

Wydział „Artes Liberales”
Uniwersytet Warszawski

**DEBATY
ARTES LIBERALES
TOM VII
2013**

ПОГРАНИЧЬЯ ЕВРО-АЗИИ

**Научный Редактор
Зоя Морохоева**



Warszawa 2013

DEBATY ARTES LIBERALES
Wydawnictwo ciągle nieperiodyczne
Wydziału „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego

KOMITET REDAKCYJNY I RECENZUJĄCY

Jerzy Axer (Uniwersytet Warszawski), Asalkhan Boronoev (Sankt-Peterburg-
skiy Gosudarstvennyy Universitet) Jan Kieniewicz (Uniwersytet Warszawski),
Andrzej Nowak (Uniwersytet Jagielloński), Krzysztof Rutkowski (Uniwersytet
Warszawski), Piotr Salwa (Uniwersytet Warszawski), Roman Szporluk (prof.
em., Harvard University), Ewa M. Thompson (Rice University), Piotr Wilczek
(Uniwersytet Warszawski)

REDAKCJA I KOREKTA
Vera Soloviova

STRESZCZENIA
Zoja Morochojewa, Vera Soloviova

PRZEKŁAD NA JĘZYK ROSYJSKI
Vera Soloviova

PRZEKŁAD NA JĘZYK ANGIELSKI
Natalya Kotsyba, Nadezhda Zudilina

WERYFIKACJA JĘZYKOWA TEKSTÓW ANGIELSKICH
Elżbieta Olechowska

PROJEKT OKŁADKI
Robert Przybysz

PROJEKT TYPOGRAFICZNY
Grzegorz Murzynowski

SKŁAD I ŁAMANIE W SYSTEMIE XeLaTeX

Tom przygotowany w ramach programu „Academia in Public Discourse. Poland-
Russia: Opening the Window”
(supported by a grant from the OSI Assistance Foundation).
Publikacja dofinansowana ze środków na naukę w latach 2011–2012 jako projekt
badawczy oraz ze środków Fundacji „Instytut Artes Liberales”.

© 2013 Wydział „Artes Liberales”, Uniwersytet Warszawski
Nowy Świat 69, PL 00-046 Warszawa
www.al.uw.edu.pl

ISSN: 2299-8799
ISBN: 978-83-63636-14-2

DRUK
ZAKŁAD GRAFICZNY UNIwersYTETU WARSZAWSKIEGO. ZAM. 838/2013

СОДЕРЖАНИЕ

Вступительная статья

Зоя Морохоева

7

I. Поиски Евро-Азии

Поиск российской идентичности и евразийские идеи

Асалхан Бороноев

31

Балканы и Евразия: Теория Промежуточного Региона

Георгиос Койнас

45

Евро-Азия: дефис как лимитроф цивилизационных
процессов

Ульяна Винокурова

57

Восточнославянские концепции «Нового Иерусалима» как
сакрального пограничья Европы и Азии

Конрад Кучара

73

Буддийская экзистенция: человек и мир

Оюна Доржигушаева

89

Буддийская интерпретация логико-эпистемологических
оснований теоретических споров

Андрей Базаров

106

Концепт «время» в традиционной бурятской культуре
и векторы изменений его восприятия в контексте

пограничья Евро-Азии

Аюр Жанаев

130

О связях тофаларского языка с другими языками
в исторической ретроспективе
Валентин Рассадин

148

Категория посессивности в языковой картине мира

МОНГОЛОВ
Светлана Трофимова

163

Этническая культура в условиях глобализации:
неотрадиционалистский дискурс
Лариса Анжиганова

169

Другой и его измерения в глобализированном мире
Оксана Ференц

192

II. Пограничье в контекстах государства и общества

Память в процессе польского перехода и преобразования
Ян Кеневич

209

Невинные жертвы или демиурги цивилизации? Избранные
образы Сибири в польских дискурсах идентичности XIX
и XX вв.

Альберт Явловский

224

Украинское современное общество: пограничье культур,
пограничье эпох
Татьяна Винарчук

244

Инкорпорация национальной элиты Якутии в Российскую
империю
Егор Антонов

267

Бурятская детская субкультура в контексте пограничья:
официальный и частный фотографический дискурс

Ирина Дашибалова

283

«Дно нищеты» Вацлава Серошевского в перспективе
постоколониального дискурса

Кюнней Такасаева, Агата Шепе

304

По следам дискуссии: «Опыт отношения «Свой-Чужой»
и сибирская перспектива гражданского общества»

319

SUMMARIES

361

Сведения об авторах

381

Зоя Морохоева

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ

Коллективная монография «Пограничья Евро-Азии» задумывалась в рамках международного проекта, посвященного диалогу в научном сообществе. Исследователи из разных областей гуманитарного знания, приверженцы различных научных школ объединились, чтобы исследовать проблему взаимодействия цивилизаций. Предметом обсуждения является Евро-Азия как возможная модель осуществления диалога среди ученых из разных стран.

Цель данной книги заключается не в том, чтобы просто описать то или иное явление в цивилизационном аспекте, посмотреть на него как на застывший объект, задачей является реконструкция явлений посредством включения исследователя в междивизиационную реальность. Способом такой вовлеченности в исследование является диалог, посредством которого реальность раскрывается в реляциях, во всей своей динамике. Согласно Я. Кеневичу, «цивилизация – это система ценностей, которая способствует надэтнической, надкультурной, и надтерриториальной идентификации... Границей цивилизации является верность человека избранным для себя ценностям»¹. Он пишет, что «ци-

¹ Кеневич Я. Карьера или измена: пересечение интеллигентом цивилизационных границ // Логос. 2005. № 06 (51). С. 272–274.

вилизация – это выбор идентификации с миром ценностей... Роль ценностей – в том, чтобы определять уровень коммуникации между людьми различных культур. Ощущение «чуждости» определенно означает полное отчуждение систем ценностей»². Таким образом, Евро-Азия – это поле для диалога.

Евро-Азия отсылает к цивилизациям Запада и Востока. Само определение Запада и Востока возникло как результат типизации в рамках субстанциональной картины мира. В наиболее распространенных случаях дихотомия Запада и Востока предполагает либо противостояние противоположностей, либо иерархию сущностей, когда одно из этих понятий признается более существенным, чем другое. Структура самих понятий организована по принципу матрешки, где центр и периферия соотнесены с субстанцией. Центр как сущность высшего порядка по сравнению с периферией является организующим семантическим ядром.

Сложнее с ситуацией, предполагающей равенство обеих сторон, поскольку обе стороны имеют общее основание – субстанцию. В теориях постколониализма именно этот пункт подвергается критике, аргументируемой тем, что в субстанциональной картине мира изначальное противостояние субъекта объекту не допускает другого «Я»³. Всякий Иной конструируется, исходя из внутренних предпосылок, как «Свой Иной».

В такой модели мышления диалог, в котором происходит встреча со «Своим Иным» возможен в категориях тождества, различия и противоречия. Крайняя версия диалога в его противоречиях прогнозируется в концепции С. Хантингтона о столкновении цивилизаций⁴. Более же эластичные подходы предполагают ведение диалога либо в границах только «своей» ра-

² Кеневич Я. Пограничные территории и встреча цивилизаций // Общество. Среда. Развитие (TERRA HUMANA). 2011. № 2–3. С. 45.

³ Gandhi L. Teoria postkolonialna. Poznań, 2008. S. 38–39.

⁴ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003.

циональности, либо открытость к рациональностям других цивилизаций. Именно к открытости в диалоге призывает М. Бахтин. Он пишет: «Но субъект как таковой не может восприниматься и изучаться как вещь, ибо как субъект он не может, оставаясь субъектом, стать безгласным, следовательно, познание его может быть только диалогическим»⁵. Реплики участников в диалоге имеют монологическую форму, «у каждого один, свой мир», но все они участники «незавершенного полифонического диалога (диалога по последним вопросам [...] о целом и в целом)»⁶.

Евро-Азия – это перспектива, актуализирующаяся в результате глобализации. При анализе следует отметить два аспекта – монологичный и диалогичный. Монолог как состояние внутри самих цивилизаций, их отнесенность к цивилизационному ядру или центру. Хотя монологичность – это довольно условное определение, поскольку, как показано в статьях данной книги, внутрицивилизационное состояние также состоит из множества голосов, тенденций, авторитетных точек зрения. Американский антрополог Хоми Бхабха пишет, что нет единой культуры, а есть множество традиций, множество голосов. Они перебивают друг друга, и среди них выделяется один, который обретает статус авторитета. Он становится точкой соотнесения и центром⁷. Диалогичность появляется в междивизиационном процессе. В перспективе Евро-Азии оказываются многие процессы, не имеющие общего цивилизационного основания, а потому размывающие дихотомию центра – периферии. В силу этого перспективу Евро-Азии можно определить как пограничье без центра. В поле пограничья создаются контексты цивилизаций. Полем пограничья или Пограничьем можно назвать

⁵ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 383.

⁶ См.: Там же. С. 374, 376.

⁷ См.: Bhabha Homi K. *Miejsca kultury* / Przekł. Dobrogoszcz T. Kraków, 2010. С. 20–21.

все те контексты, которые возникают в результате взаимодействия тех или иных цивилизаций.

В Евро-Азии, в отличие от дихотомии Востока и Запада, прежде всего, подчеркивается контекстуальность тех связей, которые образуют межкультурное поле. Обе стороны взаимодействия взаимоопределяются, и в момент относительного равенства обнаруживается глобальность как целое. В таком смысле Евро-Азию можно воспринимать как Пограничье. Но в таком Пограничье мы не обнаружим жесткой подчиненности центру. Это Пограничье проявляется всюду, размывая границы цивилизационные границы внутреннего и внешнего.

Сквозь призму полифонического диалога именно динамичность становится основным критерием различия кода и контекста, риторики и полифонии. Код определяется М. Бахтиным как «нарочито установленный, умерщвленный контекст»⁸. В отличие от полифонии «в риторике есть безусловно правые и безусловно виноватые, есть полная победа и уничтожение противника. В диалоге уничтожение противника уничтожает и саму диалогическую сферу жизни слова»⁹.

Диалог прослеживается в структуре книги. Часть статей затрагивает проблемы Пограничья внутри отдельной цивилизации или в границах цивилизационного круга. Другая часть посвящена проблемам, возникающим как следствие межкультурного взаимодействия. В межкультурном исследовании мы осознаем трудности в осуществлении перевода понятий из субстанциональной картины мира в релятивную, в которой связь или отношение, а не субстанция, становится точкой отсчета. В момент встречи Своего, определяющего себя в соответствии с субстанциональной картиной мира, с Другим из релятивного мира может

⁸ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества... С. 372.

⁹ Там же. С. 375.

происходить смещение между пространственностью к моментальности или временности. Основной ход дискурса предполагает рассмотрение проблемы Другого как в разрезе субстанциальной дихотомии центр – периферия, так и перемещаясь в со-предельное поле, где матрица пространственности сменяется сотканной из событий, релятивной матрицей.

Основой Пограничья может быть диалогическое отношение или общение, узловыми пунктами которого являются идеи. М. Бахтин определял идею как «ж и в о е с о б ы т и е, разыгрывающееся в точке диалогической встречи двух или нескольких сознаний. Идея в этом отношении подобна с л о в у, с которым она диалектически едина. Как и слово, идея хочет быть услышанной, понятой и «отвеченной» другими голосами с других позиций»¹⁰. Хотелось бы подчеркнуть, что именно понимание, услышанность становится свидетельством того, что диалогическое общение состоялось как событие, обрело измерение ценностей справедливости, красоты, истины, иначе говоря, обрело смысл для участников диалога. «Отношение к смыслу всегда диалогично. Само понимание уже диалогично»¹¹.

Евро-Азия строится на диалогическом отношении, в котором происходит актуализация смыслового содержания. В диалогическом отношении участники диалога создают событие как следствие актуализации смыслов в поле Пограничья и идентифицируют себя с ним. М. Бахтин подчеркивает, что диалогические отношения «не могут быть сведены ни к логическим, ни к лингвистическим, ни к психологическим, ни к механическим или каким-либо другим природным отношениям... Два высказывания, отдаленные друг от друга и во времени

¹⁰ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972. С. 146–147.

¹¹ Его же. Проблемы текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках // Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 317.

и в пространстве, ничего не знающие друг о друге, при смысловом сопоставлении обнаруживают диалогические отношения, если между ними есть хоть какая-нибудь смысловая конвергенция (хотя бы частичная общность темы, точки зрения и т. п.)... Общность проблемы порождает здесь диалогические отношения»¹².

В данной книге исследователи, относящие себя к различным цивилизациям, рассуждают о процессе взаимодействия цивилизаций. В нашей ситуации Евро-Азия исследуется в контексте цивилизаций Центральной, Южной, Восточной Европы и Центральной, Южной и Восточной Азии. В своем методологическом инструментарии ученые используют средства, созданные в цивилизациях, к которым они принадлежат. В связи с этим «Я» исследователя культурно обусловлено спецификой мышления и картиной мира, на основе которой наполняются содержанием понятия цивилизации, культуры, личности, общества времени и пространства и др.

Согласно логике Востока «Я» лишено смысла. Всякий диспут стремится к выяснению истины, которой является не что иное, как согласованность аргументов. Важнейшим является установление самой структуры или каркаса взаимоотношений, связей. Именно это является содержанием диспута. За связями нет сущности, только пустота.

А. Базаров в статье «Буддийская интерпретация логико-эпистемологических оснований теоретических споров» отмечает, что спор у буддистов не является эвристическим, но связан с выяснением, прежде всего, метода. Это аргументируется тем, что в буддизме «я» – это конструкт неистинный и всякое содержание будет неистинным. Спор идет о согласованности в аргументации, то есть не о чем, а как. Тем временем для Запада содержательность заключается в сущности, в субстан-

¹² Там же. С. 320–321.

циальности. Именно потому спор о мировоззренческих доктринальных основах имеет огромное значение для западного сознания. В фокусе выявления сущности в диспуте происходит выяснение содержательности «Я» и других категорий, их места в целом.

Можно выделить несколько контекстов, которые связаны с Евро-Азией. Здесь присутствует и российский контекст, и балканский, и христианский православный, и контекст азиатской России. Каждый из данных контекстов является почвой для возникновения диалогического отношения. Каждое из событий в данном контексте становится пунктом осмысления идентификации человека.

Основанием, на котором осознается отношение «Я» и «Другого», является цивилизация. Об этом пишет А. Бороноев в статье «Поиск российской идентичности и евразийские идеи». Анализируя различные аспекты проблемы единства, территориальной целостности и многонациональности в государстве, он приходит к выводу, что именно цивилизационный подход учитывал бы целостность России, представляющую собой многообразие культур. Разработка идеи государства в парадигме субстанциального подхода оказывается для России недостаточно гибкой, поскольку, как показывает А. Бороноев, сложившуюся государственность можно только разрушать, ее трансформация сопряжена со значительными трудностями. Синтез идеи унитаризации государства и национального фактора вряд ли возможен при таком подходе. А. Бороноев рассматривает идентитарный подход как цивилизационный, соглашаясь с Я. Кеневичем в том, что понятия идентичности и цивилизации связаны друг с другом.

В поисках идей для идентитарного проекта интеграции России автор считает полезным обратиться к идее русского евразийского движения. Россия – это не Европа и не Азия, она находится на стыке трех цивилизаций – европейской, объединенной в ЕС, китайской

на востоке и исламской на юге. Россия – это особая цивилизация, включающая в себя элементы европейской культуры и культуру аборигенов России и примыкающих к России народов, она составляет «русский мир» со своим центром и периферией. Евразийская идея, как утверждает А. Бороноев, основана на принципе ценности, самобытности культур, их равенства и полилинейности. Евразийство не рассматривало культуры с точки зрения эволюционной вертикали как основы европоцентризма. Евразийцы связывали этнополитические структуры с географической средой. Они ввели понятие «месторазвитие» как ареал проживания этноса и созданную им среду обитания. Важным принципом этого течения является понятие «многонародная» евразийская нация России.

Г. Койнас в статье «Балканы и Евразия: Теория Промежуточного Региона» анализирует концепцию греческого историка, тюрколога Д. Кицикиса о цивилизационном единстве особого промежуточного региона между Адриатическим морем и рекой Инд. Так же, как и Россия, Промежуточный регион представляет собой многонациональную и многоконфессиональную территорию с ведущими религиями: православным христианством и суннитским исламом. Событие, какковым является Промежуточный регион, возникает из переплетения религиозных и народных традиций. При этом разделение народов на основе религиозной принадлежности является ключевым для региона бывших Византийской и Османской империй. Г. Койнас рассматривает также концепцию американского византолога греческого происхождения Спироса Вриониса о том, что Балканы, Малая Азия, Ближний Восток и Египет сформировали общее культурное пространство ещё со времён Александра Великого. И эти тесные связи в результате повлияли на создание одной общей народной культуры. Роль экуменической империи в Промежуточном регионе играла византийско-

османская империя. На своих границах она в разное время выясняла отношения с Россией и персидскими государствами. Единство Промежуточного региона проистекает, прежде всего, из религиозных ценностей, которые разделяет общество. «Для османской реальности, равно как и для византийской, общество и государство представляют собой два совершенно разных образования. Государство не представляет общество, как это происходит в западных государствах, оно является силой, полностью оторванной от силы, которая формирует общество», – пишет Г. Койнас.

В статье К. Кучары «Восточнославянские концепции «Нового Иерусалима» как сакрального пограничья Европы и Азии» речь идет о формировании религиозного критерия цивилизационного определения в Евро-Азии на примере православия. Автор анализирует три контекста, в которых существует град Иерусалим. Первый – на пересечении Востока и Запада, на Ближнем Востоке. Иерусалим – Святой Град, где встречаются три основные монотеистические религии, город, где в иерусалимском храме поклонялись единому Богу Яхве. В Иерусалиме, согласно христианской традиции, в день Пятидесятницы сошел на землю Святой Дух и появилась на свет Церковь¹³. Для христиан Иерусалим был не только пространством Спасения, которое исторически уже свершилось и было освящено Божественным воплощением Иисуса, его смертью и воскрешением из мертвых; Иерусалим также является пространством грядущих событий, имеющих значение для всего человечества. Они связаны с концом истории, что запечатлел св. Иоанн в своем пророческом сочинении «Апокалипсис». Второй – Киевский контекст. В XVII веке Иерусалим в восточнославянской литературе воспринимался как источник и оплот православной веры. Киев – «мать городов русских» – был колыбелью рус-

¹³ Деяния. 2,1–4.

ского христианства, где крестился св. Владимир, подобно тому, как Сион был колыбелью веры всех христиан. В XVII веке Киев стал религиозным, культурным и научным центром православных Речи Посполитой. Третий – Московский контекст. В XVII веке идея «Нового Иерусалима» приобретает популярность в московском государстве. Москва должна была стать «Третьим Римом». Именно перед Москвой стояла задача спасения всего человечества.

У. Винокурова в статье «Евро-Азия: дефис как лимитроф цивилизационных процессов» делает акцент на рассмотрение межцивилизационного аспекта, на то, что является дефисом связывающим понятия Европы и Азии. Автор обращается к понятию «лимитрофа» как континуума переходных состояний между цивилизациями. В фокусе оказываются неоднородность лимитрофа, зависимость от контекстов, которые создаются под влиянием тех или иных цивилизаций. Рассмотрение лимитрофа ограничивается Россией, конкретной сферой межцивилизационного взаимодействия в Северной Евразии. «Российская империя, – пишет автор, – стремилась синтезировать свою цивилизацию при отсутствии ядерной целостности, будучи сама лимитрофом европейской, исламской, китайской цивилизаций». В азиатской России автор выделяет четыре основные модели евразийства: модель соуправления (Республика Саха (Якутия), конкурентная модель (Республика Бурятия), модель «вытеснения коренных народов» (Республика Алтай и Хакасия) и «модель народосбережения» (Ямало-Ненецкий автономный округ).

Азиатские владения России эксплуатируются как богатые источники сырьевых ресурсов. И для того, чтобы не допустить необратимого разрушения лимитрофа как межцивилизационного состояния в результате неверных социально-политических решений, автор говорит о необходимости интеграции лимитрофа на основе евразийской идеи. Изменение контекста ли-

митрофа ставит Россию в ситуацию возобновления поиска своей идентичности. Идея евразийства витает над просторами Сибири как солидаризирующая ценность. Культурно-исторический, геополитический, социально-экономический, этнический ландшафт Евразии располагает к открытому взаимодействию цивилизаций и зарождению новых моделей евро-азиатства, стремящихся найти оптимальные способы устойчивого взаимодействия народов Евразии.

В критические для социума моменты именно на Пограничье активизируются процессы, позволяющие перейти в новое состояние. На Пограничье активны две функции: а) сохраняющая ядро или центр, в отношении которого пограничье остается периферией, б) междоцивилизационный временной поток изменений, который нарушает установившийся порядок в каждой из взаимодействующих цивилизаций.

Л. Анжиганова в статье «Этническая культура в условиях глобализации: неотрадиционалистский дискурс» подчеркивает, что в условиях глобализации междоцивилизационные взаимодействия становятся доминирующими. Появляются новые феномены – неотрадиционализмы. Исследовательница отмечает, что в силу несовпадения темпоральных характеристик в развитии человечества и отдельных народов, этническое пространство становится сложным, состоящим из множества неравновесных структур, конкурирующих друг с другом, что порождает хаос и утрату способности противостоять ассимиляции. И в такие переломные периоды, в условиях социальных трансформаций, вновь становятся востребованными механизмы восстановления этносами себя во времени: прошлым–настоящим–будущем. Для хакасов обратимое и бесконечное время является одним из механизмов восстановления целостности. Этнический неотрадиционализм – это включение традиционных ценностей, форм жизнедеятельности, социальных отношений этноса в модер-

низационные процессы для устойчивого развития и обретения этносом целостности во времени и в пространстве. Сущностной характеристикой неотрадиции, по мнению автора, является возрождение ценностного ядра традиции. При этом форма и контекст могут быть современными.

