мусульман у Боснії. Родово-визначальні цінності у вигляді гуманізму вже не здаються абстрактними й порожніми відтоді, як збройні конфлікти світового масштабу примушують громадських діячів самовизначитися відповідно до своєї ідентичності та суспільно-політичної позиції. Події на кшталт війни у Боснії або Чечні нагадують європейській свідомості, приспаний півстолітнім миром у своєму регіоні, що національні традиції не можуть бути прикриттям можливих махінацій з боку керівників держав, спокушених владою. Перебіг цих подій показує, що заклик до всесвітніх цінностей, невід'ємною частиною яких є самовизначення народів, призводить до змінення світу, як це було в Боснії або Чечні, Белграді або Софії, спростовуючи таким чином аргументацію прибічників культурологічного релятивізму.

Але ось інший приклад, який я вибрав із менш трагічного списку і який може приховувати певні несподіванки. Я б хотів поговорити про конфлікт цінностей, що його розпалює політична та економічна верхівка Франції та інших європейських країн, коли вони вибирають між ринком та здоров'ям. З часом все ясніше здається, що політики зробили вибір на високому рівні, віддавши перевагу інтересам ринку, а не охороні здоров'я, відтоді як дозволили продавати отруєне борошно для вигодовування худоби, призначеної для харчування людей. Реакція науковців та зацікавленої громадськості є повчальною. Навіть якби існував мінімальний ризик зараження людини, необхідно було б віддати перевагу здоров'ю людини, а не ринку, як це зробили у Великій Британії, Франції чи Німеччині (національні традиції мають переважати над силами ринку чи державним регулюванням). Достатньо надати трохи прозорості у висвітленні термінології, щоб культурологічний релятивізм перестав виправдовувати національні традиції, яким би не був їхній зміст чи результат.

М. А. Я повністю погоджуюся з Вами стосовно цих болючих проблем. Зупинімося, на щастя, на більш банальних.

Символіка місцевості дає нам інший приклад багатогранної проблеми, що за своєю духовною суттю відноситься до історії, а за конкретними написами — до етнології. Проілюструємо слова вдалим прикладом. Що таке Париж⁹? Історик розглядає різні точки зору, які то сумісні між собою, то суперечать одна одній, стосовно «духу» і ролі столиці. Місто революцій («Париж, який є Парижем, лише підбурюючи вуличний натовп») — те, що принаймні може зумовлювати як хороше, так і погане ставлення. Християнське місто Святої Женеви, Собору Паризької Богоматері і базиліки Сакре Кер. Блискуче, духовне, артистичне, неупереджене — саме це викликає позитивне ставлення («місто-світло») чи протилежне (новий Вавилон, місце і спокуси, і загибелі). Париж, столиця гіперцентралізованої Франції, зневажливо ставиться до провінції, звідки бере робочу силу і де придушує нові ініціативи. Але все це не так, все це умовно, всі ці розмірковування мають своє пояснення в історії і відіграють ... певну роль у політичному житті, а значить, і в історії, яка створюється. Все це — в межах понять. Але що з приводу зображення? Об'єктивну відповідь на це може дати звичайне опитування, що вивчає найбільш «процвітаючу» галузь торгівлі — сувеніри, які туристи привозять із Парижа. Отже, слід визнати, що Париж — це Ейфелева вежа! Найчастіше саме вона, її зображення присутні на всіляких сувенірах і користуються великим попитом. І саме її, а не дрібнички, ілюстрації чи листівки із зображенням історичних пам'яток, розташованих як на лівому (крім Пантеону і Бастилії), так і правому березі (Тріумфальна арка, Сакре Кер, Собор Паризької Богоматері), можна завжди побачити на першому плані у магазинах. Чому ж вона користується таким попитом? Напевно, саме через цю нейтральність (Ейфелева вежа не є ані католицькою, ані військовою, ані революційною; отже, вона ані компрометує, ані ангажує тощо). Але, можливо, це також і через її неповторність: у світі є небагато споруд такої форми і висоти. Усі собори і всі тріумфальні арки схожі одна на одну. Ейфелева вежа не має аналогів!

Якби можна було порівняти урочистість розпусника і надмірну велич надмірної малості, то можна сказати, що площа Ейфелевої вежі в Парижі може порівнюватися лише із площею Манекен Піс у сусідній країні. У сувенірних лавках Брюсселя частіше можна побачити *Хлопчика, що лісає*, ніж у паризьких магазинах — Ейфелеву вежу. Насправді, це майже монополія, яка пояснюється лише виключною неповторністю цього громадського місця.

Зрозуміло, жоден з нас ніколи б і не подумав, що Манекен Піс може бути символом Брюсселя! І якби на якомусь офіційному обговоренні обирали символ, то, безсумнівно, було б багато суперечок між прибічниками Святої Гудули і прихильниками Конституційної колони або ж між «друзями» Півня і Лева. Цей дивний маленький пам'ятник, який ніде більше не можна побачити, краще закріплюється у пам'яті народу. Інакше кажучи, він є неповторним. У даному випадку етнологам легше пояснити й виявити цю дивну спонукальну особливість нашого громадського менталітету, тоді як історики розчаровані цим фактом.