В бурятской культуре, как и у хакасов, время также относится к представлениям о целостности. Более того, время обуславливает целостность. Утверждения Л. Анжигановой о времени как одном из основных механизмов воссоздания целостности этноса находят свою дальнейшую аргументацию в статье А. Жанаева «Концепт «время» в традиционной бурятской культуре и векторы изменений его восприятия в контексте пограничья Евро-Азии». Исследователь пишет о сосуществовании в современном бурятском сознании линейного европейского времени с элементами циклического времени-пространства, воспроизводящимися в традиционных ритуалах культуры и языке. Автор отмечает, что «очевидная несинхронность восприятия времени может быть причиной внутриличностного диссонанса и межличностного конфликта».

Циклическая концепция времени определяет качества личности в культуре: «Определенность временных циклов требует наработки такой черты характера как «*даамай*», включающей в себя такие понятия, как терпение, обдуманность, выжидание, размеренность, а также мудрость и достоинство: *адаг эрэ арба хубилха* пер. *худший из мужчин меняется десять раз (десять раз меняет своё мнение)* – сила мужчины как бы заключается в умении удержаться в этом круговороте». А. Жанаев приводит неудачную попытку перевода понятия из циклической концепции времени в линейную: «Сравним бурятский фразеологизм с его английским переводом: *гэмынь урдаа*, *гэмшэлын хойноо* – пер. *his fault leads and his repentance follows*. Несмотря на кажущееся соответствие двух версий, они отражают различное по-

ложение вещей. В бурятском варианте скрыт субъект, по отношению к которому локализуются два действия во временном пространстве: одно действие (ошибки) стоит впереди субъекта, а другое действие (раскаяние) позади. Английский вариант перевода отражает объективную последовательность событий на однонаправленной линейной временной оси: действие 1 (ошибки) идет вперед в будущем направлении, за которыми следуют действие 2 (раскаяние) в той же траектории. Поэтому в бурятском мировоззрении субъект становится точкой отсчета, присутствие которого необходимо для реализации времени. Человек – константа; время пространственно и поэтому относительно и зависимо от субъекта.

А. Жанаев приводит другой пример, связанный с переводчиками из нового поколения бурят, социализация которых протекала в условиях модернизации и русификации общества. «Интересный пример неустойчивости понимания, а соответственно новизны понятия «будущее» привела респондентка 40 лет, которая будучи в монгольском пионерском лагере силилась понять фразу на транспаранте «Хүүхэд манай ирээдүй» (бур. хүүгэд манай ерээдүй) и перевела её для себя как «Наши дети ещё не пришли». Озадаченная странным содержанием фразы, позднее она выяснила, что она гласила всего лишь «Дети – наше будущее». Понятие «будущее» в бурятском языке имеет форму *ирээдүй саг* (пер. будущее время, досл. не пришедшее время). В связи с абсурдностью фразы «Үхибүүд манай ирээдүй саг» (дети – наше будущее/ непришедшее время), авторы усекли слово *саг*, придав причастию значение абстрактного существительного, что однако не сразу было понято респонденткой, несмотря на существование таких языковых форм как *ирээдүйдэ* (в непришедшем), *ирээдүйн* (принадлежащее непришедшему). Можно сделать вывод, что понятие будущего, реализованное в качестве объектной абстрактной сущности, является актуаль-

ным нововведением в языке. Язык чутко реагирует на общественные трансформации, что подтверждает его динамическую природу, однако в условиях реверсивного билингвизма происходит прогрессивная фоссилизация его ресурсов». Таким образом, реализация диалогического отношения в Пограничье сопряжена со сложной проблемой выбора либо путем исключения одной из сторон, либо принятия в синтезе, который, в свою очередь, требует усилий в согласовании порой несовместимых аспектов.

О том, что язык несет в себе следы такого неустанного диалогического общения с другими культурами, пишет В. Рассадин в статье «О связях тофаларского языка с другими языками в исторической ретроспективе». В своей статье он показывает, что не бывает маленьких языков и культур. В каждом языке отражается контекст мира в сложной взаимопереплетенности связей. Автору на примере анализа истории сложения словарного состава в тофаларском языке «удалось показать следы огузской, уйгурской, киргизской и кыпчакской лексики, древнетюркского языка, выявить элементы самодийского, кетского и тунгусо-маньчжурского происхождения, осветить значительное влияние на тофаларский язык средневекового монгольского языка, а позднее бурятского, показать роль русского языка и, соответственно, русского влияния на современную жизнь тофаларов».

О диалогичности в монгольском языке пишет С. Трофимова в статье «Категория посессивности в языковой картине мира монголов». Автор отмечает, что «соотношение посессивности осуществляется в языках двумя основными способами: аналитическим и синтетическим – путем присоединения специальных посессивных аффиксов к основе слова. Выражение соотношения посессивности, например, в китайско-тибетском, индоевропейских языках осуществляется аналитическим способом, в финно-угорских языках – синтетическим

способом, а в алтайских языках, в частности в монгольских, применяются оба способа».

Если время служит матрицей для создания понятий в восточной картине мира, то пространство в субстанциальной картине мира дает основу для создания категорий культуры. Понятие «Другой» определяется в западном сознании по отношению к месту, то есть в пространстве. Нет места среди своих, значит, ой. Иерархия в западном мышлении предстает как местоположенность. Из места можно выпасть. Обо всем этом пишет О. Ференц в статье «Другой и его измерения в глобализированном мире». Р. Штихве, З. Бауман, Г. Зиммель, С. Жижек, Ю. Кристева, Э. Балибар, Ж. Деррида, Б. Вальденфельс – их рассуждения о значениях семантического ряда «Другой» в западной культуре внимательно анализируются О. Ференц. Она показывает, что «в современном мире Другой как представитель другой культуры, нации, расы, уже не далекий Чужой, а наш сосед; граница между нами и ним, это уже не граница между странами или континентами, а, очень часто, граница между городскими районами, престижностью выполняемой работы, доступом к гражданским правам». А значит, меняется представление о пространственности, не утрачивая статуса своей важности в западном мышлении.

Например, Я. Кеневич в своем определении цивилизации придерживается мнения, что пространство – это «многомерная область, которая поддается мысленному освоению субъектом или группой, с которой данный субъект себя идентифицирует»¹⁴. Релятивизация пространства происходит в современном западном сознании путем ее трансформации и конструирования синтетического пространственно-временного континуума. В этом направлении ведутся рассуждения о воображаемом пространстве. Я. Кеневич пишет, что он уделяет

¹⁴ Кеневич Я. Карьера или измена.... С. 272–274.

«особую роль воображаемому пространству по двум причинам... Во-первых, именно в этом пространстве мы находим культурные ресурсы, необходимые для построения нашего будущего. В этом пространстве находится все то, что представляет наша мифология, к чему обращается наша ностальгия. Во-вторых, в сфере воображения находятся наши ценности, позволяющие определить нашу цивилизационную принадлежность. Ведь здесь образуются барьеры, охраняющие наш общественный организм от влияния внешнего насилия»¹⁵. Таким образом, сравнивая основания картины мира в разных цивилизациях, можно констатировать, что на Востоке целое связано с представлениями о времени, времени–пространстве, тогда как на Западе – с представлениями о пространстве, пространстве–времени. Пограничье оказывается полем для диалогического общения, для выбора личностью точки отсчета, которая наделяет смыслом ее существование.

В этом отношении представляет интерес исследование О. Доржигушаевой, представленное в статье «Буддийская экзистенция». Главный тезис заключается в том, что «будущая рациональность, новое глобальное мироощущение могут быть созданы лишь в результате взаимообогащения культур Востока и Запада. Взаимопониманию народов и взаимодействию их культур способствует выявление в различных моделях мира элементов общего, параллелизма, различий, потенциала взаимодополняемости и взаимовлияния». Предметом обсуждения в статье является проблема создания междисциплинарной экологической этики. Прочитав фрагмент статьи: «Анализируя экологические закономерности, открытые современными учеными, мы видим, что они во многом созвучны с положениями

¹⁵ Кеневич Я. Евро-Азия как пространство цивилизационных встреч. Реферат для Всероссийской научно-творческой конференции «Единое пространство культуры Евразии», Якутск, 2–3 декабря 2011 г. Текст не опубликован.

[буддийской – З. М.] «Аватамсака-сутры». Почему это стало возможным? Потому что в состоянии пограничья культур сочетаются ранее не сочетаемые представления. В поликонцептуальном многоголосии современного мира мы можем сравнивать понятия из разных культур, имеющие совершенно разные основания. В пограничье эти основания утрачивают свои позиции и поэтому сами понятия и концепции приобретают поликонтекстуальный смысл и амбивалентное значение». Диалогическое отношение завязывается между наукой экологией и религией буддизмом. Анализ сутры и соотнесение ее положений с экологическими принципами подводят О. Доржигушаеву к выводу о том, что «человечеству предстоит научиться жить в глобализирующемся мире, мире пограничья, полифонии, культурном разнообразии, когда различные традиции пересекаются, сосуществуют на одной пограничной территории».

Статья Т. Винарчук «Украинское современное общество: пограничье культур, пограничье эпох» посвящена исследованию внутренних воображаемых пограничий современной Украины, таких как пограничья культур и эпох – независимой Украины и советского государства. Для установления диалогического отношения на украинском Пограничье проблематичной оказывается также сфера межнациональной коммуникации, а именно сосуществования языков. «Государственная политика в социокультурной сфере создала на этих пограничьях напряженность, затруднения для диалога, ситуацию, когда Иные воспринимаются как Чужие, что порождает противодействие, а значит в целом ослабляет общество, не позволяет максимально использовать его потенциал для достижения целей, выгодных для всех», – считает автор статьи. Для украинского общества актуальна задача формирования Пограничья как территории защиты и интеграции, иными словами, есть еще много проблем, связанных с идентификационным выбором.

Проблема внутрицивилизационного Пограничья проявляется как проблема центра-периферии. Я. Кеневич в статье «Память в процессе польского перехода и преобразования» рассматривает Польшу в европейской перспективе центра-периферии. Он пишет, что Погранижье в рамках европейской цивилизации «не означает зависимости, периферизации, что Погранижье отличается от Периферии именно тем, что процессы модернизации, т.е. системной трансформации, ведущей к получению статуса Центра, или же ориентированного на Центр, носят автономный характер». Для современного польского общества стоят задачи, в каком направлении следует вести социальные трансформации, чтобы обрести себя на Погранижье и в Центре? В поисках ответа автор обращается к цивилизационным ценностям и ресурсам, позволяющим создавать необходимые стратегии, производить личный выбор: «Если Польша из Перехода и Преобразования вышла страной, способной существовать в европейских структурах, это случилось вследствие удачно подобранных правил поведения. А они возникали в многолетней практике людей, которые на разных местах и в разных масштабах совершали выборы, решающие их личные проблемы. В повседневных массовых действиях люди руководствовались не только знаниями и опытом. Их выборы на личностном уровне означали успех либо поражение, на коллективном же уровне они формировали сценарий поведения... Поляки смогли сконфигурировать модель собственного будущего. Но значительно больше им так и не удалось согласовать и, оценивая то, что есть, они высказывают совершенно разные мнения. Если же удалось подогнать образец к собственным нуждам, это потому, что поляки обратились к глубоким слоям памяти. Не только к опыту выживания в безнадежных обстоятельствах, но и также к памяти о свободе».

Пограничье Евро-Азии – это, прежде всего, сфера смыслов, которая должна поддерживаться в традиции поколений, и она актуализируется в любом обществе в процессе идентификационного выбора. Пограничье локализуется в памяти, в воображении, в настоящем моменте.

В исследовании Я. Кеневича польское Пограничье рассматривается в отношении центра европейской цивилизации, тогда как в статье А. Явловского «Невинные жертвы или демиурги цивилизации? Избранные образы Сибири в польских дискурсах идентичности XIX и XX вв.» польская культура соотносится с другим центром – Российской империей. Тем самым исследователи ведут между собой диалог о проблемах польской идентификации в истории и в современности. Задачей А. Явловского является современный анализ польского сознания в его обращениях к коллективной памяти. Он стремится показать мифологизированный образ Сибири, который был одним из элементов, формирующих современные дискурсы польской национальной идентичности. Это взгляд на Сибирь как на одну из существенных иллюзий, формирующих дискурсы польской национальной идеи. Межцивилизационное пространство Евро-Азии показано вне территории, поскольку Сибирь предстает как воображенное пространство. И это существенное для поляков поле идентификации.

Еще одно исследование польской обращенности в Азию представлено в совместной статье К. Такасаевой и А. Шепе «Дно нищеты» Вацлава Серошевского в перспективе постколониального дискурса». Вацлав Серошевский, польский политссылный в Якутии 1880–1892 гг., жил и работал на пограничье разных культур. Он реконструирует отдельные фрагменты азиатского якутского общества. Авторы статьи проводят сравнение текста «Дна нищеты» с его экранизацией, фильмом «Река», снятым российским режиссером Алексеем Ба-

лабановым. Они приходят к выводу, что несмотря на близость фильма к оригиналу, современная интерпретация Балабанова в большей мере использует наследие колониального стиля в литературе, отдаляя от интерпретации скрытых смыслов текста, созданного Серошевским более ста лет назад. В. Серошевскому удалось открыть для читателю проблему «Свой» и «Чужой», показывая внутреннее Пограничье якутского общества. В. Серошевский показывает точку зрения участников якутской культуры, а не европейцев как внешних наблюдателей. Тем самым «Дно нищеты» ломает и заново интерпретирует образованные оппозиции. К. Такасаева, якутка по происхождению, признает, что В. Серошевскому удалось проникнуться пониманием якутской культуры, принадлежащей к совершенно далекому для него цивилизационному кругу. В контексте коллективной монографии о Пограничьях Евро-Азии можно утверждать, что Вацлав Серошевский оказался в самой середине диалогического отношения, свидетельством чего является его понимание якутов.

О трудностях установления такого диалога говорится в статье И. Дашибаловой «Бурятская детская субкультура в контексте пограничья: официальный и частный фотографический дискурс». Статья рассказывает о том, какими средствами власть пытается установить свою доминацию на Пограничье. Автор раскрывает пограничность бурятской культуры на примере детей. В данной статье рассматривается формирование визуального дискурса бурятского детства как пограничья детского и взрослого миров, фронта этничности и советских кодов трансляции детей в 1930–1960 гг. в Советском Союзе на примере фотографий, а также, какие расхождения с созданными образами имела конкретная социальная политика тех лет по отношению к объектам фотографии. И. Дашибалова пишет, что «пространство детства соединяло в себе две центростремительные силы европейской/советской цивилизации и бурятской

культуры. На мой взгляд, преобладала советизация бурятских детей, и в фотохронике отчетливо прослеживается вымывание этнических элементов, хотя, возможно, это в меньшей степени касалось жителей села. Являясь пластичным материалом в руках модернизаторов, советское детство бурятских детей конструируется практиками съемки, просмотра, оформления, хранения, трансляции фотографий».

В дискуссии «Опыт отношения «Свой–Чужой» и сибирская перспектива гражданского общества» обсуждается вопрос о том, каким образом различаются «Свои» и «Чужие» в пространстве Сибири, какими смыслами наполнены эти понятия.

А. Базаров отмечает, что «в условиях Сибири, идея «Свой–Чужой» зависит, прежде всего, от выбираемого контекста. Есть текст и есть контекст. В этом смысле я солидарен с господином Явловским. Сибирь дает возможность объединяться под самыми разными принципами, формировать фронтир не только по национальности, но и в рамках выбранного контекста. Сибирь отличается от территорий, где сформировались устойчивые фронтиры «Свой–Чужой». Сибирь – это пространство постоянного выбора своего контекста».

Контекстуальность проблемы «Свой–Чужой», как утверждает И. Пешков, определяется тем, как и кем формируется концепция Сибири, и ключевую роль для создания контекста играла русско-китайская граница, или, если более точно выразиться, русско-китайские пограничные территории, которые закрывают, практически отрезают Сибирь от Азии.

«Когда мы рассматриваем Сибирь, мы видим достаточно большое количество сообществ, не только этнических (про которые здесь все говорили, я уже не буду о них говорить), но и конфессиональных. Сибирь может рассматриваться как часть православного мира, буддийского мира, как часть тибето-монгольского мира, как часть Севера....Сибирь разделена на

этнополитические структуры в виде национальных республик, самыми крупными из которых являются Республика Саха-Якутия и Бурятия, и собственно российскую Сибирь. Здесь важно определить: можем ли мы говорить про создание некоего общего процесса интеграции, потому как интересы этих районов немножко разные. С точки зрения республик важно то, что есть все-таки долгий путь переговоров с центром для достижения определенных оптимальных условий. Естественно, так называемая российская Сибирь имеет совсем другие вопросы. То есть отзыв политического действия на территории Сибири диаметрально различаются, различается словарь, различаются проблемы и т.д. Только когда будет преодолена советская инфраструктурная и культурная раздробленность, могут возникнуть какие-то формы интеграции. Тогда можно говорить именно про сибирские и общесибирские практики разделения на «Свой–Чужой».

В связи с гражданским обществом в Сибири А. Яловский обозначил проблему опасности механического переноса категорий одной цивилизации в другую. Для того чтобы ответить на вопрос о гражданском обществе в Сибири, он предлагает сначала обозначить пространства, определенные традицией и культурой, которые существуют вне всяких отношений с государством? Является ли существование этих пространств проявлением гражданского общества и адекватны ли вообще подобные аналогии?

Я. Кеневич заметил, что обращение к проблематике «Своего–Чужого» влечет за собой рефлексию по поводу ориентализации Сибири в европейской перспективе. Он подчеркнул следующие вопросы. В какой мере для сибирских народов нужно воспринимать модернизацию как неизбежный процесс, где сохранение идентичности возможно только под условием приспособления к появившимся условиям: либо существование в качестве фольклорного коллектива, либо исчезнове-

ние. Существует ли альтернатива? В этой связи возникает вопрос: кем является «Чужой» – врагом или союзником? Для кого и зачем? Только после разрешения этих вопросов, можно приступить к перспективе гражданского общества, которое, во-первых, признает существование государства, во-вторых – общностей. Какие возможности стоят перед сибирскими народами в этом контексте? А не предлагается ли сибирским народам переход к гражданскому обществу по известному колониальному сценарию как «более развитая» альтернатива и условие вхождения в круг «современных сообществ»? Важный вопрос – кто и для кого здесь является «Чужим»? В каких измерениях? Как организуется пространство сообществ, не знакомых друг с другом? Становится ли рынок местом конфронтации «чужих» или местом освоения «чужих»? Меняет ли пространство рынка ранее установленные отношения между людьми?»

Весь этот круг вопросов затрагивает очень важную проблему определения Сибири как контекста Евро-Азии, складывающегося из нестабильных границ. Диалогическое отношение становится необходимостью в таком поле междивизиационного взаимодействия.

I. ПОИСКИ ЕВРО-АЗИИ

Асалхан Бороноев

ПОИСК РОССИЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ И ЕВРАЗИЙСКИЕ ИДЕИ

Проблема территориально-национального обустройства России относится к весьма активно обсуждаемым темам. Она касается этнических отношений и этнического развития, консолидации России в целом и поэтому очень остра, высказываются различные, подчас несовместимые позиции. Одним из первых в 90-е годы XX эту тему века затронул А. Солженицын, который выразил позицию обустройства России на основе славянского единства. При этом он имел в виду структуру Советского Союза, мало касаясь территориально-политического поля собственно России. Позиция А. Солженицына легла в основу патриотических и националистических движений и во многом сыграла негативную роль в обсуждении будущего обустройства России¹. Пример с Солженицыным показывает, что для высказывания подобного рода идей необходимо знание сложившейся этнической структуры России, ее истории, а также того, что российская цивилизация включает в себя не только славянские народы, но и тюркские, монгольские и угро-финские и другие народы. В обсуждении этого сложного вопроса не должны присут-

¹ См.: Солженицын А. Как нам обустроить Россию. Посильные соображения. М., 1990.

ствовать эмоции и различного рода идеологии-химеры (Л. Н. Гумилев).

В настоящее время существует несколько подходов к вопросу территориально-национального обустройства России. Одни считают существующую федеральную систему соответствующей как общегосударственным, так и национальным интересам. Национально-государственное обустройство России не нужно ломать, оно соответствует Конституции страны. Россия – это федеративное государство, объединяющее многие народы, культуры и традиции. В Конституции (Статья 5) говорится, что «Российская Федерация состоит из республик, краев, областей, городов Федерального значения, автономной области, автономных округов – равноправных субъектов Российской Федерации»².

Федеративная форма одобрялась евразийцами³. Н. С. Трубецкой писал, что установившееся после революции «...федеративное устройство не только внешне отмечает многочисленность евразийской культуры, вместе с тем сохраняя ее единство. Оно способствует развитию и расцвету отдельных национально-культурных областей, окончательно и решительно порывая с тенденциями безумного русификаторства»⁴. Рационально мыслящие ученые и политики справедливо считают, что пересмотр современного территориально-этнического деления страны чреват нарушением сложившегося паритета культур и неизбежно приведет к обострению межнациональных отношений, к конфликтам.

Наряду с этим подходом существуют движения, которые стоят на националистических позици-

² Конституция Российской Федерации. М., 1996. С. 4–5.

³ О концепции евразийцев см.: Горяев А.Т. Евразийская идея и проблема самоидентификации России. М., 2003.

⁴ Трубецкой Н. С. Евразийство. Опыт систематического изложения // Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьбы России. М., 1992. С. 396.

ях. Среди них необходимо назвать так называемых «кляйн-националистов», которые проводят идею мононационального государства русского народа, т.е. сведения территории государства только к пространству русских областей⁵. В настоящее время в националистических изданиях стало модным писать, что «... русские по-прежнему не имеют своих органов самоуправления даже на уровне культурной жизни, благодаря чему создание их нации просто невозможно – по крайней мере, до той поры, пока все малые народы РФ не созреют до отделения от «матки»⁶. Представители этого направления до сих пор ищут «русскую нацию» и русские границы для определения субъектности, не находят ее и утверждают, что «мы не имеем действительно русских границ, что является залогом геополитической слабости». Идеологи национализма забывают, что Россия – это, в сущности, русское государство, в котором 83% населения составляют русские при наличии прочих многочисленных народов, определявших исторически свою судьбу в рамках русской государственности и культуры в течение многих веков.

Националисты подобного рода утверждают, что «неизбежно придет час, когда у русских созреет своя национальная интеллигенция, вслед за тем будет незамедлительно создано русское национальное государство»⁷. Эта позиция обосновывается тем, что, во-первых, многонациональные государства рано или поздно распадаются, и поэтому наблюдается неуклонный рост национальных государств: в начале XX века их было 55, а в конце столетия их число выросло примерно до 200.

⁵ См.: Бызов Л. Азиатизация // Литературная газета. 2013. 11–13 марта. № 10–11 (6407).

⁶ Неменский О. Страна победившего мультинационализма // Вопросы национализма. 2012. № 12. С. 40.

⁷ См.: Можайскова И. В. Духовный образ русской цивилизации и судьба России (опыт метаисторического исследования. Часть IV. М., 2002. С. 457.

Во-вторых, Россия по мировым стандартам является мононациональной страной, т.к. русские составляют абсолютное большинство населения. Подобного рода суждения не имеют реальных оснований, кроме разве что своих собственных желаний-убеждений.

Как известно, рост национальных государств в этот период был связан с распадом европейского колониализма после Второй мировой войны и реализацией права народов на самоопределение, в том числе, после распада СССР. Относительно международных стандартов мононациональности или многонациональности необходимо подчеркнуть, что эти стандарты существуют, и есть конкретные истории государств, народов, в рамках которых они могут действовать или не действовать, признаваться или не признаваться с точки зрения сложившихся традиций. Националистические движения борются с концепцией «многонациональности» и как, они утверждают, «с квазигосударственными республиками нацменьшинств». Они не хотят признавать, что многонациональность России – это ее величайшее достоинство, ее глубокая история. К этим суждениям примыкают и ученые, не относящиеся к националистическим движениям. Историк Ю. Жуков пишет, что «... настала пора отказаться от территориально-национальных образований» и эта позиция поддерживается многими. Например, его коллега Н. Бугай утверждает, что «этнический фактор, заложенный в создание национальной государственности на территории СССР, сегодня негативно сказывается на консолидации РФ как многонационального сообщества»⁸.

Н. С. Трубецкой, выступая против подобных суждений, предупреждал, что «чрезмерное повышение русского национального самолюбия способно возбудить против русского народа все прочие народы

⁸ Бугай Н. Проект «Губернизация» // Литературная газета. 2013. 27 марта–2 апреля. № 13 (6409).

в государстве, т.е. обособить русский народ от других»⁹, и это может привести к разложению государственного единства, и к тому, что границы России могут установиться в пределах доуральской России.

При всей трудности жизни и подчас неразумной государственной политики национальные образования в России существуют, сохраняя элементы своей культуры, традиций. Сегодня они чувствуют жесткую унитарную политику, из-за того что отечественные либералы мало заинтересованы в культурном разнообразии, в своеобразии образа жизни. Их, равно как и националистов всех мастей, интересуют только природные ресурсы, которые дают прибыль, превращаясь в богатства избранных. Состояние экономики, культуры, языков индигенных народов их не тревожат. Они не понимают, что их состояние отразится на общей ситуации в стране. Националисты, как, впрочем, и другие интеллектуалы оскорблены «поведением» народов бывших советских республик, конфликтами в Чечне, и поэтому не хотят признавать присутствие и этнические интересы более ста народов исторической России, живущих на просторах Сибири, Урала, Дальнего Востока и Севера. Националисты и идеологи либерализма ведут политику, направленную на развал того, что называется Россия, со своей сложившейся этногосударственной структурой, общей русско-российской культурой и многовековыми традициями существования разных наций.

Идея унитаризации страны поддерживается многими российскими реформаторами. Сегодня существуют, по крайней мере, три проекта модернизации российского федерализма. Одни предлагают создать 18 крупных регионов, другие – 11, третьи – 8. Все эти регионы имеют территориально-экономические основания, из

⁹ Трубецкой Н.С. Евразийский национализм // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993. С. 91.

российского федерализма исключается национальный фактор, проблема самоопределения этнических культур, в них полностью господствует идеология унификации культур, с чем не могут согласиться сторонники демократии и представители аборигенных народов России. К счастью, начавшиеся объединительные процессы приостановились. Это говорит о том, что власти начали понимать всю недемократичность этого процесса. Возникает вопрос – надолго ли? Можно предположить, что неприятие национальных культур либералами и националистами в скором времени снова сделает актуальной эту политическую тему. Жаль, что те и другие не могут понять одну простую истину, что «Россия не этническое “государство русских”, а особая цивилизация, обладающая своим суперэтническим потенциалом и соответствующим набором геополитических идей»¹⁰, как писал российский социолог А. С. Панарин. Понятно, что желание вывести из организационной структуры российского государства этнические элементы, национальные формы культуры, связанных с нациообразованием вполне соответствует глобализационным процессам, но на пользу ли это русским и другим аборигенным народам России? Безусловно, нет. Поэтому сегодня актуален поиск идентитарного проекта интеграции России. В этих условиях своевременными являются идеи русского евразийского движения, которое сложилось в 20-е годы XX столетия среди российских интеллектуалов-эмигрантов в Европе. В состав евразийского движения входили: филолог Н. С. Трубецкой, географ П. Н. Савицкий, историки Г. В. Вернадский, П. М. Бицилли, философы Л. П. Карсавин, Г. В. Флоровский, журналист П. П. Сувчинский, правовед Н. Н. Алексеев и многие другие. Евразийский может занять важное место среди современных направ-

¹⁰ Цит. по: http://old09403.khstu.ru/studentsbooks/othistory/otucheb/posobie/v_1.htm.

лений поиска перспектив политического и этнического развития России.

Можно согласиться с утверждением известного российского ученого М. Л. Титаренко о том, что в современный период идеологией консолидации народов России могут быть идеи современного евразийства, а не идеологии интернационализма, национализма, либерализма, монархизма, православия и т.д. Евразийство рассматривается им как условие не только выживания, сохранение консолидации и обновления России, но и как всемирно-историческое признание миссии России¹¹. Названные подходы, по его мнению, неполны, не затрагивают интересов всех, всей страны, и поэтому не могут служить интеграции России и быть основой идентитарного проекта на российском пространстве, основанного на целостности народа, идентичности его единой воли и действий представителей власти.

Принципы евразийской концепции действительно чрезвычайно важны для поиска форм обустройства России, формирования нового исторического самосознания, которое в состоянии заменить сознание, основанное на интернационализме, классовости, т.е. социальности, определявшее перспективы страны, ее ценностные ориентации и структуру повседневной жизни в советское время.

Евразийская идеология в целом близка российской духовности и быту, она плод развития русской мысли. Это подчеркивал известный русский философ Н. Бердяев в своей книге «Русская идея»: «Подводя итоги русской мысли XIX века на социальную тему, русским исканиям социальной правды, можно сказать, что в России вынашивалась идея братства людей

¹¹ Титаренко М.Л. Новое евразийство: азиатский аспект // Россия – Восток – Запад. Сб. статей / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1998. С. 109, 128.

и народов. Это русская идея»¹². Концепция евразийства близка гуманистически настроенной части населения, в ней многие видят основу нового исторического сознания, конструирования общероссийского идентификационного проекта.

Важными являются следующие принципы евразийства. Во-первых, положение о том, что Россия не Европа и не Азия, а континент между ними, который соединяет их. Это особая цивилизация, включающая в себя элементы европейской культуры, культуру аборигенов России и примыкающих к России народов, которая составляет «русский мир» со своим центром и периферией.

Во-вторых, принцип ценности, самобытности культур, их равенства и полилинейности. По утверждению Н. С. Трубецкого, «ни один нормальный народ в мире, особенно народ, организованный в государство, не может добровольно допустить уничтожения своей национальной физиономии»¹³. Для идеологии евразийства был противопоставлен анализ развития культур с точки зрения эволюционной вертикали, что было основой европоцентристских направлений, которые функционируют сегодня.

В-третьих, евразийцы придавали большое значение связи этнополитических структур с географической средой. Они ввели понятие «месторазвитие» как ареал проживания этноса и созданную им среду обитания. Г. В. Вернадский писал: «Под месторазвитием человеческих обществ мы понимаем определенную географическую среду, которая накладывает печать своих

¹² Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. М. 1990, с. 156.

¹³ Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. М., 1999. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rulit.net/books/nasledie-chingishana-read-251794-9.html>.

особенностей на человеческие общности... Социально-историческая среда и географическая сливаются в некое единое целое, взаимно дополняя друг друга»¹⁴. Россия представлялась как пространство, месторазвитие русских и других народов, где сложилась своеобразная евразийская цивилизация, образ жизни. Она имеет длительную историю, свои периоды, которые были предметом детальных исследований американского историка Г. В. Вернадского.

В-четвертых, чрезвычайно важным принципом этого течения является понятие «многонародная» евразийская нация России. Н. Трубецкой писал: «Национальный субстрат России [...] представляет вся совокупность народов, населяющих это государство, рассматриваемое как особая многонародная нация, обладающая особым национализмом. Эту нацию мы называем евразийской, ее территорию – Евразией, ее национализм (самосознание А. Б.) – евразийством»¹⁵. Далее он уточняет эту позицию следующим образом: «Русские люди и люди народов «Российского мира», не суть европейцы, ни азиаты. Сливаясь с родной и окружающей нас стихией культуры и жизни, мы не стыдимся признать себя евразийцами»¹⁶.

Этот принцип евразийцев, высказанный Н. Трубецким, имеет сегодня принципиальное значение для интеграции России и конструирования российской идентичности. Поэтому он является одним из направлений критики со стороны лидеров радикально-националистических движений. Так Н. Холмогорова, один из лидеров Русского общественного движения (РОД), не приемлет концепции «многонациональности» и утверждает, что «квазигосударственные республики

¹⁴ Вернадский Г. В. Начертание русской истории. Прага. 1927. С. 9.

¹⁵ Трубецкой Н. С. Исход к Востоку // Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьбы России. М., 1992. С. 316.

¹⁶ Там же.

нацменьшинств [...] ведут к дискриминации русского народа...»¹⁷. Подобные суждения, которые активно пропагандируются, порождают расистские взгляды и факты ксенофобии. Это неприемлемо в условиях России, т.к. среди коренного населения страны существуют расовые различия. Сегодня объектами ксенофобии становятся представители аборигенных народов Сибири, Севера, Урала. Социолог Э. А. Паин на основе своих исследований утверждает, что в России основным объектом ксенофобии являются внутренние мигранты, а не иностранные граждане-иммигранты¹⁸.

Безусловно, подобные явления, связанные с националистическими действиями и сознанием, не способствуют конструированию общероссийской идентичности. В этих условиях актуальными становятся идеи евразийского движения.

Любое государство должно иметь идентитарные основания, оно должно их искать. Такой поиск есть в истории любого государства, т.к. это объединяющее начало, основа консолидации населения, ответа на вопрос – кто мы? Евразийские принципы – не надуманные конструкции, они связаны с географическими особенностями, духовными исканиями, историей взаимодействия и диалога на территории России разных народов, культур и традиций. Они формируют основы русского мира как особой российской цивилизации. Нужно отметить, что евразийцы говорили не столько о евразийской цивилизации, сколько о России как Евразии. Этот факт делает безосновательными обвинения их в имперскости, которые можно часто встретить в литературе.

В понятии «русский мир» отражена идеология существования многих народов в рамках единого

¹⁷ Холмогорова Н. Наследие СССР: что взять в новую Россию? Что решительно отбросить? Экспертный опрос // Вопросы национализма. 2012. № 12. С. 17.

¹⁸ Актуальные проблемы этнической политики в России. Выступление Э. Паина // Социс. 2011. № 10. С. 151.

государства. Важным фактором русского мира, объединяющего народы, является понятие «месторазвитие». Эти принципы очень важны для современной России. Это идентитарные основания, формирующие российскую идентичность, которую не любят сторонники мононационального государства, называя ее «мертворожденной и бессмысленной».

Евразийские идеи гуманистичны, они снимают крайности других течений (славянофильства, западничества), усиливают роль русскости, русского мира с участием многих народов и племен, включенных в это движение. Они проповедуют, как писал Л. Н. Гумилев, дух комплиментарности, который чрезвычайно важен в диалоге культур и цивилизаций. Комплиментарность как уважение и стремление к синтезу разных культур снимает заскорузлые, полные ненависти к другим культурам взгляды.

Поэтому на новом этапе поиска идентичности в постсоветской России наблюдается огромный интерес к евразийским идеям. Это является, как говорилось выше, одним из направлений поиска территориально-государственного и культурного развития России. В результате этого сформировалось новое евразийство или неоевразийство, в рамках которого развиваются основные принципы евразийства применительно к новым условиям страны. Особое внимание в новом евразийстве уделяется равенству и развитию культур, территориально-национальному строительству, развитию русского мира с участием культур многочисленных народов страны, что отражается в понятии «многонародная нация» России. Особое внимание уделяется конструированию исторического сознания как фактора гражданской идентичности, которое выражается в понятии «россиянин», воспринимаемом националистами как уничтожение русской идентичности и национального самосознания.

Одной из важных инноваций неоевразийства является активное включение в обсуждение российских

проблем цивилизационной методологии, что позволяет высказать важные идеи об участии России в современном мироустройстве и диалоге цивилизаций. В связи с этим активно обсуждается идея Евразийского союза, которая поддерживается лидерами ряда стран бывшего СССР. Идея этого Союза близка идеям Европейского Союза и в определенной мере спровоцирована им. Таким образом, евразийские идеи начинают приобретать наряду с внутренне российскими ориентациями и международные функции, что отсутствует в классическом евразийстве. Они утверждали, что «Россия – это Евразия, Евразия – это Россия». Сегодня эта логика расширяется.

Безусловно, основным направлением неоевразийства является поиск идентитарных факторов граждан новой России после развала СССР.

В современном евразийстве существует несколько направлений. Первое – имперское направление, которое связано с именем А. Г. Дугина и его последователей. Они чрезвычайно политизируют евразийские идеи, провозглашая Россию «осевой страной, носителем евразийского вектора в планетарном масштабе». В их взглядах сильно проявляются имперские ориентации, антизападнизм и радикализм. Они забывают, что названных идей в работах первых евразийцев просто нет. Понятно, у А. Дугина и его сторонников много оппонентов, которые критикуют их принципы и понимание сути современного евразийства.

Вторым направлением современного евразийства является так называемое «очищенное» от русскости, космополитическое направление. Сторонники этой интерпретации евразийства в целом положительно оценивают его идеи, предлагая, однако, свои замечания и предложения относительно их либерализации. Они говорят о несоответствии положений евразийцев правам человека, о непрописанности соотношения государства и личности, о противоречивости понятия

«многонародная» нация, в рамках которой могут быть ущемлены права народов и т.д. Эти и другие замечания и уточнения имеют свои основания, они обсуждаются. К этому направлению относятся: А. Янов (США), А. Ахиезер, К. Кантор и др.

В работах этого направления в целом проявляются попытки либеральной интерпретации евразийства, без отвержения его как важного направления русской общественной мысли.

Наиболее продуктивной школой неоевразийства является третье направление, в которой проблемы России рассматриваются в системе основных понятий и принципов евразийства, с учетом социокультурных, экономических, политических особенностей современности. К этой группе ученых относятся А. С. Панарин, Н. Н. Моисеев, И. В. Можайскова, Г. В. Осипов, А. С. Зиновьев, И. Ф. Кефели и др. А. С. Панарин одним из первых в постсоветский период представил объективную логику евразийства, освободив ее от вульгарно-идеологических советских интерпретаций и фактически вернул ее наследие в общественно-политический дискурс российского общества. Он способствовал снятию с евразийцев обвинения «в империализме», уточнив, что с точки зрения евразийцев, Евразией является сама Россия, а она не включает в себя территории и культуры вне ее. Работы данного направления новых евразийцев в основном направлены на поиск идентитивных факторов россиян в рамках целого, поиск новых форм сотрудничества в рамках многонародной нации России, а также установление комплиментарных отношений между представителями разных культур. В целом следует отметить, что поиск путей комплиментарного взаимодействия многочисленных народов, когда усиливаются силы разъединения или унификации, можно охарактеризовать как моральный подвиг. Либерализм, национализм, социализм как концепции жизнеустройства не имеют таких

возможностей. Первый погряз в потребительстве и воспроизводстве неравенства, в том числе национального, второй – в пропаганде ненависти к чужому, в стремлении к разрушению целого, гуманистической культуры, которая вырабатывалась веками, третий – в практике унификации, в социальной вульгаризации, нелюбви к особенному, что является частью мира.

Поиск цивилизационных границ российским обществом определен не только внутренними проблемами, но и внешними. Россия как евразийская цивилизация сегодня находится на стыке трех цивилизаций: европейской, объединенной в ЕС, китайской на востоке и исламской на юге. С. Хантингтон подчеркивает важность развития евразийской цивилизации, по его мнению, без этого мир многое потеряет. В этих условиях проект создания Евразийского союза приобретает политический и моральный смысл. Пограничные сопредельные народы, т.е. народы близкие территориально, нравственно и экономически приобретают право выбора, равно как и другие народы рядоположенных цивилизационных объединений, создающих свои пограничья. Такова логика политики.

Функционирование евразийской идеологии в современной России – состоявшийся факт, хотя этот процесс имеет достаточно противников, о которых говорилось выше. Без реализации ее принципов трудно найти идентитарные основания единства российского общества. Евразийская идеология в российских условиях многонациональности (чего нет ни в одной стране мира) является основным условием консолидации культур и народов, их мирного солидарного сосуществования и комплиментарных отношений.

Γεоргиос Койнас

БАЛКАНЫ И ЕВРАЗИЯ: ТЕОРИЯ ПРОМЕЖУТОЧНОГО РЕГИОНА

Теория Евразии была построена на основе разделения данного геополитического образования на два субрегиона: Запад и Восток. Однако, несмотря на труды многих ученых, было довольно сложно определить, где проходит граница между этими двумя мирами. Греческий историк, турколог и советник президента Турции Тюркут Озал, Димитриос Кицикис после многолетних исследований, посвященных данной проблематике, обозначил на карте Евразии территорию, которая начинается от Адриатического моря и заканчивается у берегов реки Инд. Таким образом, опираясь на литературные источники, а также на геополитические работы авторов из вышеупомянутого региона, Д. Кицикис «открыл» на карте еще один (третий) регион Евразии – Промежуточный регион (Ενδιάμεση Περιοχή)¹.

¹ Δημήτριος Κιτσίκης. Ιστορία της Οθωμανική Αυτοκρατορίας. Αθήνα, 1996. С. 52.



Карта Промежуточного Региона²

Промежуточный регион – это огромная неравномерная многонациональная территория, однако Д. Кицикиса больше интересовал его многоконфессиональный характер. По сути, Промежуточный регион включает в себя две основные религии: православное христианство и суннитский ислам, а также их ответвления, такие как армянское христианство, шиитский ислам и иудаизм. Известный французский историк Фернанд Бродель точнее других авторов определил границу между Западом и Промежуточным регионом (сам Ф. Бродель называл его Востоком): он провел на карте линию, разделяющую православных сербов и католиков-хорватов³. История учит нас тому, что католическая Польша, равно как и католическая Венгрия в XVI–XVIII вв., были

² Intermediate Region. Dimitris Kitsikis. Geopolitical Quarterly [Электронный ресурс]. URL: www.intermediateregion.com/?lang=el. (дата обращения: 17.07.2013).

³ Braudel F. La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II. Paris, 1949. С. 107–108.

сознательными стражами католицизма и бастионом, защищающим от православного и мусульманского востока. Польско-американский историк Пётр Вандыч подчеркивает, что тысячелетнюю борьбу между Польшей и Россией невозможно понять вне контекста культурного столкновения Запада и Востока, так как восточные границы Польши являются одновременно границами западного мира⁴. Граница Промежуточного региона на востоке определена между концом исламского мира (со стороны Промежуточного региона) и началом индусско-буддийского мира (т.е. границы Востока и Дальнего Востока). Эта граница не такая четкая, как на Западе. Это определение исключает из Евразии и, следовательно, из Промежуточного региона многочисленную общину мусульман в провинции Синьзян в КНР и Индонезии, но охватывает буддийскую Монголию, культура которой ближе к евроазиатской⁵.

Так почему же Ф. Бродель разделил столь близкие между собой по языковому признаку славянские народы? Разделение народов на основе религиозной принадлежности является ключевым для региона бывшей Византийской и Османской империи. Причины этой ситуации следует искать в термине «Millet» – турецком слове, которое в османские времена отождествлялось с религиозной общиной. Сегодня в ататюрской Турции слово «Millet» приобрело значение нации в современном понимании этого слова. Не стоит забывать, что все нации, возникшие на обломках Османской империи в середине XIX века – конце 10-х годов XX века, столкнулись с проблемой религиозной принадлежности как основного фактора национального самосознания. Таким образом, после присоединения Эгейской Македонии к Греции в результате Балканских Войн

⁴ Wandycz P. S. Soviet-Polish relation 1917–1921. Cambridge, 1969.