Отже, самотність. Але ми також казали і про менталітет, отже, деполітизація чи, краще сказати, деісторизація (жахливий неологізм?). Звичайний турист побачить просто Париж, а не Париж часів Слави чи Париж часів Революції. Значить, у першу чергу він побачить Ейфелеву вежу.

Я вже згадував про цю тенденцію символу, який створюється за домовленістю, становлячи¹⁰ надзвичайно яскравий приклад з аргументами, які наводив колишній мер Марселя, представник соціалістичної партії, пояснюючи необхідність реконструкції статуї Богоматері у марсельському соборі. Він зазначав, що насправді *Богоматір* сьогодні відома як символ Марселя (тобто вона більше не сприймається як символ давнього набожного Провансу) — інший приклад заміни культурних католицьких рис на культурні національні.

Але ми повсюди можемо знайти теми для розгляду міст, їхньої символіки та самотності. Наприклад, може, колись Екс-ан-Прованс був містом «*Руа Рене*»? А чи не прагнула Французька Республіка ще порівняно недавно перетворити його на місто Мірабо? І може сьогодні, в часи розвинутого туризму і простої художньої культури воно є містом Поля Сезанна?

Ж. К. Ви все сказали стосовно символічного заснування міст у часі й історичних умов, які сформували їхній вигляд. І я не зовсім розумію, як етнолог, що працює над вивченням етнології Франції, може якось інакше висвітлювати це питання. Однак існує інший аспект — міфологія, до якої етнологи залюбки звертаються. Є безсумнівним той факт, що ідентичність деяких міст і тим більш таких великих метрополій, як Париж, має міфологічне підґрунтя. Проте було б помилковим вважати, що міф — це сукупність легенд про заснування міста і його історію впродовж століть. Зі свого боку, я хотів би розглянути міф за такою ж схемою, як я розглядав ритуал¹¹. І почну зі звуженого поняття про уявлення і всесвіт, який воно позначає. Ці останні досить чітко відображені в історичному розвитку (що необхідно для нашої бесіди) у творах, які накопичує і розглядає багатовікова дисципліна — міфологія. Як показали дослідження такої галузі етнології, як французька символіка, що створює образ населених пунктів, у більшості випадків вона розвивається досить повільно. Іноді вона використовує образи дуже давнього походження, змінюючи значення впродовж часу настільки, наскільки засоби шифрування й розшифрування змінилися під час їхнього використання.

Це — випадки з назвами населених пунктів (певних об'єктів), на які справедливо звертають увагу лінгвісти, діалектологи й етнологи. Майже немає жодного французького кантону, навіть селища, який би не мав для своїх мешканців загадкової назви (топоніма). Місцеві мешканці, змушені давати власні тлумачення, охоче надають свої власні етимологічні коментарі, які найчастіше є лише новими значеннями слова, складного для зрозуміння. Так, наприклад, у Нормандії за дві морські милі від берега Кальвадоса знаходиться скелястий бар'єр, що відкривається під час відпливу. Кожний місцевий рибалка знає, як і я, з дитинства назви головних скель, наприклад, *ЛЬ, О-де-л'Іль, Платьер, Рокет, В'ей Пук* і т. п. — скільки топо-

німів, значення яких відразу ж стає зрозумілим для всіх! Але є такі, як Парепен, Паралабют, Бакс — топоніми, роз'яснення яких у певній місцевості не наважаться дати жоден з нас. Тим часом елементарне знання історії дозволяє легко пояснити ці назви: Парепен і Паралабют у сьогоднішніх рибалок зберігає у підсвідомості спогади про устричний садок і встановлені місця вилову перлів, надані колись якомусь Пену чи Лабюту. Що ж до Бакса, назва якого також є зовсім незрозумілою для сьогоднішніх «користувачів» моря, то етнографічне дослідження показує таке: потрібно його наблизити до іншого топоніма, назви, що позначає найближчу скелю Бретон (обидві скелі зберігають імена якихось баска і бретонця, котрі колись час від часу бували там). Але ще більш незрозумілими є Карпети чи Маранян.