⁵ Δημήτριος Κιτσίκης. Συγκριτική Ιστορία Ελλάδος και Τουρκίας. Αθήνα, 1998. С. 43–44.

в 1912–1913 гг. православные славяне стали греками, а коренные этнические критяне, которые добровольно переходили в ислам и были вынуждены оставить Крит в 1922 году, стали турками, не зная ни слова по-турецки.

Для османской реальности, равно как и для византийской, общество и государство представляют собой два совершенно разных образования. Государство не представляет общество, как это происходит в западных государствах, оно является силой, полностью оторванной от силы, которая формирует общество. Византийское и Османское государства являлись централизованными военно-административными образованиями, которые своей целью ставили свое же сохранение. Разделение общества на основе религии позволило жителям Промежуточного региона практически независимо от их национального происхождения участвовать в работе административной машины, и более того, позволило им развивать общее культурное наследие в рамках своей религиозной общины.

Балканский полуостров являет собой единое историческое, культурное и геополитическое пространство, но в отличие от Иберийского или Скандинавского полуостровов, которые окружены открытым морем, Балканы выступают в постоянном взаимодействии и непрерывном контакте с другими территориями Промежуточного региона⁶.

Американский византолог греческого происхождения Спирос Врионис отмечает что Балканы, Малая Азия, Ближний Восток и Египет сформировали общее культурное пространство ещё со времён Александра Великого. Политическая, социальная и религиозная структуры, которые учредили арабы в своих провинциях, позаимствованы у византийцев в VII веке. Уже на уровне цивилизации, в рамках многоязычного про-

⁶ Τασός Φιλανιώτης-Χατζηαναστασίου. Το Ηφαίστειο του Αίμου. Αθήνα, 1992. С. 18.

странства, эти тесные связи повлияли в результате на создание одной общей народной культуры⁷.

Когда в XI веке турки появились в этом регионе, они присоединились к уже существующему культурному миру. Восточные христиане и мусульмане Промежуточного региона даже воевали вместе против общих врагов. После сокрушительного поражения византийской армии при Манцикерте в 1071 г. император Роман IV Диоген вынужден был в обмен на свободу отдать Антиохию туркам-сельджукам. Однако в городе оставался византийский гарнизон и наместник. В 1076 г. город перешел под власть Филарета Варажнуни. 12 декабря 1084 г. город был захвачен Румским султаном Сулейманом ибн Кутлумышем, который воевал вместе с византийской армией Алексея I Комнина. Затем Антиохия перешла под власть Мелик-шаха, который назначил там своего наместника. В XIII веке после смерти византийского императора Андроника III Палеолога Иоанн VI Кантакузин попросил османского эмира Орхана о помощи в борьбе за власть против Иоанна VII Палеолога, за это Орхан женился на дочке Кантакузина Феодоре. За свою помощь Орхан получил от своего тестя бастион в Калиполли на берегах Дарданелл.

Проявление общего наследия наблюдается и в музыке. Османская классическая музыка – это не что иное, как эволюция сакраментальной византийской музыки⁸. Часто среди балканских народов встречаются идентичные песни или мелодии. Например, византийская народная песня «Του νεκρού αδελφού» (Песня мёртвого брата) широко распространена на всей территории Балкан: в Албании она называется «Konstanti dhe Dokina», в Болгарии «Лазар и Петкана», похожие версии встречаются также в Сербии. Несколько лет на-

⁷ Spyros Vryonis. The Byzantine Legacy and Ottoman Forms. Dumbarton Oaks, 1969. С. 225.

⁸ Reinhard Kurt & Ursula. Les tradition musicale IV: Turquie. Paris, 1969. С. 78–79.

зад болгарский режиссер-документалист Адела Пеева, находясь в Стамбуле в ресторане с друзьями из разных стран Балканского полуострова, услышала любимую «болгарскую» народную песню, исполняемую турецкой певицей на турецком языке. Как ни странно, представители всех балканских наций, собираясь за столом, начали петь эту песню на своем языке, утверждая при этом, что «это их народная песня». После этого А. Пеева сразу же взялась за работу. Она путешествовала по всем балканским странам, начиная с Турции, где впервые услышала эту песню, с видеокамерой и магнитофоном с записью этой мелодии в руках. Оказалось, что в Турции знают эту песню как *Üsküdar'a gideriken*, в Сербии *Ruse kose, curo, imaš*, в Греции *Από ξένο τόπο* в БЮР Македонии *Ой девојче, девојче* и т. д. Каждая нация утверждала, что это их песня и каждая нация пыталась научно аргументировать, почему это именно так. Таким образом был создан документальный фильм «*Whose Is This Song?*», который в 2003 г. завоевал множество престижных премий на разных кинофестивалях.

Сами жители Промежуточного региона считают, что их центр, причем не только политический, но также культурный и торговый, находится в Эгейском море, а именно в константинопольских проливах. Константинополь – *Висилевуса* греков или *Царьград* славян, более 1500 лет непрерывно был столицей двух экуменических по отношению к Промежуточному региону империй: Византийской и Османской, так же как Рим для Запада и Пекин (после XIII века) для Востока. По утверждению Д. Кицикиса, главной политической амбицией константинопольских вождей было установление своей власти над целой территорией, являющейся Промежуточным регионом. Действительно, ни Византии, ни государству Османов не удалось реализовать этих амбиций во время их существования. А что произошло с периферийными силами, тоже относящимися к Промежуточному региону, такими как Россия или Персия?

Роль экуменической империи в Промежуточном регионе, как было сказано выше, исполняла византийско-османская империя. Зато на границах Промежуточного региона в борьбу за трон центральной империи вступали периферийные силы, такие как Россия или персидские государства, чтобы таким образом унаследовать геополитическую мощь поверженной ими державы. На востоке такой феномен можно наблюдать в китайско-японских войнах, где Япония пытается оттеснить Китай с передовых позиций в этом регионе. К примеру, внутри Промежуточного региона с момента падения Константинополя Российская Империя выдвинула концепцию Третьего Рима, иными словами, переноса империи для легитимации притязаний на преемственность по отношению к Византии. Согласно теории Д. Кицикиса, все русско-турецкие войны были не более чем внутренние конфликты для удовлетворения мессианских представлений России в качестве преемника экуменической державы в Промежуточном регионе. Кроме того, рассматривать роль России в XIX веке в узких рамках империалистического вмешательства в балканские дела так, как это происходит с другими «Великими Державами», было бы ошибочным подходом в силу принадлежности самой России к Промежуточному региону.

Роль России в проекте Д. Кицикиса подчеркивается не только с точки зрения религиозного наследника Византии. Россия рассматривается в Промежуточном регионе также в качестве главного конкурента греко-турецкого центра. Действительно, теория Промежуточного региона во многом связана с геополитическими идеями российских философов XIX века, а в частности Константина Николаевича Леонтьева и Владимира Ивановича Ламанского. Можно утверждать, что В. Ламанский и К. Леонтьев являются популяризаторами идеи Промежуточного региона. В их работах появляется термин греко-славянский мир, означающий именно

балканские народы, живущие под властью султана.

По мнению Николая Бердяева, Константин Николаевич Леонтьев (1831–1891) – это неповторимо-индивидуальное явление⁹. К. Леонтьев служил консулом на Балканах, в том числе на Крите, в Салониках, в Янинах и в Константинополе. Во время службы на Балканах он наблюдал разнообразие присутствующих там культур, а пребывание в Османской Империи превратило его в ярого туркофила. «Леонтьев был первым из русских, и, может, европейцев, который открыл «пафос» туретчины, ее воинственности и женолюбия, религиозной наивности и фанатизма, преданности Богу и своеобразного уважением к человеку»¹⁰. Жизнь К. Леонтьева на Востоке дала огромный импульс для его творчества. На Балканах он полюбил греков и турок и считал, что только турецкая власть спасла народы Балкан от заражения западными буржуазными идеями¹¹.

К. Леонтьев, хотя и был приверженцем славянофильства ещё в 60-е гг., в 80-е гг. XIX века стал противником идей политического панславизма и славянского освобождения. Он верил, что тесные связи между славянами приведут к распространению революционной заразы в России, а поэтому сожалел даже о том, что Россия помогла созданию независимых государств на Балканах. Лучшим вариантом ему представлялось постепенное, осторожное развитие греков и южных славян под владычеством султана, сохранение добрых отношений с турками и более или менее со всеми восточными христианами на случай какой-нибудь западной угрозы. Задачу России он видел в утверждении влияния и установлении своей власти на землях бывшей Византии и в Константинополе. Новая Византия

⁹ Бердяев Н. Константин Леонтьев. Очерки из истории русской Религиозной мысли. М., 2007. С. 5.

¹⁰ Там же. С. 41.

¹¹ Pipes R. Rosyjski konserwatyzm i jego krytycy. Kraków, 2005. С. 168–169.

же должна была стать не частью России, а самостоятельным государством, отданным в личное пользование русскому императору. Созданный таким образом греко-славянский мир, основанный на византийских политических идеологических и культурных началах, должен был, по мнению Леонтьева, освежить Россию, избавить от демократических предрассудков. Завоевание Константинополя и создание нового культурно-государственного образования должно было стать, по мысли философа, лишь началом образования славяно-азиатской цивилизации, которая придёт на смену Западу, что совпадает с идеалами Промежуточного региона.

К. Леонтьев опасался, что антагонизм между Россией и Константинополем является катастрофическим. «Возможность падения Турции и создания Эллино-византийской империи, что для Православия хуже всего; ибо два слишком сильные православные царства, Россия и сильная морская, богатая, торговая Эллада, пребывая в постоянной и неотвратимой борьбе, растерзали бы и самую церковь. Именно два преобладающие царства опаснее многих единоверных и неравносильных царств для Церкви»¹².

Как и у Д. Кицикиса, так и у К. Леонтьева мы видим требования сохранения государственно-административной организации. «Изгнание турок необходимо, сказал я, но, освобождая христиан, мы должны иметь в виду не столько свободу их, столько их организацию. А для этого мы прежде всего из собственных наших умов всеми возможными средствами должны выжить как можно скорее все, не только «конституционные», но даже и вообще либерально-эгалитарные идеи, привычки и вкусы. Иначе мы погубим и свою будущность, и будущность всего Востока»¹³.

¹² Леонтьев К. Восток Россия и Славянство. М., 2007. С. 622.

¹³ Его же. Храм и Церковь. М., 2003. С. 177.

До Димитриса Кицикиса вопросом отделения Запада от Востока занимался Владимир Иванович Ламанский (1844–1914) – русский историк, славист, геополитик, этнолог, публицист, критик и общественный деятель. В. Ламанский развивал идеи славянофильства и панславизма, обращая внимание на мир, который включает не только славянские, но и другие восточно-христианские народы. Как и К. Леонтьев, он называл его греко-славянским миром. Граница этого мира, согласно теории В. Ламанского, проходит от восточных границ бывшего польского королевства и прибалтийских стран с Россией до Триеста, охватывая Балканы, Малую Азию, часть Ближнего Востока – и именно здесь проявляется большое сходство с теорией Промежуточного региона Д. Кицикиса.

С этнографической и историко-культурной точек зрения В. Ламанский различал три части или «особых самобытных мира» Азийско-Европейского материка: собственно Европу, собственно Азию и Средний мир. В большинстве своих работ Ламанский называл Средний мир «греко-славянским»: «греко» – в силу наибольшего распространения в нем восточного христианства (греческой веры), а «славянским» – из-за численного преобладания славянского населения. Именно славянская стихия обеспечивает более широкое распространение восточного христианства в Среднем мире по сравнению с другими религиями. К тому же Средний мир отличается от Европы и Азии «скудостью берегового развития», т. е. материковым характером, преобладанием равнинных территорий, ограниченных горами, умеренными или даже суровыми климатическими условиями¹⁴.

Этнографические элементы Среднего мира представлены греками, албанцами, румынами и волохами, ар-

¹⁴ Ламанский В. И. Геополитика панславизма. Три мира Азийско-Европейского материка. М., 2010. С. 183–323.

мянами, грузинами и другими кавказскими народами, монгольскими, турецкими и татарскими племенами¹⁵. Границы Среднего мира на юге, востоке и северо-западе в основном совпадают с границами Российской империи. Западная же граница этого «особого исторического мира» проходит по тем территориям восточной Европы, в которых численно преобладает славянство¹⁶. Принципиальным для концепции В. Ламанского является единство азиатской и европейской России. Он утверждал, что: «Между восточными и южными окраинами европейской России и западными и северо-западными окраинами русской Азии, собственно говоря, не существует никаких строгих и резких различий и противоположностей ни в географическом, ни в этнологическом, ни в историко-культурном отношении»¹⁷.

И сейчас, в XXI веке, вполне возможно задавать вопрос – остается ли теория Промежуточного региона Димитриса Кицикиса актуальной после геополитических изменений на Балканах и в бывшем СССР? В начале XX века на Балканах распались великие империи. С этого момента Запад старается переманить балканские государства на свою сторону.

Во время холодной войны Греция и Турция были членами НАТО, Болгария и Румыния – участницами Варшавского договора, Югославия придерживалась политики неприсоединения, а Албания была закрытой страной, иногда входившей в союз с коммунистическим Китаем. Сейчас эти модели времен холодной войны уступают место цивилизационным, чьи корни уходят в ислам и православие. Турция хочет утвердить

¹⁵ Его же. Об историческом изучением Греко-славянского мира в Европе. М., 2011. С 74–75.

¹⁶ Там же. С. 87.

¹⁷ Ламанский В. И. Три мира Азийско-Европейского материка [Электронный ресурс]. URL: http://sinsam.kirsoft.com.ru/KSNews_700.htm.

себя в роли защитника балканских мусульман и оказывает помощь Боснии¹⁸.

В наше время традиционные силы, состоящие из православных народов, видят в России того союзника, который обеспечит им возможность политического роста, в то время как мусульманские народы рассматривают Турцию как своего защитника.

Россия после распада СССР и потери геополитической мощности тоже находится в поисках своей идентичности. Теории Евразии снова становятся популярными, развиваются и выражаются как националистическими (Александр Дугин), как и неокommунистическими (Геннадий Зюганов, Эдуард Лимонов) политико-философские группировками.

Новая самостоятельная турецкая внешняя политика, выраженная министром иностранных дел этой страны Ахметом Давутоглу, была построена на сильных экономических позициях, на преодолении иррациональной связи с «европейским сном» о быстром вхождении в ЕС, а также на укреплении панисламизма или неотоманизма и национального элемента в турецкой политике. В мусульманском мире исламизм носит интернациональный характер, тогда как в Турции он связан с национальной и имперской османской традицией. Поэтому именно в Турции сочетание исламизма и пантюркизма создаёт основу для новой, более амбициозной внешней политики, жаждущей возвращения старой славы или хотя бы некоторой её части по стратегическим, националистическим, религиозным и экономическим мотивам.

В итоге, Балканы, «балканизированные» по религиозному признаку, все еще ищут сильную руку, которая сможет сыграть центральную роль в Промежуточном регионе.

¹⁸ Θάνος Βερεμής. Βαλκάνια από τον 19^ο ως τον 20^ο αιώνα. Αθήνα, 2010. С. 97–98.

Ульяна Винокурова

ЕВРО-АЗИЯ: ДЕФИС КАК ЛИМИТРОФ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ

Предыстория вопроса

Географическое разделение евразийского материка на Европу и Азию весьма условно и конвенционально. Создатель концепции геософии в школе евразийства П. Н. Савицкий выделил Евразию как особый срединный континент, обладающий культурно-историческим своеобразием¹. Как доказывает И. Г. Яковенко, цивилизационная граница, разделяющая Европу и Азию, во-первых, пролегает западнее от линии Урала и Каспия, во-вторых, не представляет собой устойчивую, неподвижную сущность. Эту границу можно охарактеризовать через понятие лимитрофа. Понятие «лимитроф» фиксирует континуум переходных состояний между цивилизациями². В данной статье понятие лимитрофа используется для того, чтобы обозначить межцивилизационное состояние, Евро-Азию. Здесь важно проанализировать неоднородность лимитрофа, зависимость от контекстов, которые создаются под влиянием тех или иных цивилизаций.

¹ Савицкий П. Н. Континент Евразия. М., 1997.

² Яковенко И. Г. Российское государство: национальные интересы, границы, перспективы. Новосибирск, 1999. С. 19.

Но в фокусе статьи оказывается не весь континент Евразии. Рассмотрение лимитрофа ограничивается Россией – конкретной сферой межкультурного взаимодействия в Северной Евразии. В разное время она была местом воздействия скифской, восточнославянской, тюрко-монгольской, персидской, византийской, китайской и других цивилизаций.

История человечества давала шанс древним тюркам из Азии начать великое переселение народов и углубиться в европейские просторы, распространяя культуру Великой Степи, тюркскую цивилизацию. В орбиту прямого геополитического и цивилизационного влияния тюрков лесостепной юг Западной Сибири попадает относительно рано. По всей вероятности, первые цивилизационные пути-дороги проходили из Азии в Европу. Как доказывает А. В. Головнёв, к числу магистральных культур севера Евразии в поздней праистории и истории относятся мобильные культуры больших пространств – степных, морских и тундровых кочевников (древних тюрков, монголов, северных германцев, эскимосов-туле, ненцев, якутов). Подобно викингам на море, монголы в степи развернули гигантскую социальную сеть, основанную на триаде война-дань-торг³.

Два с половиной века распространялась тюркская культура от Алтая до Атлантического океана. В V веке пространство единого тюркского государства Деш-и-Кипчака на западе охватывало Этцельские Альпы по истокам Дуная, на юге упиралось в Босфор, северная же граница царства Атилы простиралась по Москве-реке, Оке⁴.

В Южной Англии в местечке Саттан-Ху сохранился царский курган, отсыпанный в VII веке. Слово «курган»

³ Головнев А. В. Северная Евразия: культуры больших пространств // Север и Юг: диалог культур и цивилизаций. Новосибирск, 2010. С. 67–69.

⁴ Аджи М. Азиатская Европа. Там, на Востоке, начинался Запад и его культура. М., 2006.

по-тюркски означает «граница». «Спят курганы тёмные» по всей территории бывших тюркских владений, подчеркивая в культурном ландшафте Европы останки тюркской архитектуры. Существовал коридор, ведущий из Алтая в Европу, по которому продвигалась технология плавки железа, в то время неизвестная европейцам.

Но благодаря промышленной революции в Новое время настал черед Европы влиять на цивилизационные процессы в Азии. Технологическая вооруженность Запада, включая средства массового уничтожения человечества, обусловила успехи Европы в колониальном подчинении Азии своей политике и экономике, внедрении ценностей западных цивилизаций.

Будучи лимитрофом европейской, исламской, китайской цивилизаций, при отсутствии ядерной целостности, Российская империя создавала свою цивилизацию. Столицы России – г. Москва, г. Санкт-Петербург – были воздвигнуты на лимитрофе Европы, в то время как другие части империи относились к лимитрофам азиатских цивилизаций. В силу этого, с одной стороны, Россия пыталась интегрироваться с Европой и в то же время развивала свою особую идеологию – евразийство. И. Г. Яковенко считает, что евразийство возникло как цивилизационная рефлексия лимитрофа⁵. Справедливость этого суждения проявляется в отношении идеологии евразийства, активизирующейся в период трансформаций государственного обустройства России и используемой в связи с этим как в конструктивных, так и в деструктивных целях.

Одним из ярких примеров этого является возникшая в конце 60-70-х годов XX века волна, получившая название неоевразийства. Манифест современного евразийского движения призван был создать Общероссийское

⁵ Яковенко И. Г. Указ. соч. С. 23.

политическое общественное движение «Евразия»⁶. Неоевразийцы видят в Евразии ядро пассионарности. Как утверждается в названном Манифесте, тюркско-славянский элемент (шире – туранский, а значит, и угорский, и монгольский также) и есть основа российского государственного евразийского пути сквозь историю. «История России видится не просто как одно из месторазвитий», но как авангард «пространственных» систем («Восток»), противопоставленных «временным» («Запад»)⁷. В евразийстве главным доводом в пользу России приводится её обширная территория. Но распад СССР сделал Россию более Востоком, отодвинул пограничья между Европой и Азией вглубь, ближе к азиатской части России.

Как полагает Д. Г. Горин, цивилизационная динамика России в современной переходной ситуации направлена на Запад. Однако несмотря на то, что азиатскому вектору российского евразийства препятствуют «вызовы сложности», проявляющиеся в демографическом кризисе, и в обезлюдивании дальневосточных окраин⁸, тем не менее внимание современных модернизаторов России сосредоточено на процессе извлечения ресурсов Дальнего Востока и Забайкальского региона. Это обусловлено потенциальной инвестиционной привлекательностью азиатской России для соседнего Китая. Все территории зоны Дальнего Востока и Байкальского региона по инвестиционной привлекательности занимают места от 44 до 77 среди регионов России. Разработан проект федерального закона, нацеленный на создание Госкорпорации развития Дальнего Востока и Байкальского региона. Но утилитарный социально-экономический подход, придающий правовые гарантии инвесторам и разработчикам ресурсов этих территорий,

⁶ Основы евразийства. М., 2002.

⁷ Там же. С. 97.

⁸ Горин Д. Г. Пространство и время в динамике российской цивилизации. М., 2011. С. 249.

не учитывает необходимость поиска устойчивого ядра сохранения и развития генотипических особенностей российской евразийской цивилизации. Попытки научно обосновать Евразийский Союз по лекалу России вызывают больше вопросов, чем ответов.⁹

Основные модели евразийства в сибирском пространстве

Россия как лимитроф, характеризующий межцивилизационное состояние, нуждается во всестороннем анализе. Этому анализу предшествует понимание неоднородности и контекстуальности процессов, которые обуславливают состояние лимитрофа. Что касается Азиатской России, то здесь отчетливо просматриваются четыре основные модели евразийства.

Мои полевые исследования в республиках Якутии, Бурятии, Алтай, Хакасия и Ямало-Ненецком автономном округе, расположенных в Сибири, то есть в Азиатской части Российской Федерации, позволяют предполагать, что в этих субъектах Российской Федерации контекстуально складываются разные модели взаимоотношения центра и периферии. Несмотря на то, что в них доминируют транснациональные компании, федеральные законы и элементы европейской культуры, специфика контекста зависит от участия коренных народов. Это четыре модели – модель соуправления, конкурентная модель, модель **«вытеснения коренных народов»** и «модель народосбережения».

В Республике Саха (Якутия) с определенной долей условности можно обозначить модель евразийства как **соуправление**, в соответствии с содержанием поня-

⁹ Васильева Н. А., Лагутина М. Л. Глобальный евразийский регион: опыт теоретического осмысления социально-политической интеграции. СПб., 2012.

тия, принятого в Канаде и скандинавских странах. Эта модель проявляется в существовании органов самоуправления вплоть до органов государственной власти, где преобладают представители коренных азиатских народов. Модель осуществляется в условиях отсутствия непосредственного влияния азиатских цивилизаций в виде прямых инвестиций, межправительственных договоров на крупные инвестиции в долгосрочной перспективе, а также в наличии законодательной базы, защищающей традиционные ценности коренных народов Якутии, в сохранности языка, культуры, самосознания и этнической идентичности преобладающим большинством представителей титульного народа саха. В этой модели контекст Евро-Азии смещен к азиатской части, так как приоритетным становится сохранение северо-восточной части России как культурного вектора лимитрофа. Одним из примеров, подтверждающих эту тенденцию, является создание Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, одной из миссий которого является сохранение и развитие языков и культур народов Северо-Восточной части России.

Якутская национальная интеллигенция озабочена проблемами приватизации бюджетообразующей компании «АЛРОСА», борется за изучение якутского языка и культуры в дошкольных образовательных учреждениях, в начальных и средних классах общеобразовательной школы с учетом требований ФГОС нового поколения. В 2012 году была создана общественная организация «Ураанхайдар», целью которой является защита национальных интересов на повседневном уровне. Их беспокоит приближающаяся железная дорога, которая, на их взгляд, несет угрозу новой колонизации лицами, обладающими иными культурами и ценностями, а также сохранение целостности своего народа перед лицом новых вызовов. Особую тревогу вызывает состояние села, где проживают преимущественно представители коренных народов. 2013 год объявлен Пре-

зидентом РС (Я) Е. А. Борисовым Годом развития села.

В Республике Бурятия складывается модель евразийства, которую можно условно назвать **конкурентной**, в связи с тем, что наблюдается рост китайских инвестиций в экономику Бурятии. Байкальский экономический форум, состоявшийся 13–15 сентября 2012 года в г. Улан-Удэ, завершился заключением контрактов на 69 млрд рублей. На предыдущем Форуме в 2009 г. было заключено контрактов на 30 млрд рублей. Инвестором многих проектов выступила Китайская Народная Республика¹⁰. Во время работы форума открылся «монгольский вектор» нового транспортного коридора по маршруту Улан-Удэ-Кяхта-Улан-Батор-Пекин-порт Тяньцзинь. Дорога соединяется с «Чайным путем», самым длинным из существующих на сегодняшний день торговых и туристических маршрутов, активно возрождающимся в нынешнее время. Согласно межправительственному соглашению Китай осуществляет строительство автомобильной дороги через Монголию в Россию. Кяхта – старинный город, стоящий на границе с Монголией, и связывает с «Чайным путем» – дорогой мирового значения¹¹.

Благотворное влияние китайских инвестиций в развитие Бурятии, в частности, города Улан-Удэ, проявляется в востребованности образцов бурятских культурных традиций в развитии туризма, имиджа и благоустройства города, в поддержке экономики и культуры. Активно создаются современные мифы на туристических местах, притом наблюдается своеобразная конкуренция в презентации бурятских и русских мифов. Историческая часть Улан-Удэ реконструируется в соответствии с образцами начала XIX века, возводятся скульптуры, изображающие персонажей бурятского

¹⁰ Халбалшеев А. 69 миллиардов рублей «заработал» БЭФ // Бурятия. 2012. 19 сентября.

¹¹ Дугарцыренов Б. Дорога в Кяхте соединила две страны // Там же.

фольклора, восстанавливается кузнечное дело в виде оград с бурятскими орнаментами, архитектурный облик приобретает черты бурятской национальной архитектуры.

В Бурятии существует внутренняя конкуренция между бурятской и русской культурами. Благодаря поддержке русского правительства было обеспечено доминирование русской культуры. Но трансграничные отношения с Китаем и Монголией способствуют проникновению азиатских символов культуры, что ведет к развитию и усилению бурятской идентичности. Своеобразным интегратором может служить культура хунну в Иволгинском городище, в непосредственной близости от Улан-Удэ. Хунну входят в число общих предков многих евро-азиатских народов, прежде всего, тюрков и монголов. Остров Ольхон на Байкале выступает как фрагмент центрально-азиатской цивилизации, сосредотачивающей общие этногенетические корни сибирских народов в сакральных объектах природного и культурного наследия.

Модель «**вытеснения коренных народов**» **обнаруживается на Алтае**. Республика Алтай расположена на уникальных по экологической чистоте и красоте территориях, которые в последние десятилетия облюбовали в качестве мест отдыха российские олигархи. Пять природных объектов республики включены в единую номинацию «Алтай – Золотые горы» и внесены в Список объектов Всемирного природного наследия ЮНЕСКО. Коренное население составляет около 90 тысяч человек и занимается в основном традиционным природопользованием. Республика Алтай имеет границы с Монголией и Китаем, сохраняется представление о Большом Алтае, соединяющем историю и культуры народов этого региона. В 1864–1865 гг. алтайцы совершили исторический выбор: стремясь защититься от китайцев, приняли подданство Российской империи.

На Алтае разрабатываются проекты по созданию

особых экономических зон туристско-рекреационного типа. Ежегодно Алтай посещает около 2 млн туристов. Как считает И. Белеков, председатель Эл Курултая Республики Алтай, в 20-е и 90-е годы XX века имел место взрыв пассионарности алтайского народа, который получил выражение в стремлении добиться самоопределения, стать хозяином своей судьбы¹². Одновременно с активизацией алтайского национального самосознания алтай-кижи (южные алтайцы) заявили о своих притязаниях на самоопределение и самоуправление, что грозило расколом на южных и северных алтайцев. Для того чтобы привести к межэтническому согласию, на Алтае была разработана формула - «единство этнического разнообразия – основа устойчивого развития Республики Алтай».

В процессе самоопределения алтайцев Горного Алтая существенную роль сыграл исторически сложившийся локальный образ жизни в условиях горного ландшафта. Культура природопользования здесь основана на природосбережении, на чистых водах, горном воздухе, бережном отношении к флоре и фауне. Но сегодня сохраняемая веками природа вошла в сферу интересов российских олигархов и элиты Вооруженных сил России, отдающих предпочтение отдыху в экологически чистой природной среде.

В настоящее время в Республике Алтай претворяется в жизнь модель евразийства, которую мы условно называли моделью **«вытеснения коренных народов»**. Она проявляется, прежде всего, в захвате пастбищ, территорий вдоль берегов Катунь, знаменитых озер, долин различными юридическими и физическими лицами, занятиями туристско-рекреационными видами деятельности. При строительстве новых зон отдыха используется алтайская цветовая и архитектурная символика,

¹² Белеков Д. Возвращение к Бай-Тереку. Горно-Алтайск, 2013. С. 31.

а также в качестве привлекательного турпродукта выступают алтайские мифологические образы. Алтайская культура с ее древнеазиатской тюркской основой не выдерживает натиска западного стиля природопользования, оздоровления и организации туризма. Так, крупная горнолыжная трасса Манжерок строится на склоне горы в непосредственной близости с Эл Курултаем-парламентом Республики Алтай, обнажая огромную лысину на священной зеленой горе в виде просеки, прорубленной для спортивно-развлекательных занятий.

В Хакасии также наблюдается модель вытеснения коренных народов. Такая модель в целом, видимо, свойственна в местах длительного промышленного и социокультурного присутствия представителей доминирующей культуры, в данном случае русской. В местах же недавнего промышленного освоения, каковым является Ямало-Ненецкий автономный округ, наблюдается иная модель, которую можно условно назвать **«модель народосбережения»** как разновидность советского патернализма. Губернатор Ямало-Ненецкого автономного округа Д. Кобылкин объявил 2013 Годом народосбережения. За последние 10 лет численность населения округа увеличилась почти на 40 тыс. человек. Ямал входит в первую десятку регионов России по уровню рождаемости. На Ямале пришлое население стремится обустроиться на постоянное жительство, чему способствуют не только высокие заработки, ускоренное и масштабное строительство социально-бытовых объектов, но и региональная политика по формированию самосознания северян. Салехард – центр ЯНАО строится с учётом особенностей арктической природы и украшается символами ненецкой культуры. Брендом города стали Полярный круг с ненецким Дедом Морозом – Ямал Ири, ненецкие орнаменты на фронтонах и во внутреннем убранстве зданий, огромные скульптуры мамонта, оленей, стерхов. Живая куль-

тура ненцев, кочевых оленеводов, сохраненная в советское время благодаря отсутствию промышленного освоения, в настоящее время с большим опозданием по сравнению с другими арктическими народами встретила с иной доминирующей культурой. Эта встреча состоялась тогда, когда прошло время захватнического, негуманного и неэкологического извлечения полезных ископаемых из недр. К моменту встречи выросла ненецкая национальная интеллигенция, воспитанная на ценностях прав коренных народов и национального достоинства. Сейчас для Севера открывается перспектива освоения людьми с гуманитарным менталитетом, экологическим сознанием, подчиняющимся международным правовым нормам и духовно-этическим ценностям, а также способными строить диалог с коренными жителями. В Ямало-Ненецком национальном округе наблюдаются ростки подобных взаимоотношений. Вот что говорит заместитель губернатора ЯНАО Ирина Соколова:

«Коренные жители Севера за тысячелетия жизни в высоких широтах выработали гармоничный тип адаптации человека к экстремальной природной среде, создали особую циркумполярную цивилизацию, сумевшую, несмотря на достаточно продолжительное во времени и мощное по силе внешнее воздействие, сохранить свою внутреннюю устойчивость»¹³.

Таким образом, на Ямальском примере наблюдается формирование партнёрства и диалога двух составляющих евразийства. Описанные нами в результате непосредственного наблюдения на местах четыре модели практического воплощения евразийства не исчерпывают всего его разнообразия.

¹³ Сытник О. Две силы Ямала // Ямальский меридиан. 2012. Март. С. 11.

Усиление роли восточных ценностей в контексте идеи евразийства

Отмечая, что лимитроф является междоцивилизационным состоянием, следует подчеркнуть, что в перспективе модернизма он не обладает самостоятельной целостностью и находится в символической зависимости от формирующих его цивилизаций. Европейская часть России во главе с Москвой и Санкт-Петербургом в особенности ментально и интеллектуально устремлена в Европу. Однако после распада Советского Союза Россия с утратой союзных республик в европейской части стала более азиатской по территории. Азиатские владения России эксплуатируются как богатые источники сырьевых ресурсов. Соответственно, азиатская часть России подвержена влиянию рынка стран Азиатско-Тихоокеанского региона. И если будут продолжаться попытки расчленения Сибири подобные проекту федерального закона о развитии Дальнего Востока и Байкальского региона, то междоцивилизационное состояние может привести к угрозе целостности России как европейского государства.

В период трансформации российской государственности в 80-е гг. XX века идея евразийства вновь получила импульс в предложении академика А. Сахарова о преобразовании СССР в Соединенные Штаты Евразии в соответствии с разработанным им проектом Конституции Союза Советских Социалистических Республик Европы и Азии» (1989 г.)¹⁴. Далее идея евразийства развивалась в виде создания евразийского экономического союза, предлагаемого президентом Казахстана Н. Назарбаевым. Понятие «евразийство» в договорах о создании Евразийского союза, разрабаты-

¹⁴ Сахаров А. Д. Проект Конституции Союза Советских Республик Европы и Азии [Электронный ресурс]. URL: http://www.yabloko.ru/History/sakharov_const.html/.

ваемого президентами России, Беларуси и Казахстана приобрело лишь экономико-географический смысл в виде возможного Таможенного Союза, что не может быть адекватным ответом на цивилизационные вызовы современности. Российское пространство расположено на лимитрофах шести из восьми мировых цивилизаций, что требует системных подходов в определении места России в евразийском пространстве мира.

Сама природа мирового лидерства меняется, так как усложнились проблемы, связанные с характером экономики, состоянием окружающей среды, нарастанием катастрофических конфликтов. Эстафету лидерства принимает тихоокеанский регион, границы которого М. Барбер, К. Доннелли, С. Ризви описывали весьма своеобразно: Сингапур, Куала-Лумпур, Мельбурн, Вальпараисо, Сан-Франциско, Ванкувер, **Владивосток**, Шанхай, Гонконг, Ханой¹⁵. Отметим, что из России в тихоокеанский регион вовлечён Владивосток, расположенный на лимитрофе цивилизационных разломов. На этом разломе российские законодатели собираются открыть свободные экономические зоны с преференциями по налогам и привлечению трудовых ресурсов. Не исключено, что предстоящие меры помогут «сьединению» лимитрофа российской цивилизации и ускорят уход Владивостока в тихоокеанскую цивилизацию.

В межцивилизационном пространстве происходит усиление азиатского вектора взаимодействия в виде межгосударственных объединений АТР, АСЕАН, ШОС. Как отметил Генеральный секретарь ЦК Компартии Китая Ху Цзиньтао: «АТР уже становится геополитическим центром мира взамен Европы и начинается исторический процесс перехода мирового центра власти от Европейско-Атлантического региона

¹⁵ Барбер М., Доннелли К., Ризви С. Океаны инноваций. Атлантический океан, Тихий океан, мировое лидерство и будущее образования // Вопросы образования. 2012. № 4. С.179.

к Азиатско-Тихоокеанскому»¹⁶. Ученые-представители трех континентов М. Барбер, К. Донелли и С. Ризви в совместной статье утверждают, что превосходство Атлантики, зафиксированное в 1884 году в Вашингтоне, продержалось на деле почти 500 лет, начиная с завоевания Мексики Испанией в 1519 году и вплоть до середины XX столетия¹⁷.

По их мнению, отличие стран Азиатско-Тихоокеанского региона от стран Атлантики проявляется в приоритетных ценностях: на Западе сформирована культура права, а в АТР – культура ответственности.

Это усиление влияния восточных ценностей в межкультурной территории может привести к изменению контекста лимитрофа. Азиатские ценности характеризуются почтительностью, лояльностью по отношению к государству и власти, большей значимостью коллектива, чем личности, принятием напряженного труда и упорных усилий, предпочтением мира и порядка свободе, использованием совокупного человеческого капитала, традиционных семейных ценностей. Подобные ценности выделяет Ю. В. Попков при изучении ценностей народов Сибири, Монголии, Восточного Казахстана¹⁸. Среди особенностей азиатской культуры нужно отметить умение азиатов жить в малом личном пространстве. Сплоченность, дисциплинированность, терпимость, выработанные вековыми морально-этическими традициями, способствуют дружной совместной жизни нескольких семей, поколений в тесных ярангах, юртах. У азиатских народов существует и сохраняется особый этикет приспособления к стесненным условиям совместной жизни, позволяющий сообща перенести

¹⁶ См: Китай. 2011. № 8. С. 25.

¹⁷ Барбер М., Донелли К., Ризви С. Указ. соч. С. 109–186.

¹⁸ Попков Ю. В. Базисные ценности народов Евразии в условиях глобализации [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2009. №№ 1–2. URL: http://www.tuva.asia/journal/issue_1-2/95-basic-values.html.

испытания окружающей среды и социальной жизни. Азиатский круг «Свои» имеет широкое социальное значение. Например, технологически высокоразвитые японские корпорации культивируют семейные ценности среди работников. Азиатские жилища, особенно в Японии, строятся с учетом потребности человека в общении с природой. Азиатские культуры отличаются бережливостью, прежде всего, по отношению к ресурсам природы. Так, по воззрениям ненцев, «кто много добывает, головы у него не будет», «при сборе яиц, в гнезде обязательно оставляют два яйца».

Такое изменение контекста лимитрофа ставит Россию в ситуацию возобновления поиска своей идентичности. «В России озабоченность по поводу политической целостности и единства является культурным феноменом и очень контекстуальна. Страх перед утратой единства никогда полностью не исчезал»¹⁹, – отмечает британский антрополог К. Хэмфри, исследующий постсоветские трансформации в азиатской части России. Поворот российской политики в сторону Восточной Азии, наблюдаемый в последнее время, имеет политико-экономический интерес и не может не привнести новое содержание в наполнение «дефиса» Евро-Азии.

России еще предстоит осознать Азиатскую Россию как своеобразный «Новый Свет», каким для европейских держав являлась Америка. Во многом открытие Америки и покорение Урала и Сибири синхронизированы и качественно сходны как процессы, принадлежащие эпохе Великих географических открытий и расцвета международной торговли (так называемая первая глобализация).

Специфика процессов Азиатской России состоит в том, что вся сумма видоизменений, которые пре-

¹⁹ Хэмфри К. Постсоветские трансформации в азиатской части России. М.:Наталис, 2010. С.88.

терпевает русская культурно-цивилизационная «матрица» в процессе колонизации под влиянием новой природно-географической среды, новых хозяйственных возможностей и новых исторических задач, является процессом внутренней трансформации российской культуры.

В XX веке в западной историографии были сделаны попытки радикально переосмыслить доминирующую историческую схему развития Азиатской России, применив к российским реалиям разработанную Ф. Тернером концепцию «фронта». Эта концепция позволяет по-новому взглянуть на историческую роль азиатских владений России и считать ее не только европейской, но и восточноазиатской и тихоокеанской державой.

Идея евразийства витает как солидаризирующая ценность над просторами Сибири. 2–4 ноября 2011 года в г. Якутске состоялась международная научная конференция «Единое пространство культуры Евразии». 21 ноября 2012 года по инициативе якутских деятелей культуры и науки в Москве, во время Дней Республики Саха (Якутия), была принята Евразийская Декларация. Её поддержали региональные лидеры азиатской части России. 22 марта 2013 года состоялась 2-я международная научная конференция по этой теме в Горно-Алтайске, в резолюции которой подчеркивается, что «историко-культурное наследие является основой формирования единого евразийского пространства России. Испытание культуры современностью осуществляется через культурный выбор каждого народа своих приоритетов развития»²⁰. Культурно-исторический, геополитический, социально-экономический, этнический ландшафт Евразии располагает к открытому взаимодействию цивилизаций и зарождению новых моделей евро-азиатства, стремящихся найти оптимальные способы устойчивого взаимодействия народов Евразии.

²⁰ См.: <http://elkurultay.ru/docs/npk/22.03.13/resolution.pdf>.

Конрад Кучара

ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЕ КОНЦЕПЦИИ
«НОВОГО ИЕРУСАЛИМА» КАК САКРАЛЬНОГО
ПОГРАНИЧЬЯ ЕВРОПЫ И АЗИИ

Иерусалим – Святой Град, где встречаются три основные монотеистические религии, город, где в иерусалимском храме поклонялись единому Богу Яхве. В Иерусалиме, согласно христианской традиции, в день Пятидесятницы сошел на землю Святой Дух и появилась на свет Церковь¹. Для христиан Иерусалим был не только пространством Спасения, которое исторически уже свершилось и было освящено Божественным воплощением Иисуса, его смертью и воскресением из мертвых; Иерусалим также является пространством грядущих событий, имеющих значение для всего человечества. Они связаны с концом истории, что запечатлел св. Иоанн в своем пророческом сочинении «Апокалипсис». Иоанн сосредоточил внимание на сакральной форме Иерусалима². Согласно Иоанну, Иерусалим имеет теологическое и эсхатологическое значение, является Градом Божьим³. В теологии Иоанна он представлен как «Святой Град – Новый Иерусалим», в котором присутствует Бог. В Иерусалиме свершается

¹ Деяния. 2,1–4.

² Ап. Св. Иоанна. 3, 12; 21, 2. 10.

³ Там же. 3, 9–12

клятва завета между Богом и Его народом⁴. Иоанн также называет Иерусалим «горой Сион», подчеркивая, что это место Агнца⁵ является возлюбленным Градом Божиим⁶.

Со времен принятия Киевской Русью христианства в 988 году тема Иерусалима появлялась в древнерусской литературе⁷. И не только появлялась, но и вдохновляла на создание концепции «Нового Иерусалима» на восточнославянских территориях. Возникали любопытные аналогии со Святым Градом, которые для их авторов являлись аргументацией в теологических размышлениях в контексте исторических перемен. Иоаннов мотив Иерусалима – Святого Града и Нового Иерусалима, возникший на пересечении Востока и Запада, присутствовал в апокрифах и литургических текстах, повествующих о скором конце истории⁸. Ожидание конца света усиливало уважение к Иерусалиму⁹. В это время зарождалась традиция сравнения «Матери городов русских» с Иерусалимом¹⁰. Достаточно вспомнить «Повесть временных лет» монаха Нестора и описание видения св. апостола Андрея о христианском будущем

⁴ Там же. 21, 3–4.

⁵ Там же. 14, 1.

⁶ Там же. 20, 9.

⁷ На тему Киева – «второго Иерусалима» писали, например: Hodana T. Kijów – Druga Jerozolima // *Slava Orientalis*. R. LVII. № 1. / Ed. by L. Suchanek Warszawa, 2008. S. 9–21; Ричка В. Київ – другий Єрусалім (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі). Київ, 2005; Яковенко Н. Паралельний Світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. Київ, 2002. С. 324–330.