Надані «користувачами моря» коментарі не містять будь-якої інформації, яка б змогла натякнути нам на правильне тлумачення. Споглядаючи ці населені пункти, ми не можемо відшукати хоча б одного правильного припущення. Етнографія мала б схилитися до цієї думки, коли б історія нормандських походів до Нового Світу не допомогла знайти вражаючі матеріали, що свідчать про відкриття бразильського узбережжя мореплавцями Гонфлера (1540-1555). Серед цих кмітливих моряків були нормандці, які позначали певні відмінні місця на узбережжі для того, щоб, напевно, розрізнити їх під час спілкування між собою. Саме так вони дали назву одному з берегових орієнтирів Маранян, подібно до слова, яким назвали півострів, що відкрили ще до них португальські моряки і про який вони дізналися від місцевих мешканців. Роблячи це, вони майже не сумнівалися в тому, що привезуть до себе, звісно, незрозумілу, назву, однак з певним значенням в іноземній мові: настільки дивними були для їхніх родичів із Франції ці особливості антарктичної, інакше кажучи, американської, Франції¹². Відомо й те, що, повернувшись додому, вони дуже здивували місцеве населення — привезли до Руана

близько п'ятдесяти «дикунів», яких змусили танцювати біля Катерини Медичі, і залишили глибоке враження, коли вивантажували речі з кораблів. Разом з цими речами й людьми, що їх нормандці привезли з Антарктики, було доставлено і матеріал для семантичних досліджень історій, які вони потім розповідали, образи для малювання, аромати і смаки, з якими вони експериментували. Отже, нормандці привезли із собою багато що з іншого світу, настільки незрозумілого, що деякі спеціалісти замислювалися над «міфічною структурою»¹³ перед тим, як написати разом із Руссо літературний міф. Називаючи Маранян темною скелею Кальвадоса, нормандські рибалки зберегли назавжди у своїй підсвідомості подвійну традицію: 1) історичну традицію мореплавців, які для спілкування між собою і позначення місцевості були змушені давати назви прибережним місцевостям; 2) давню традицію першовідкривачів, які за позичували у далеких землях їхні незвичні особливості і намагалися зрозуміти їх, вдаючись до космографії і міфології, як це було з першими днями створення світу.

У цьому позначенні територій за допомогою ономастичних чи пластичних символів, як це ми щойно побачили, немає нічого дивного. Воно діє на підставі масштабного присвоєння (як це здається), коли жорстокі конфлікти поляризують цілі громади на спільній території. Нещодавня війна на Балканах свідчить про це. Коли наражаються на небезпеку життєві інтереси, коли зіштовхуються протилежні погляди, тоді здається, що єдиним засобом врятування життя людей, майна і цінностей кожної громади є відступ, коли соціальна домовленість, що є запорукою єдиного громадянства, розірвана. А досвід трагічних подій свідчить про те, що лише ця домовленість дає можливість народові жити разом на розділеній різними народами території.

Чи, може, нам слід час від часу переглядати ці основні принципи нашої національної самобутності у найпростіших соціальних умовах, аби в певний момент відхилити їх чи, навпаки, застосовувати?

Примітки

¹ Моріс Агюлон, професор у Колеж де Франс, історик. Жан Кюїзенє, керівник науково-дослідницької роботи у Національному центрі наукових досліджень.

² Щотижневий вихідний було запроваджено згідно із соціальним правом (за соціальною вимогою) у 1906 році, тобто саме тоді, коли відбулося відділення церкви від держави. За чверть століття до того Французька республіка скасувала право на щонедільний вихідний, бо він міг мати релігійний характер. 1906 року, коли відділення церкви від держави виключило будь-яке релігійне тлумачення щотижневого вихідного, його можна було, без сумніву, вважати соціальним правом.

³ 1789 рік скасував привілеї духовництва й забезпечив свободу віросповідання (що систематизував у 1801 році Конкор-

дат). 1830 рік ліквідував із конституційної хартії 1814 року формулювання «Католицизм — державна релігія», що з'явилося внаслідок реакції 1814 року. 1906 рік скасував Конкордат і затвердив відділення церкви від держави.

⁴ Jean Cuisenier, *Les noces de Marko, le rite et le mythe en pays bulgare*, Paris, PUF, 1997.

⁵ Jean Cuisenier, «Culture ordinaire et ethnique», *Ethnologie française*, 1995. — 1.— 16-35.

⁶ Тулуза. Грудень 1992 року. Видано у 1995 році CTHS під назвою: *Cultures et folklores républicains*, sous la direction de Maurice Agulhon.

⁷ Врешті-решт, подивіться «La Corrida» Еріка Барате, Paris, PUF, (Que Sais-je?), 1995.

⁸ Maurice Agulhon, «Le sang des bêtes» // *Romantisme*. — 1981. — п. 31.

⁹ Ми торкнулися проблеми символіки Парижа у «Paris, l'Est et l'Ouest d'une capitale» та *Les Lieux de Mémoire* in Maurice Agulhon, France III, 1992.

¹⁰ Maurice Agulhon, *Marianne au Pouvoir*, 1989 (En conclusion).

¹¹ Загалом у мене не таке повне розуміння ритуалу, як у Клода Ріве́ра у його «Rites Profanes», Paris, 1995 і «La Ritualisation du quotidien», *Ethnologie française*, 1996-2.

¹² André Thevet, 1982, *Lessingularités de la France Antarctique autrement appelée Amérique (1557-1558)*, Paris, Le Temps, p. 121.

¹³ *Ethnologie française*, «Textures mythiques», 1, 1993.