⁸ Mazurkiewicz R. *Eschatologia Rusi Kijowskiej* // *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy* / Ed. by R. Łużny. Lublin, 1988. S. 86–87.

⁹ Hryniewicz W. *OMI. Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryla Turowskiego*. Warszawa, 1993. S. 161.

¹⁰ Белова О. В., Петрухин В. Я. «Святые горы», Киев и Иерусалим в славянской мифопоэтической традиции // *Новые Иерусалимы. Перенесение сакральных пространств в христианской культуре*. М., 2006. С. 119–120.

города Киева¹¹. Киевский митрополит Иларион (1051–1054) в своей гомилии «Слово о законе и благодати» просвещал древнерусского читателя, что пророчества св. апостола Андрея о Киеве исполнились¹². Иларион в похвале князю Владимиру, написанной, скорее всего, через тридцать пять лет после смерти правителя, писал о «неразрушимом Иерусалиме», который является для него будущей действительностью – непреходящей, местом спасенных, независимо от их национальности¹³.

В литературе того времени можно найти также отождествление народа Руси с народом Израиля и его борьбой с язычеством. В то время, когда в Киеве еще существовал языческий культ, киевские христиане вынесли за город почитаемого славянами идола бога Перуна и бросили его в реку. Так же поступили израильтяне, освобождая Иерусалим от языческих статуй, о чем свидетельствуют тексты Ветхого Завета¹⁴. Евреи вынесли языческих богов в долину Кедрон, где бросили их в реку¹⁵.

Мотив Иерусалима в древнерусской литературе стал постоянным в XII веке, примером чего являются проповеди епископа Кирилла Туровского (1169–1182). Он называет Святой Град «горним Градом», местом, где пребывают спасенные, будучи даром Иисуса Отцу¹⁶. Мотив Святого Града появляется также в сочинении игумена Даниила под названием «Хождение игумена

¹¹ Powieść Minionych Lat / Przeł. i orac. F. Sielicki. Wrocław–Warszawa–Kraków, 1999. S. 7.

¹² Рождественская М. В. Святая Земля как воплощение рая некоторых памятниках древней и новой русской литературы // Славянские литературы. Культура и фольклор славянских народов. XII Международный съезд славистов, (Краков 1998). Доклад российской делегации / Под ред. С. В. Никольского. М., 1998. С. 96.

¹³ Hryniewicz W. OMI. Указ соч. С. 162.

¹⁴ Цар. 23:4, 6; 2. Цар. 29:16; 30:14.

¹⁵ Ричка В. Указ соч. С. 50–51.

¹⁶ Там же. С. 166.

Данила»¹⁷. До сегодняшнего дня сохранилось около 150 рукописных копий этого произведения, что свидетельствует об огромной популярности темы града Иерусалима и происходящих там чудес¹⁸. Тема Иерусалима появилась также в одном из сочинений Григория Цамблака (ок. 1362–1419), болгарского монаха, который в 1415 году был избран киевским митрополитом¹⁹. Поэт в кратком сочинении «О Иерусалим, град Отца!» спрашивает, что случилось с настоящим Иерусалимом, и показывает Святой Град, лишенный своей христианской славы²⁰.

Иерусалимский мотив снова появляется в литературе XVII века. После заключения Брестской унии в 1596 году та часть Церкви в Речи Посполитой, которая не приняла унию, оказалась в очень трудной ситуации. Единственной легальной формой восточной Церкви была Униатская церковь. Православная церковь, собственно говоря, осталась без иерархии, так как большая часть епископов подписала акт унии. Исключением стали епископы Михаил Копыстенский, епископ Перемышльский, и Гедеон Балабан, епископ Львовский. Большинство монахов не согласилось принять унию²¹. Защита Православной церкви стала приоритетным вопросом для ее сторонников. Еще до Брестской унии начала развиваться полемическая литература. Межконфессиональная борьба стала причиной острого характера полемики²². Следует отметить, что

¹⁷ Там же. С. 161.

¹⁸ *Ihuma Daniela z ziemi ruskiej pielgrzymka do Ziemi Świętej (relacja z początku XII wieku)* / Przekł. K. Pietkiewicza, Oprac. J. Grzembowska i K. Pietkiewicz. Poznań, 2003. S. 8.

¹⁹ Wasilewski T. *Historia Bułgarii*. Wrocław, 1988. S. 113.

²⁰ Mokry W. *Od Ilariona do Skoworody. Antologia poezji ukraińskiej XI–XVIII w.* Kraków, 1996. S. 182.

²¹ Mironowicz A., *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*. Białystok, 1997. S. 17–18.

²² Mokry W., *Указ. соч.* С. 66–79.

с начала XVII века Иерусалим в восточнославянской литературе воспринимался как источник и оплот православной веры.

Мотив Иерусалима присутствует во введении к «Часослову», принадлежащему перу архимандрита Печерской Лавры Захарии Копыстенского (1624–1627). Печерский монах отметил, что образцом молитвенного порядка Часослова был литургический порядок, содержащийся в «Иерусалимском типиконе», а также литургический порядок одного из старейших монастырей Палестины – Лавры св. Саввы²³. Копыстенский писал, что именно Иерусалим излучал и излучает благодать Божию, сияя всему миру. Монах подчеркивал, что как раз в этом Месте Спаситель свершил дело спасения человечества, и Иерусалимская церковь по-прежнему остается единственным оплотом настоящей веры, не оскверненной никакой ересью²⁴. Согласно Копыстенскому, Иерусалим явился матерью всех Церквей, в том числе Церкви Руси²⁵. Копыстенский ссылается во введении к «Часослову» на фигуру апостола Андрея Первозванного, чтобы показать его связь с Иерусалимом. Автор подчеркивает, что именно из Иерусалима вышел св. Андрей, чтобы возвещать Евангелие миру, и дошел до самого Киева. В другом своем сочинении, известном как «Густинський літопис», Копыстенский даже указал место, на котором апостол Андрей поставил крест, благословляя город Киев²⁶. По мнению автора, благодать крещения Русь приняла из Иерусалима – города, из которого разошлись по миру апостолы.

²³ Тітов Х. Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVII вв. Всезбірка передмов до українських стародруків // Українська Академія Наук. Збірник історично-філософичного відділу. № 17. Київ, 1924. С. 6.

²⁴ Там же. С. 7.

²⁵ Naumow A. Domus divisa. Studia nad literaturą ruską w I Rzeczypospolitej // Biblioteka Tradycji Literackich. № 18. Kraków, 2002. S. 94.

²⁶ Яковенко Н. Указ. соч. С. 324.

Царьград был только посредником, а не непосредственным свершителем крещения русинов.

В других своих произведениях Копыстенский также восхвалял Иерусалим как источник христианских веры и науки. Во введении к «Гомилии Апостольских Деяний Иоанна Златоуста» он отмечает, что вера есть оплотом всех страждущих во имя Христово²⁷. Он подчеркивает, что именно из Иерусалима разошлись по свету апостолы, а вместе с ними – возвещаемые всему миру Евангелия, оттуда пришло святое крещение и вера, там зародилось христианство. По его мнению, Иерусалим – это мать всех православных Церквей, место, которое от зарождения христианства неизменно хранит наследие православной веры²⁸. Согласно автору, подтверждением тому является Чудо Огня, которое каждый год свершается в Базилике Гроба Господня в Великую Субботу. Иерусалим – это также местопребывание патриарха, который является преемником св. Иакова, Брата Господня. Автор подчеркивает, что с иерусалимским патриархом восточных славян объединяет общая вера семи вселенских соборов²⁹. Непосредственно в сочинении Копыстенский, ссылаясь на «Деяния Апостолов», сравнивал положение православных христиан в Речи Посполитой с древними христианскими коммунами. Он также отметил, что сила и вера Церкви первых веков зиждилась на мученичестве. Копыстенский, подчеркивая сходство восточных славян с Иерусалимом, считает, что сверхполитический союз с Сионом является оплотом правочности³⁰. Образ Киевской митрополии в качестве угнетаемой Церкви, которая приняла свое трудное положение и примирилась с ним, вызвал восхваление ситуации, в которой оказалась восточная

²⁷ Naumow A. Указ. соч. С. 103–105.

²⁸ Грушевський М. Історія української літератури. Т. VI. Київ, 1995. С. 101.

²⁹ Там же. С. 102.

³⁰ Naumow A. Указ. соч. С. 103.

Церковь в Речи Посполитой. Копыстенский воззвал к народу Руси, чтобы тот укрепился в вере, которая пришла из Сиона и Иерусалима³¹.

Значимой датой в истории восточного христианства на восточнославянских территориях был уже упомянутый 1596 год, когда на брестском синоде большинство православных владык в Речи Посполитой приняло унию с Римом. Через двадцать четыре года после этого события в Речь Посполитую прибыл, возвращаясь из государства московского, иерусалимский патриарх Феофан III. Целью его миссии было восстановление иерархии православной Церкви. Феофан III во время своего визита в августе 1620 года письменно обратился к православным гражданам Речи Посполитой, призывая их укрепиться в верности православию. Он попросил, чтобы они указали достойное духовное лицо для посвящения в епископы³². Во время своего предыдущего пребывания в Киеве Патриарх сравнивал притеснение русской Церкви в Речи Посполитой с египетским рабством израильтян. Он отметил, что положение, в котором оказались русины, является благословением и что они страдают во славу Иисуса Христа. Он подчеркнул, чтобы они не забывали об Иерусалиме³³.

Так же и Захария Копыстенский прибегал к аналогиям в произведении «Палинодия»³⁴. Его аргументы заключались в том, что Церковь была построена на страдании Христа, и ее роль – спастись через мучения. Автор подчеркивает, что преследуемую Церковь

³¹ Грушевський М. Указ. Соч. С. 103–104.

³² Отрыков изъ грамоты іерусалимскаго патріарха Оофана... // Київскій митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники / Под ред. С. Т. Голуевъ. Т. I. № 37. Київ, 1883. С. 256–258

³³ Там же.

³⁴ Палинодія или Книга Обороны Кафолческой Сятой Апостольской Всиходней Церкви и Святыхъ Патріарховъ, и о Грекохъ, и о Россохъ христіанехъ // Русская историческая бібліотека. Т. IV; Памятники полемической литературы въ Западной Руси. Кн. I. С.-Петербургъ, 1878. Кол. 313–1200.

на небесах ожидает великая награда³⁵. В «Палинодии» Копыстенский также вводит мотив Иерусалима. Он писал, что Иерусалим, несмотря на власть язычников, никогда не терял способности сообщения христианам благодати Божьей. Для него Иерусалим – это «Матерь Церквей и место божественного присутствия»³⁶. Он утверждал, что Иерусалим был конкретным местом на Земле, где Бог принимал участие в человеческой истории. Следует отметить, что Копыстенский, несмотря на упоминание земного града Иерусалима, само название Града часто относил к «грядущим делам», то есть «непреходящему Иерусалиму»³⁷. Захария Копыстенский не считал ни Киев, ни какой-либо другой город «вторым Иерусалимом».

Творчество Копыстенского наполнено очень богатой символикой Святого Града. Это являлось фундаментом для далеко идущих сравнений, которые соединяли образ Иерусалима с Киевом. Аргументом было то, что Киев – «мать городов русских» – являлся колыбелью русского христианства, местом, откуда расходилась вера Христова по всей Руси³⁸.

Переломным моментом для русской Церкви в Речи Посполитой был уже упомянутый визит иерусалимского патриарха Феофана III. После этого визита в литературе появились непосредственные сравнения Киева с Иерусалимом. Посвященный Феофаном III митрополит киевский Иов Борецкий в письме от 15 декабря 1621 года, адресованном верующим своей Церкви, радовался факту посвящения новых православных епископов, отмечая, что это благословение из Иерусалима. Следует отметить, что Борецкий в следующей части письма призывал верующих ехать в Киев, который был

³⁵ Там же. Кол. 825.

³⁶ Яковенко Н. Указ. соч. С. 327.

³⁷ Палинодія или Книга Оборони Кафолческой Сятої Апостольской Восточней Церкви. Кол. 862–865.

³⁸ Яковенко Н. Указ. соч. С. 327.

«вторым русским Иерусалимом». Киев должен был быть местом-убежищем, в котором православные могли молиться и укрепляться в вере, а также укрываться от униатов³⁹. В письмах от 23 мая 1623 года Борецкий подчеркнул единение только что посвященных епископов с Иерусалимом. Он пишет, что благодать, которая снизошла на русскую Церковь, происходит от Гроба самого Спасителя⁴⁰.

Непосредственную связь Киева с Иерусалимом подчеркивал Исайя Копинский (ум. 1640)⁴¹, епископ, посвященный Феофаном III в сан владыки Перемышльского во время его визита на Украину. Владыка Исайя, уже будучи киевским митрополитом (1631–1632), издал документ, в котором утверждал статус братской школы в Луцке. В этом документе Копинский взывал к молодежи, чтобы та укреплялась в православной вере и остерегалась всякой ереси. Он отмечал, что шлет иерусалимское благословение из киевской митрополии⁴². Для Копинского Киев был непосредственным наследником и преемником благодати, исходящей из Иерусалима.

Убеждение, что это именно Иерусалим, несмотря на то, что в нем правят язычники, посылает благодать на русских православных, было распространено также среди верующих. Члены упомянутого братства называли себя горсткой израильтян, единственными, оставшимися верными Богу. Киев становится притесняемым «Святым Градом». Как Иерусалим был матерью всего христианства, так как там находится Животворящий

³⁹ Грамота киевскаго митрополита Іова Борецкаго къ православнымъ южно-руссамъ // Голубевъ С. Т. Кіевскій митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники. Т. I. № 3. Киев, 1883. С. 261–264.

⁴⁰ Там же. Т. I. № XXXIX. С. 265.

⁴¹ Был одним из основателей братской школы в Киеве, а также митрополитом киевским в 1631–1632 гг.

⁴² Макарий (Булхаков). История Русской Серкви. Кн. VI. Москва, 1996. С. 477.

Гроб Христа, так и Киев – Святой Град для всей русской Церкви, потому что там русский народ был крещен и там находятся чудотворные мощи святых отцов Киево-Печерских⁴³.

Именно в 1633 году, когда трон митрополита киевского занял архимандрит Печерской Лавры Петр Могила (1633–1647), начались попытки доказать апостольский, древний характер Киева. Писатели того времени снова обратились к символике Иерусалима – Святого Града. Эта символика была интерпретирована в другом культурном пространстве – восточнославянском. Киев именовали «новым», или «вторым Иерусалимом». Киево-Печерская Лавра, которая на протяжении веков была целью паломничеств, была представлена как особенное место, осененное Божественным присутствием и деяниями. Для монаха Печерского монастыря Афанасия Калнофойского, как и для Исаяи Копинского, Киев был местом, где Божественное провидение проявлялось посредством почивших там святых монахов. Монах Афанасий в Терапее не однократно называл город Киев «вторым Иерусалимом», а Лавру – «новым Иерусалимом»⁴⁴. Он подчеркивал, что народ Руси помнил о святом месте даже, когда исповедующих православную веру преследовали. Он сравнивал русских с израильтянами, которые, пребывая в вавилонском плену, жаждали вернуться в город Иерусалим⁴⁵. В произведении появляется описание чуда Благодатного Огня в Великую Субботу в базилике Гроба Господня. Как писал

⁴³ Письмо членовъ православнаго Кіевскаго братства къ царю Михаилу Феодоровичу // Архив Юго-Западной Россіи. Ч. I. Т. VI. Акты о церковно-религіозныхъ отношеніяхъ въ Юго Западной Руси, (1322–1648 гг.). Кіевъ, 1883. № ССХХІХ. С. 573.

⁴⁴ ТЕРАТОУРГНМА lub cuda, które były tak w samym światocudotwornym monastyrze pieczerskim kijowskim jako w obydwu świętych pieczarach. Kijów 1638 // Seventeenth-Century Writings on the Kievan Caves Monastery / With an Introduction by P. Levin. Vol. IV. Cambridge, Massachusetts, 1987. P. 200–201.

⁴⁵ Там же. С. 132.

Калнофойский, часто, когда в Успенском соборе после вечернего богослужения гасили лампы, на другой день оказывалось, что лампы при иконе Богородицы или мощах св. Феодосия горят. Калнофойский подчеркивает, что чудо, которое в базилике Гроба Господня свершалось раз в году в Великую Субботу, в «нашем Иерусалиме», как он называет Киево-Печерскую Лавру, свершается несколько раз в году⁴⁶. Калнофойский также прославлял чудотворную икону Богородицы из Киево-Печерской Лавры, поскольку она была чудотворной, исцеляла не только православных, но и католиков и протестантов, которые зачастую, будучи свидетелями чуда, переходили в православие.

Киев Афанасия Калнофойского – это уже не страждущий Иерусалим, притесняемый город, а пространство «воскрешения из мертвых» – возрождения к жизни православной Церкви, пространство, где Церковь торжествует посредством многочисленных чудес, совершаемых Богородицей и святыми отцами Печерскими. В творчестве монаха Афанасия также появляется мотив радости и победы. Киев изображается как город, «освобожденный из неволи».

Освобождение Иерусалима связывалось с возрождением иерусалимского храма. Киевским храмом была церковь св. Софии, называемая «матерью всех церквей»⁴⁷ и находящаяся в то время в руках униатов. За два дня до того, как Петр Могила приехал 1633 году в Киев, чтобы занять престол митрополита, церковь была отобрана у униатов. В литературе того времени можно встретить определение Киева как «русского Сиона», например, в сочинении Ευφωρία

⁴⁶ Там же. С. 235.

⁴⁷ Письмо митрополита Петра Могила к пану Ставецкому с приглашением прибыть в Киев на торжество вступления в митрополию... // Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Приложения. Т. I. № LXXXVI. С. 528.

веселобрмчаа⁴⁸. Также появляется мотив восстановления собора св. Софии в сравнении с восстановлением иерусалимского храма. Знаком возрождающегося православия должна была стать реставрация собора, подобно тому, как в Ветхом Завете символом возрождения Иерусалима было восстановление его храма⁴⁹. «Возвращением в Сион» называли воцарение на престоле митрополита Могилы. От нового митрополита ожидали не только восстановления разрушенного собора, в нем также видели защитника православного народа⁵⁰.

После Могилы Киев начал считаться дочерью Иерусалима, оплотом православной веры. Это был особенный город, потому что именно там был крещен св. Владимир. Киев продолжали называть Иерусалимом до времен Феофана Прокоповича (1681–1736), ректора Киевско-Могилевской академии, впоследствии новгородского архиепископа. Мистический град Иерусалим появляется в стихах, написанных в 1658 году на смерть киевского митрополита Сильвестра Коссова (1648–1657). В этом произведении «второй Иерусалим» – город Киев, откуда митрополит попадает в рай «горнего Иерусалима»⁵¹.

Следует отметить, что в XVII веке идея «Нового Иерусалима» также была популярна в московском государстве. Москва отождествлялась со Святым Градом. Для московского государства начало XVII века было периодом казацких бунтов, борьбы за трон, что привело к появлению новой династии. Московская церковь стала духовным предводителем, посредством которого должно было помочь в установлении мира и порядка в стране. Москва должна была стать оплотом христи-

⁴⁸ Ευφωρία веселобрмчаа. На высочеславный Θρον митроπολίи кіївской щасливе вступуючому... // Українська поезія. Середина XVII ст. / Упоряд. В. І. Крекотень, М. М. Сулима. Київ, 1992. С. 63.

⁴⁹ Там же. С. 63

⁵⁰ Там же. С. 64.

⁵¹ Яковенко Н. Указ. соч. С. 328–330.

анства, сыграть роль Рима и Константинополя. Как считал монах XVI века Филофей, Москва должна была стать «Третьим Римом», но этот Рим должен избежать судьбы Константинополя, так как «четвертого Рима» быть не должно. По мнению Филофея, именно перед Москвой стояла задача спасения всего человечества и приведения его в Царство Божие⁵². Иерусалим, град Божий, противопоставлялся граду неволи – Вавилону. Посему Москва должна была стать Градом Божиим – Иерусалимом для всех православных. Уже в послании игумена Филофея Василию III появляется мотив «Горнего Иерусалима»⁵³, который должен стать царю наградой за верность традиции.

Идея «Нового Иерусалима» начинала проникать в народное сознание, показателем чего была сакральная архитектура. Однако не было единого монастырского комплекса, который бы был отражением концепции «Святого Града» в Москве⁵⁴. И только в правление патриарха Никона (1652–1666) понятие «Нового Иерусалима» окончательно сформировалось и получило свое воплощение. Подтверждением тому должна была стать постройка монастыря, в центре которого находился храм Воскресения Господня, а весь комплекс назывался Новым Иерусалимом⁵⁵. По идее Никона, Москва как единственное православное государство, в котором правил христианский властитель, должна была стать его оплотом. План храма возник на основе описания из Апокалипсиса св. Иоанна⁵⁶. Для патриарха Никона

⁵² Lazari A. Moskwa – Trzeci Rzym / Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski. T. I. Warszawa, 1999. С. 258, 260.

⁵³ Andrusiewicz A. Idea Nowej Jerozolimy w Moskwie // Kościoły Wschodnie. № XXXII. Kraków, 1999. S. 179; Przyp. 3: Posłanie Filofieja do Wasyla III // Słowo o Bogu i człowieku: myśl religijna Słowian Wschodnich doby staroruskiej / Ed. by R. Łużny. Kraków, 1995. S. 175.

⁵⁴ Там же. С. 180.

⁵⁵ Lazari A. Указ. соч. С. 256.

⁵⁶ Ап. Св. Иоанна. 8, 3.

Ново-иерусалимский монастырь был градом Божиим на земле, созданным Царством Небесным⁵⁷. Монастырь, построенный Никоном, должен был не только воплотить град Иерусалим, в котором умер и воскрес из мертвых Христос, но и стать иконой Небесного Иерусалима, которая вселяла бы надежду и укрепляла народ московский в вере.

Для православных Речи Посполитой Киев всегда был оплотом веры, это убеждение особенно усилилось после Брестской унии – в знак деяний Божьих в истории русского народа. Киев, как и Иерусалим, считался градом земным и небесным, Божиим градом. Это была колыбель русского христианства, где крестился св. Владимир, подобно тому, как Сион был колыбелью веры всех христиан. В XVII веке Киев снова стал религиозным, культурным и научным центром православных Речи Посполитой. Несмотря на внутренний кризис, православные Речи Посполитой в XVII веке не утратили чувства исключительности киевского православия.

В XVII веке русские в московском государстве начали воспринимать свою Церковь как исключительную. Они начали видеть в Москве Новый Иерусалим. В основе исключительности московского православия должно было лежать двойное значение этих слов. Москва – Новый Иерусалим должна стать центром не только Святой Руси, но и всего православного мира. Московиты считали, что палестинский Иерусалим был центром христианства в первом тысячелетии. Для них Иерусалим был только символом спасения. В XVII веке в Москву было перенесено сакральное пространство Иерусалима. Патриарх Никон заменил понятие «Третий Рим» понятием «Новый Иерусалим». Этот Новый Иерусалим перенял предназначение Иерусалима первого тысячелетия, то есть должен был обогащать и укреп-

⁵⁷ Andrusiewicz A. Указ. соч. С. 187.

плять духовную жизнь всех православных христиан.

Следует подчеркнуть, что в XVII веке православные русины в Речи Посполитой еще осознавали независимость своей церкви от Москвы. Именно Иерусалим был символом независимости киевской церкви и ее особенной связи с евро-азиатской колыбелью христианства. Для московской Церкви Иерусалим даже географически «перенесся» в Москву. Никон хотел показать исключительность Москвы, которая претендовала на власть не только над целым славянским православным миром, но и над всем православием. А киевские митрополиты семнадцатого века стремились показать исключительность Киева, и концепция «Нового Иерусалима» помогала восстановить суть и надлежащее место киевской Церкви в православном мире. Идея «Киев – Святой Град» должна была показать его исключительность и достоверность именно в качестве славянского центра православия. Концепция Киева в качестве «Нового», или «Второго Иерусалима» стала основой, на которой киевская Церковь должна была возродить свою былую славу. Однако для православных граждан Речи Посполитой такой основой была не Москва. Краеугольным камнем оставался Иерусалим – град, который всеми христианами всегда считался колыбелью христовой веры, град мистический. Такой образ Иерусалима соответствовал положению, в котором тогда находилась киевская Церковь, преследуемая и поработенная, подобная захваченному «иноверцами» Иерусалиму и находящая в этой аналогии силы для борьбы за свое будущее.

Православные Москвы и Речи Посполитой чувствовали исключительность своих Церквей и своих столиц Москвы и Киева, но для каждой группы этим центром православной веры была своя столица. Именно эти концепции «разделили» восточнославянское христианство, поскольку не было концепции «двух Новых Иерусалимов». По мнению московитов, «Вторым Иеру-

салимом», третьим и последним Римом была Москва. Три центра веры в единого Бога – Иерусалим, Киев и Москва – это сакральное пограничье Европы и Азии, влияющее на развитие православного мира.

Оюна Доржигушаева

БУДДИЙСКАЯ ЭКЗИСТЕНЦИЯ: ЧЕЛОВЕК И МИР

Введение

Процессы глобализации на индивидуальном и социальном уровнях обусловили рост потребности осознания как отдельными людьми, так и социальными группами своего места в окружающем мире, прежде всего, в системе социально-экономических, этнических, культурных и межконфессиональных отношений. Эти процессы осуществляются через сопоставление мировоззрения отдельного человека или конкретной социальной группы с картиной мира иных людей, иных социальных и этнических групп, иных культур, конфессий и вероисповеданий. Это может сопровождаться усиленным проявлением в массовом сознании различных предрассудков и страхов: ксенофобии как реакции на встречу с чужим человеком или культурой, национализма, дискриминации и нетерпимости. Тем самым, в условиях роста социального разнообразия современного общества существует опасная тенденция нарастания межэтнической, межконфессиональной, социально-экономической, межпоколенческой и политической нетерпимости. Будущая рациональность, новое глобальное мироощущение могут быть созданы лишь в результате взаимообогащения культур Востока и Запада. Взаимопониманию народов и взаимодей-

ствию их культур способствует выявление в различных моделях мира элементов общего, различий, потенциала взаимодополняемости и взаимовлияния.

В мировом философском сообществе активно обсуждаются общие характеристики эпохи «высокой современности». В этой полемике почти не слышны голоса тех, кого называют представителями традиционных культур, и не потому что у них нет концептуальных идей в этой области. К примеру, буддизм является одной из самых динамично развивающихся религий мира. С середины XX века он утратил имидж экзотичной восточной религии и стал действительно мировой религией. Трудно найти в Европе или Америке город или провинцию, где не было бы буддийских общин. Причину растущей популярности буддизма мы видим в его обращении к экзистенциальным проблемам человека, позитивном решении острых проблем взаимоотношений человека, общества и мира.

Современные буддисты обеспокоены ситуацией в обществе, существует обширная религиозно-философская литература, посвященная экологической проблематике, проблемам войны и мира, экзистенциальным проблемам человека. Буддийские философы предлагают заслуживающие внимания способы разрешения многих глобальных проблем современности. Тем временем буддийская культура все глубже проникает в западный мир, создавая пограничные территории. Повсеместное распространение восточных духовных практик расширяет ареал пограничных территорий до понятия Евро-Азии. Евро-Азия в моем понимании это духовная территория, которая предполагает встречу Запада и Востока.

Компаративный анализ современной западной философской мысли и современной буддийской философии представляется нам своевременным, поскольку история человечества убедительно демонстрирует роль духовного начала в формировании различных обществен-

ных систем. В этом контексте совершенно уникальной выглядит судьба многоконфессиональной и многокультурной России, евразийский характер развития которой отражает и западную, и восточную модели.

В составе многонациональной России Бурятия занимает особое место как пограничная территория сосуществования русской и бурятской культур, взаимопереплетения восточной и западной цивилизаций, с одной стороны, православных, с другой – буддийских ценностей, влияния культа шаманизма, конфуцианства, даосизма.

В соответствии с вышеизложенным хотелось бы рассмотреть те достижения буддийской культуры, которые были бы востребованы современным многополярным обществом.

Целостность и взаимообусловленность всего сущего

Глобальный экологический кризис подвел западную цивилизацию к осознанию единства человека и природы, следствием чего явилось создание особой междисциплинарной экологической этики. Это учение об этических отношениях человека с природой, основанных на восприятии природы как члена морального сообщества, морального партнера (субъекта), равноправии и равноценности всего живого. Оно направлено на выработку экологического мировоззрения, позволяющего успешно сосуществовать человеку и природе. Рассматривая достижения восточной мысли, мы видим, что буддийское мировоззрение является примером возможности формирования экологического мировоззрения.

Фундаментальной идеей буддийской философии является нерасчлененность субъекта и объекта, человека и природы, материи и духа. Буддисты рассматривают мир и человека как динамическую психофизическую

целостность. Характер и направленность этой динамической психофизической целостности, которую называют «потоком» (сантана), задает принцип абсолютной изменчивости (анитьята).

Существует мельчайший момент времени – «кшана», который по подсчетам Пятигорского равняется 1/75 доле секунды. Комплекс дхарм возникает и длится одну кшану, затем уходит, а на смену ему приходит следующий. Воистину, и однажды нельзя войти в эту реку. Подобно времени «поток» необратим, и ни одна дхарма не переходит из кшаны в кшану. Анитьята буддистов сродни диалектике Гераклита, и они также используют метафору горения. В смене времен дхармы связаны друг с другом законом кармы, но закон кармы нельзя назвать жесткой детерминацией. Анитьята (принцип абсолютной изменчивости) имеет глубокое экологическое значение. Она поднимает проблему невечности сфер психокосма, подверженности этих сфер разрушению. «Отсутствует вечный атман как творящее начало мироздания, отсутствует вечная целостность как субстрат новых рождений»¹. Только постоянные усилия живущих делают этот мир лучше, без этой установки на культивирование добра мир деградирует, и страдание, перманентно присущее сансаре, принимает грубые формы.

Анитьята означает не только изменчивость мира, но и необратимость его прежних состояний. Дайсэцу Судзуки говорит об этом так: «Если мир воспринимается как статичный, он не имеет за собой реальности, он является Майей; мир должен быть схвачен в движении, в становлении, в переходе от одного состояния бытия к другому. Как только это движение пресекается, он превращается в труп»²

¹ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Петроград, 1918. С. 60.

² Судзуки Д. Т. Дзен-буддизм. Бишкек. 1993. С. 458.

Мир и человек в ходе буддийского философствования предстают как развернутая во времени текущая реальность, и такое видение очень высоко оценивается в буддийской среде. В экологической литературе необратимость прежних состояний носит название «правила Л. Доло». Оно постулирует векторный характер развития. Нельзя прожить жизнь наоборот, нельзя повернуть историю государства вспять, невозможно повернуть обратно эволюцию планеты.

В XX веке эту истину пытались донести до людей экзистенциалисты. Также как и буддисты, они смело заглянули в глаза времени, но испытали шок от необратимости происходящего, от неуклонной поступи Хроноса. Они увидели, как наши шаги, становясь прошлым, остаются там навсегда, увидели быстротечность и ирреальность человеческого бытия. Они ощутили глубинную связь с бытием, разворачивающимся здесь и сейчас, и почувствовали ответственность за все происходящее. Лозунги экзистенциалистов были подхвачены духовными детьми экзистенциалистов послевоенной Европы – движением Greenpeace. Активисты «зеленого движения» здесь и сейчас борются с породой «бесмертных», пытаясь оставить планету другим, тем, кто придет после нас.

Из аниэтичизма вытекает принцип взаимообусловленности всего сущего. Наши связи с миром очень сложны, и автономное существование невозможно, любое явление имеет своей причиной совокупность многих других явлений; лишь благодаря многим причинам каждая вещь поддерживает свое существование. Взаимообусловленность мира можно усмотреть даже в обычной человеческой любознательности. Почему мы с утра включаем радио и телевизор и слушаем новости со всего мира? Нам важно знать, как живут другие, мы ощущаем бытийную связь со всеми остальными. Почему наши женщины плачут над судьбой какой-нибудь мексиканской Марии: у них одна природа. Все взаи-

мосвязано в этом мире. Такое мироощущение ярко выражено в творчестве Миларепы:

«Отец-монах пребывает в горах,
А я, Райчун, скитаюсь по Каму.
Обособленны наши рожденные тела,
Но тождественно у нас тело дхармы –
И мы встретимся с ним в Акиниште».³

Здесь прослеживаются важные онтологические моменты буддийской философии, которые имеют прямое отношение к экологической этике. Мир целостен. Любая его частица связана со всеми другими множеством связей. И, совершая любое действие, мы должны знать, что от этого зависит судьба Вселенной. Целостность мира буддисты поэтически отождествляют с «драгоценным ожерельем Индры». Каждый драгоценный камень в нем отражается во всех, и все отражаются в одном.

Принцип целостности Вселенной в наиболее завершенном виде описан в одном из самых почитаемых в буддизме текстов – «Аватамсака-сутре». Название этой сутры переводится «цветочная гирлянда» и считается, что она была записана со слов Будды после его просветления. В ней дано описание опыта мистического соединения с Высшей Реальностью и основные принципы построения Универсума.

«1. Взаимная связь – все вещи существуют во времени и пространстве.

2. Совершенная свобода – всякое бытие сочетается с другим без помех.

3. Взаимное проникновение вещей – многое в одном и одно во многом.

4. Взаимное отождествление – все в одном и одно во всем.

³ Философские вопросы буддизма. Новосибирск. 1984. С. 35.

5. Дополнительность – скрытое и явленное составляют, взаимодополняясь, одно целое.

6. Созидание – путем взаимного проникновения легких и тяжелых вещей.

7. Взаимное отражение – как сеть Индры, состоящая из драгоценных камней, каждый из которых отражает все остальные и сам отражается во всех.

8. Разъяснение истины фактическими примерами.

9. Различно завершающиеся периоды времени складываются в одно бытие.

10. Полнота, в которой главное и второстепенное гармонически сочетаются»⁴.

Анализируя экологические закономерности, открытые современными учеными, мы видим, что они во многом созвучны с положениями «Аватамсака-сутры». Почему это стало возможным? Потому что в состоянии пограничья культур сочетаются ранее не сочетаемые представления. В поликонцептуальном многоголосии современного мира мы можем сравнивать понятия из разных культур, имеющие совершенно разные основания. В пограничье эти основания утрачивают свои позиции и поэтому сами понятия и концепции приобретают поликонтекстуальный смысл и амбивалентное значение. Например, первое положение сутры о взаимной связи вещей и явлений в пространственно-временном континууме перекликается с принципом экологического мутуализма. Это глобальное свойство, обусловленное влиянием целого на части, обратного воздействия частей на развитие целого, в сумме ведущего к сохранению стабильности всей системы биосферы. Этот принцип может быть дополнен законом об упорядоченности заполнения пространства и пространственно-временной определенности. «Заполнение пространства внутри природной системы упорядочено таким образом, что позволяет реализоваться гомеоста-

⁴ Штейнер Е. С. Иккю Содзюн. 1987. С. 235.

тическим свойствам системы с минимальными противоречиями между частями внутри нее»⁵.

Все эти законы экологии также соответствуют второму положению сутры о взаимосочетании явлений. Об отсутствии явных антагонизмов в Универсуме говорят и правило внутренней непротиворечивости, и правило взаимоприспособляемости Мебиуса-Морозова.

Третье положение сутры о взаимном проникновении иллюстрируется принципом экологической комплементарности и принципом экологической конгруэнтности. Никакая функциональная часть экосистемы не может существовать без других функционально дополняющих частей. Функционально дополняя друг друга, живые составляющие экосистемы вырабатывают для этого соответствующие приспособления, скоординированные с условиями абиотической среды, в значительной мере преобразуемой теми же организмами.

Тождественность вещей характеризуется, по крайней мере, в рамках нашей планеты, общебиосферным законом физико-химического единства живого вещества сформулированным В. И. Вернадским: все живое вещество Земли физико-химически едино. Сюда же можно отнести закон взаимозаменяемости факторов: отсутствие или недостаток некоторых экологических факторов может быть компенсирован другим близким фактором. А также правило замещения экологических условий: любое условие внешней среды в некоторой степени может замещаться другим.

Пятое положение Аватамсака-сутры соответствует принципу дополнительности Нильса Бора: две взаимосвязанные, но различные материальные системы дополняют друг друга в своем единстве и противоположности.

Созидание через взаимодействие шестого положения сутры демонстрирует закон внутреннего динамического

⁵ Реймерс Н. Ф. Системные основы природопользования // Философские проблемы глобальной экологии. М., 1983. С. 121–161.

равновесия Реймерса: вещество, энергия, информация и динамические качества отдельных природных систем и их иерархии взаимосвязаны настолько, что любое изменение одного из этих показателей вызывает сопутствующие функционально-структурные количественные и качественные перемены, сохраняющие общую сумму вещественно-энергетических, информационных и динамических качеств систем, где эти изменения происходят, или в их иерархии.

Седьмое положение о взаимном отражении сформулировано в экологическом правиле С. С. Шварца: каждое изменение условий существования прямо или косвенно вызывает соответствующие перемены в способах реализации энергетического баланса организма. И в какой-то мере его отражает принцип экологического соответствия: форма существования организма всегда соответствует условиям его жизни.

Восьмое положение подтверждается всей опытно-экспериментальной информационной базой современного экологического знания.

Девятому положению о едином бытии разных периодов времени соответствует принцип гетерогенеза живого вещества. «Единство живого вещества биосферы и гомологичность строения ее подсистем приводят к тому, что эволюционно возникшие на ней живые элементы различного геологического возраста и первоначального географического происхождения сложно переплетены»⁶. Из приведенной цитаты мы видим, что имеет место взаимозависимость вещей и явлений не только сосуществующих в одном временно-пространственном промежутке, но и существовавших миллионы лет назад, поскольку ранее существовавшие формы жизни сформировали то геологическое строение планеты, которое мы имеем сегодня и которое

⁶ Реймерс Н. Ф. Системные основы природопользования ... С. 121–161.

является средовой основой существования форм жизни. Своеобразную диалектику девятого положения отражает правило прерывистого равновесия С. Гоулда и Н. Эдриджа.

В объяснении последнего, десятого положения, мы возвращаемся к мутуализму, с которого начали наш сравнительный анализ. «Подсистемы одной природной системы в своем развитии обеспечивают предпосылку для успешного развития и саморегуляции других подсистем, входящих в ту же систему»⁷. Если человечество будет следовать закону самоконтроля и саморегуляции живого, то целостность биосферы может быть сохранена.

В Аватамсака-сутре обращает на себя внимание внутренняя непротиворечивость ее положений, отсутствие непримиримых противоположностей, гармоничная целостность возникающей картины мира. Основой взаимоотношений между существами, явлениями, вещами является сотрудничество. Отсутствие самостоятельного бытия явлений не приводит к отрицанию явленного мира, но привязывает их к Универсуму. Явление – это онтологическая склонность Универсума к проявлению себя подобным образом. Устранение дуальной картины мира дает осознание неразделенной целостности, которая неизвестна обыденному сознанию и открывается лишь на уровне универсального сознания.

Сравнительный анализ «Аватамсака-сутры», построенный на методе аналогии, сулит многообещающие перспективы изучения буддийских первоисточников с позиций современной науки. Но для этого необходим диалог на пограничье, чтобы определиться с содержанием значений этих двух систем – буддизма и науки.

Современные буддийские философы – Его Святейшество Далай-лама XIV, Чогьям Трунгпа, Геше Джампа Тинлей – предлагают приведение буддийской философии

⁷ Его же. Экология. М., 1994. С. 130.

в соответствие с данными современной науки. Будда говорит в сутре: «Монахи и ученые мужи должны тщательно обдумать мои слова, как золото, которое следует проверять – посредством расплавления, разрезания и шлифовки; лишь затем принять их»⁸.

Бодхисаттва как идеал экологического отношения к миру

Идеалом разумно-этического и гуманного отношения к миру является образ бодхисаттвы – один из наиболее экологичных образов, рожденных в лоне буддизма. Бодхисаттвой называют существо, которое, постигнув целостность бытия, достигло Нирваны, но, осознавая бесчисленные связи, соединяющие его с миром, из страдания к живым существам остается в этом мире. Бодхисаттва обладает совершенными качествами, которые называются парамитами. Этимология этого слова восходит к понятиям «сила», «энергия», обладание которыми помогает достичь нирваны. Существуют такие парамиты, как парамита даяния (дана), дисциплины (шила), терпимости (кшанти), усердия (вирья), медитации (дхьяна) и мудрости (праджня). Необычные свойства парамит проистекают из того обстоятельства, что бодхисаттвы обладают единым универсальным сознанием.

Акт даяния совершают многие люди, но даяние бодхисаттвы отличается бескорыстием и не имеет отношения к эгоизму. Обладая недуальным сознанием, он совершает даяние таким образом, будто перекладывает из одной руки в другую. Осознавая целостность мира, он не мучается желаниями получить что-либо взамен, зафиксировать акт даяния у принимающего, не требует оценки своих действий и пр. Проникнувшись

⁸ Путь к себе. 1995. № 3. С. 19.

идеей изменчивости, он относится к вещам, статусу, популярности, власти как к временным, преходящим явлениям, как к покрывалу Майи, предназначенному для испытания человека на человечность.

Парамита даяния – это великодушие и открытость. Бодхисаттва открыт для других существ, открыт для мира. Внешний мир не вызывает у него раздражения, он не стремится закрыться от него, не создает вокруг себя искусственный мирок. Благодаря мудрости равенства, которая дает понимание равенства и общей природы всех существ, бодхисаттва не относится к другим существам как к низшим, он не смотрит на них сверху вниз, и поэтому было бы чрезвычайно узко представлять парамиту даяния лишь как доброту по отношению к нуждающимся. Бодхисаттва всецело открыт для общения, он не дозирует свои отношения, не разделяет тех, с кем общается. Даже Будду буддисты считают «цыпленком, вылупившимся раньше других». И это удивительно точный образ. Цыпленок, вылупившийся из тесной скорлупы «эго», открыто переживающий мир.

«Существуют три вида даяния: вещей, собственного тела и корней добродетели. Труднее всего поделиться вашими собственными корнями добродетели»⁹. Это очень тонкое психологическое наблюдение Далай-ламы. Люди могут отдать вещи им принадлежащие, могут в порыве самоотречения жертвовать жизнью, но человеку чрезвычайно трудно делиться своими заслугами, отдать признание за свои добродетели другим. Если человек станет выше этих чувств, «эго» исчезает. Он полностью раскрылся и не делает различия между «этим» и «тем».

Воспитание бескорыстного даяния, даже просто зарождение установки на его возможность, очень важно в нашем обществе, ориентированном на модус облада-

⁹ Далай-лама XIV. Доброта, чистота помыслов и проникновение в сущность. М., 1993. С. 37.

ния. Эрих Фромм, один из выдающихся умов современности, справедливо обращал внимание на тенденцию «замены принципа бытия принципом обладания». Раймон Арон и другие ученые, изучающие социальное бытие человека, отмечают, что стремление к обладанию в виде социальной установки восторжествовало, в основном, с начала индустриальной эпохи. Оно является эпизодом развития общества и, следовательно, не является сущностной потребностью человека. Казалось бы, что плохого в стремлении человека «иметь», но это стремление, умноженное на бездушное отношение к природе, породило переживаемый нами и имеющий тенденцию к усугублению экологический кризис.

Предпосылкой бескорыстного даяния является чувство любви. В любви человек полностью раскрывается для другого человека, отдает ему себя. Экзистенциалистское видение проблемы взаимоотношений между людьми настолько близко к буддийскому, что поздние увлечения Фромма, Хайдеггера буддийской философией представляются в какой-то мере даже закономерными. Чувство любви дано человеку для того, чтобы он осознал возможность других взаимоотношений между людьми, кроме обладания, принуждения, корпоративной выгодной взаимодоговоренности между людьми.

Модус обладания имеет большую власть над человеком, и было бы прекраснодушием утверждать, что он может быть абсолютно преодолен культивированием в сознании человека парамиты даяния. Но все же бодхисаттвы своим примером открытого альтруистического образа жизни могут изменить парадигму мышления людей, уравновесить и привести к гармоническому соответствию модус обладания и модус бытия.

Далее рассмотрим шила-парамиту, парамиту нравственной дисциплины, по-другому ее называют парамитой нравственности. Следовать шила-парамите не означает подчинять свои действия каким-то строгим законам, делать то, что предписано. Бодхисаттва посту-

пает совершенно свободно, но его поступки становятся образцом поведения или же его действия спонтанно совпадают с образцами поведения.

Читая описание срединного восьмеричного пути, мы невольно обращаем внимание на рефрен «правильный»: «правильное понимание, правильная мысль, правильная речь, правильное действие, правильный образ жизни, правильное намерение, правильное усилие, правильная концентрация; это, о биккху, является срединным путем, который постигает Татхагата»¹⁰. Говорится «правильный», но не говорится, какой именно. Никакие законы и правила не будут препятствием для дурного человека, он найдет способ их обойти, и в то же время добродетельный человек не делает зла не потому, что оно запрещено кем-то другим, а потому что его внутренний моральный императив задает ему другую, миролюбивую направленность.

Таким образом, мораль бодхисаттвы является следствием его внутренней интенции, внутреннего стремления к добру и состраданию. Мирские феномены не увлекают бодхисаттву, благодаря глубокому пониманию анистьяты он находит искушения малозначащими, видит их иллюзорность и преходящесть.

Почему же шила-парамита переводится как парамита дисциплины? От чего удерживает себя такое совершенное существо? От тонких проявлений эгоизма и самости. Он уважает стиль жизни других людей, говорит их языком и дает им возможность развиваться в соответствии со своей природой, а не делает из них отражения самого себя. В таком поведении мы видим особую психологическую экологичность буддийского образа жизни.

Определенная дисциплина действительно нужна людям для обуздания своих потребностей. «Желание

¹⁰ Корнев В. И. Сущность учения буддизма //Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984. С. 11.

беспечно живущего человека растет, как малува. Он мечется из существования в существование как обезьяна в лесу, ищущая плод»¹¹. Ценностная ориентация буддизма нацелена на развитие духовных потребностей и сознательное ограничение материальных потребностей до оптимально необходимых для нормальной жизнедеятельности человека. В «Дхармачакраправартане» – первой проповеди Будды – предлагается решение этой проблемы. «Существуют две крайности, о биккху, которые необходимо избегать: потворство чувственным наслаждениям – это вульгарно, приземлено, неблагоприятно и бесполезно; склонность к крайнему аскетизму – это болезненно, неблагоприятно и бесполезно. Отказываясь от этих крайностей, Татхагата постигает срединный путь, который способствует видению и знанию, ведет к миру, высшей мудрости, просветлению и нирване»¹².

Нравственное поведение предполагает отказ от злодеяния, собирание добродетели, зарождение и развитие бодхичитты. Отказ от злодеяния – это отказ от десяти пагубных действий. Каковы же эти пагубные действия? Существует три вида злодеяний, совершаемых телом: а) лишение жизни живого существа; б) воровство; в) совокупление с принявшим обеты целомудрия, супружеская неверность.

Существует четыре пагубных действия совершаемых речью: а) сознательная ложь; б) клевета; в) грубая речь, унижающая достоинство другого человека; г) пустая болтовня.

Есть три пагубных действия, совершаемых в сфере сознания: а) черная зависть; б) гнев, ненависть по отношению к другим живым существам; в) увлечение ложными учениями. Ложными учениями считаются те, которые санкционируют пагубные деяния, оправ-

¹¹ Дхаммапада. Рига, 1991. С. 54.

¹² Корнев В. И. Сущность учения буддизма...

дывают их и таким образом развращают человека.

Собирание добродетели означает, в частности, уважение ко всему, что окружает бодхисаттву. Он внимательно относится ко всему, что он делает. Для него не существует двойной морали. И в одиночестве, и в людской толчее, он одинаково относится с уважением ко всему, что его окружает, будь это природа, живые существа, люди или боги. Собирание добродетели не означает учета своих добрых дел или стремление достичь лучших условий жизни добродетельным поведением. Приведем строки из Драгоценных строк Нагарджуны: «Именно приняв мир за бесполезный, ибо подлинная реальность безопорна, не привязанный к существованию ум успокаивается, подобно тому, как огонь успокаивается без топлива. Если бодхисаттве свойственно такое видение, то он достиг подлинного совершенного просветления. Цепь его перерождений продолжается лишь в силу сострадательности к другим живым существам. В махаяне татхагаты учат бодхисаттв накоплению добродетели и знания ... Махаяна – это обретение добродетели, радости и единственного удовлетворения от содействия другим при полном безразличии к самому себе»¹³. Бодхисаттва своими добродетелями улучшает мир, не требуя ничего взамен.

Основной целью шила-парамиты является зарождение и развитие бодхичитты. Европейским синонимом бодхичитты можно считать слово «альтруизм». Его Святейшество Далай-лама XIV считает, что альтруизм изначально присущ природе людей в силу того, что они являются общественными животными, и их человеческая сущность может быть проявлена только в человеческом обществе. Альтруизм возвышает человека в духовном плане, только высокоразвитые личности способны на подлинно альтруистические поступки. История буддийской религии содержит множество

¹³ Андросов В. П. Нагарджуна и его учение. М., 1990. С. 64.

примеров прекрасных добросердечных поступков, внутренней интенцией которых было альтруистическое отношение к миру.

Глобальный экологический кризис, включающий в себя загрязнение окружающей среды, чрезмерную антропогенную нагрузку на биосферу, истощение ресурсов, эстетическую деградацию природы, вымирание видов растений и животных, вынуждает общество коренным образом перестраивать этику и питающую ее философию. Человечеству предстоит научиться жить в глобализирующемся мире, мире пограничья, полифонии, культурном разнообразии, когда различные традиции пересекаются, сосуществуют на одной пограничной территории. Глобальность кризиса, поразившего нашу планету, требует объединения усилий Востока и Запада в формировании экологической этики. «Восток и Запад – две половины нашего человеческого сознания. Если человек осознает это, он станет полным человеческим существом. И только тогда он сможет решить те глобальные проблемы выживания, которые встали перед человечеством»¹⁴, – сказал буддийский философ Анагарика Говинда.

¹⁴ Говинда Л. А. Медитация и многомерное сознание [Электронный ресурс]. URL: <http://psylib.org.ua/books/govin03/txt03.htm> (дата обращения: 10.07.2013).

Андрей Базаров

БУДДИЙСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЛОГИКО- ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ СПОРОВ

Многообразие форм взаимодействия культур и цивилизаций, безусловно, подразумевает их определенное интеллектуальное противоборство. Буддизм с самых ранних этапов своего развития, столкнувшись с проблемой такого противоборства, накопил с течением времени богатый опыт теоретической рефлексии по данному вопросу. Эта рефлексия отражалась в ряде концептов: «две истины», «отсутствие спора», «критерий истинности», «противники, не обладающие тезисом (мировоззрением)» и многое другое. Просматривая литературное наследие буддизма по данной проблеме, мы обратились к творчеству крупнейшего буддийского логика Сакья-пандиты Гунга Джалцана [Sa-skya Pandita Kun dga rGyal-mtshan; 1182–1251]. Именно он в своих трудах представил образцы тончайшей теоретико-познавательной рефлексии на проблему истины в контексте диалогического рассуждения. Путешествуя по Индии, знакомясь с оригинальной санскритской литературой, Сакья-пандита обрел способность глубокого понимания тонкостей полемики между буддистами и брахманистами. Его фундаментальные труды «Сокровищница рассуждения», «Автокомментарий» и «Врата,

ведущие к мудрым»¹ вобрали в себя все интеллектуальные достижения Индии и Тибета в данной области.

Буддийская традиция утверждает, что интеллектуальное противоборство может осуществляться двумя путями: с помощью ссылок на каноническую литературу и посредством собственно логического рассуждения². В реальной практике диспутирования оба эти способа взаимодополняли друг друга. Успех здесь зависел как от глубины познания канонической литературы и логических процедур, так и от мастерства в применении этих познаний. Тем не менее, в теории диспута эти две типологические разновидности рассматриваются отдельно, поскольку это позволяет проанализировать специфику их познавательных объектов.

Споры, связанные с обсуждением того или иного канонического текста, особенно характерны для практики буддийских межшкольных дискуссий, направленных на диалогический анализ религиозно-философских принципов, положенных в основу каждой конкретной школьной традиции. Основной целью таких споров, как пишет Сакья-пандита, применительно к анализу диспутов буддийских и небуддийских школ, является «утверждение своей собственной доктрины» [grub mtha bzung nas]. С точки зрения процедуры спора, данную цель можно разделить на опровержение чужой традиции, зафиксированной текстуально, и на защиту своих, т.е. буддийских, религиозных принципов средствами философского дискурса (т.е. с опорой на литературу буддийских трактатов). Рассуждения центральноази-

¹ TMRT – Tshad ma rigs pa'i gter gyi rang 'grel bzhugs. Ксилограф тибетского фонда СПбФ ИВ РАН. № В7548/2; TMRTTC – Tshad ma rigs pa'i gter zhes bya ba'i bstan bcos bzhugs so. Ксилограф тибетского фонда СПбФ ИВ РАН. № В7548/1; KNJG – Mkhas pa namas 'jug pa'i sgo zhes bya ba'i bstan pa chos bzhugs so. Дэргэский ксилограф тибетского фонда СПбФ ИВ РАН. № В 7544/5.

² lung dang rigs pa'i rtsod pa gnyis. См. KNJG. Тибетский фонд СПбФ ИВ РАН, № В 7544/5. Л. 46А.

атских логиков в области споров, базирующихся на текстах, отгалкивались в основном от анализа данной проблемы Дхармакирти. В начале четвертого раздела «Праманавартики» Дхармакирти продемонстрировал способы опровержения представителей школы Санхья, сомневающихся в том, что буддийские тексты являются «истинным источником знания». Школьные логики расширили и универсализировали эти способы опровержения за счет творческого привлечения к классической буддийской теории Прамана диалектических методов Мадхьямики и создания «универсального оппонента».

Чтобы правильно опровергнуть тезисы, выдвигаемые на базе небуддийских трактатов, необходимо было сразу же определить, какую доктрину представляет в процессе диспута противник [grub mtha'i rjes su 'brang]. Буддийские логики разработали классификацию тех школьных традиций, которые обладали, по их мнению, систематически изложенной доктринальной базой и соответствующим логико-эпистемологическим аппаратом. В основном же, как утверждает Сакья-пандита, ученые мужи являются приверженцами двух основных философских направлений: буддийского и небуддийского³. Такое широкое определение всех противостоящих буддизму религиозно-философских традиций, как «небуддизм», исходит из стремления провести границу между буддизмом, с одной стороны, и всеми иными традициями – с другой. В этом нашла свое выражение характерная для буддийской логики особенность – дихотомическое определение. Но под небуддийскими традициями в теории спора подразумеваются отнюдь не все небуддийские учения, а лишь ограниченный список тех индийских религиозно-философских систем (даршан), которые располагали, по

³ Mkhas pas 'dzin pa'i grub mtha ni, ,sangs rgyas ba dang mu stegs gnyis. См. KNJG. Тибетский фонд СПбФ ИВ РАН, № В 7544/5. Л. 51В.

мнению буддийских теоретиков, полнотой традиций системных знаний и включали в себя эпистемологию. Новые школы, не имевшие длительной истории развития религиозной доктрины, безоговорочно отвергались. Подобные школы считались «неразумными», а их создатели – не только невежественными, но и «недобродетельными друзьями», стремящимися не к истине, а к наживе. Основным критерием отказа от внесения их в список школ, с которыми целесообразно вести спор, являлось то, что мыслители такого рода не опираются на подлинные источники⁴. Но данный критерий был чисто формальным: в действительности, к VII в., когда в буддизме были окончательно оформлены эти списки, в Индии практически завершилась работа по логико-дискурсивному оформлению основных религиозно-философских систем.

Ввиду того что в это время новые, как утверждали буддисты, достойные опровержения религиозные доктрины не появлялись и их появление не предвиделось, данные списки не расширялись и постепенно получили статус завершенных и не подлежащих изменениям. В Тибете эти списки были полностью догматизированы еще и потому, что буддийскому философскому дискурсу не противостояли соперники, вооруженные философским знанием. В дальнейшем для тибетского традиционного образования эти списки имели лишь информативно-познавательное значение. Было несколько типов таких списков, и они варьировались в зависимости от задачи изложения – история учения, теория диспутов и т.д.

Кроме вышеуказанных списков, критерии определения идеологической принадлежности противника включали типологию тех индийских мыслителей, де-

⁴ de las gzhan pa'i grub mtha' gsar pa blun pos sbyar ba rigs pas stong pa, lung dang 'gal ba. См. KNJG. Тибетский фонд СПбФ ИВ РАН, №B 7544/5. Л.51В.

тельность которых может быть оценена нами как софистическая. Буддийская теория споров строго запрещала вступать в диспут с людьми, для которых спор – самоцель и которые не придерживались какого-либо учения, т.е. не имели собственных четких религиозно-философских позиций. Для того чтобы заранее выявить и исключить подобных диспутантов, у буддистов существовал набор специальных приемов. Например, один из наиболее простых, но указывающий при этом на сущностное единство индийских философских систем, состоял в том, чтобы выдвинуть на обсуждение какой-либо сугубо традиционный предмет, характерный для классического индийского диспута между буддистами и брахманами – последователями вед⁵. Поскольку схема подобного спора была известна, т.е. были известны классические системы аргументации, в виде списка предметов, то ложный диспутант, не имевший своей позиции, неизбежно был вынужден прибегать к эристическим уловкам, чем и выдавал себя. Буддисты категорически отвергали применение в ученых спорах эристики, но уделяли большое внимание анализу ее приемов. Следует отметить, что начало критического изучения софистических и паралогических методов диспутирования, с позиции буддийской логики, было положено еще Дигнагой, а затем нашло свое развитие в трудах Дхармакирти. В тибетской логико-эпистемологической традиции эта критика была продолжена и окончательно оформилась уже в более поздний период, когда противостояние буддийских и брахманистских философских школ и направлений сделалось частью исторического прошлого.

⁵ В историко-философском плане следует отметить, что любая индийская религиозно-философская система, независимо от того, на какую именно религиозную доктрину она замыкалась, использовала общеиндийские категории культуры. См.: Dasgupta S. N. A History of Indian Philosophy. Vol. I, Cambridge, 1963. P. 71–77.

Согласно тибетским авторам, в частности Сакья-пандите, к искусству подлинного ученого спора относится, прежде всего, умение опровергнуть текст противника, не выдвигая своих собственных положений, т.е. умение спорить только на основе критики чужого текста. Как уже отмечалось, центральноазиатская буддийская традиция связывает появление такой практики в буддизме с методом школы Мадхьямика. Тибетские и монгольские логики постоянно цитируют фразу протагониста Мадхьямики Нагарджуну из его работы «Виграхавьявартани» [Vigrahavyavartani], лаконично сформулировавшего обоснование такого подхода: «Если бы у меня был какой-либо собственный тезис [prtijna], то в нем могла бы оказаться и ошибка [dosa]. Но поскольку у меня нет собственного тезиса [nasti ca mama prtijna], я с очевидностью от ошибки избавлен [tasman naivasti me dosah]»⁶. Однако в связи с этим у европейского логика правомерно возникает вопрос, в чем же состояла принципиальная разница между индийскими софистами и мадхьямиками? Диалектико-деструктивная практика мадхьямиков [thal 'gyur] в спорах (в особенности мадхьямиков-прасангиков) в отличие от практики софистических диспутантов опиралась на доктринально-философские положения этой школы. Мадхьямики, не отрицая онтологический статус реальности, подвергали критическому анализу любую попытку ее вербального определения, так как считали, что истинная природа вещей ускользает от дискурсивного рассмотрения, находясь за пределами знания и форм выражения, ибо она не может выступать в качестве объекта постижения и словесной фиксации. О реальности можно сказать лишь то, что она налична и такова, какова она есть (в школьном рассуждении здесь обычно употреблялся

⁶ См.: Нагарджун. Виграхавьявартани (rtsod ldog) «Опровержение ошибочных воззрений» [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.gipsyteam.ru/index.php?act=attach&type=post&id=131444/>.

термин «таковость»). К пониманию же этого, согласно мадхьямикам, можно прийти только негативным путем – через доказательство неправомерности каждого из отдельных и неизбежно фрагментарных определений реальности. Исходя из этого школьного положения, буддист спорил только в связи с конкретной ситуацией. Это означало, что в каждом конкретном случае диспутант-мадхьямик мог вставать практически на любую теоретическую позицию, даже если она противоречила его базовым доктринальным воззрениям, поскольку стратегия его логических построений неизбежно приводила к деструкции данной позиции, к доказательству ее неправомерности.

В ученом споре подобное доказательство строилось на основе поиска логических ошибок в рассуждениях противника и в целом на выявлении логико-дискурсивной несостоятельности его базового текста. В реальном споре ошибки могли быть разнотипные, от чисто логических до процедурных и риторических.

Обратимся теперь к вопросу о тех так называемых текстовых ошибках, которые можно выявить в ходе ученого спора. Во-первых, принимая во внимание специфику индийского ученого спора, суть которого заключалась в публичной диалогической апробации разработанных школами философских комментариев к базовым текстам, необходимо отметить, что на данном уровне спора речь идет только об ошибках, связанных с логико-эпистемологической стороной обсуждаемого текста. При этом предмет спора становится сугубо философским, относительно автономным от доктрины, и формулируется как на уровне философского содержания, так и на уровне метаязыка эпистемологической теории. Исходя из этого, проблема истины и не-истины, подвергаясь двойной теоретической рефлексии, ставится как собственно эпистемологическая, а не как религиозная проблема. Такой подход и выступает основой для призна-

ния валидности того или иного текста, используемого в споре.

Во-вторых, буддийский теоретик, не опровергая вышесказанного, но рассматривая обсуждаемый текст с точки зрения религиозной прагматики и задач ее пропедевтики, что, несомненно, присутствует в религиозном обществе, не отвергал проблему религиозной критики, направленной на поиск в чужих текстах ошибки с точки зрения рационально-познавательного аспекта индийских религиозных ценностей. В генезисе буддийской мысли эта проблема решалась, прежде всего, в мадхьямической традиции, что в дальнейшем нашло свое продолжение в школьном философствовании Центральной Азии.

Основной теоретической проблемой, стоящей перед буддийским логиком, являлся поиск объективных критериев истины и ложности по отношению к предмету, находящемуся сутобо в области религиозной практики. Буддийские ученые, в том числе Сакья-пандита, прекрасно осознали всю сложность проблемы. Об этом можно судить из фразы Сакья-пандиты, в которой он вопрошает: «Каким образом специфические характеристики могут быть установлены как истинные или ложные по отношению к основному предмету спора – третьему (совершенно скрытому), который сам по себе не установлен?»⁷. В данном случае буддисты, не обращаясь специально к вопросу религиозной оценки, считали, что единственным критерием может выступать внутренняя согласованность тезисов в текстах, которые по-разному объясняют познавательно-практическое разрешение общей для всех индийских религиозных систем цели – достижения освобождения. Данный критерий, выходящий за рамки теоретико-познавательной

⁷ Shin tu lkog gyur gzhi nyid ma grub pa la khyad par gyi chos bden brdzun du dzi ltar grub cen, de ltar dri ba rigs mod, См.: KNJG. Тибетский фонд СПбФ ИВ РАН, № В 7544/5. Л. 46В.

оценки текста, ставит вопрос разрешения спора в зависимости от социального фактора в признании приводимых аргументов.

Как определялась буддийскими теоретиками ложность текста в данной ситуации? Для большей наглядности лучше всего обратиться к анализу традиционной спорной проблемы между представителями школы Миманса [Mīmāṃsā] и буддистами относительно методов религиозного освобождения. Последователи Мимансы, как писал акад. Ф. И. Щербатской, были самыми «ортодоксальными теологами древней брахманской религии жертвоприношения... Священные тексты, веды, были для них не более чем набором приблизительно семидесяти предписаний, связанных с жертвоприношением и устанавливающих тот вид вознаграждения, который ими определялся»⁸. Одной из практик, описываемой в их текстах, было омовение в реках Индии, что, по мнению мимансаков, освобождало от клеш (индивидуальных аффектов) [kleśa]. В основе философского дискурса мимансаков, который им пришлось разрабатывать ради защиты своих воззрений, лежит материально-физиологический анализ природы человеческой психики. Такой подход коренится в идеологеме «яджня» [yajña] – жертвоприношении мифического вселенского человека «пуруши» [puruṣa]. Согласно их анализу, человек состоит из материальных частей, наблюдаемых в нем: видимых, слышимых, осязаемых, вкушаемых, обоняемых и т.д., а также из целого ряда органов: глаз, ушей, носа, языка, кожи, которые одновременно выступают в функции психических способностей. Вот почему неблагоприятные стороны человеческой психики в ее эмпирических проявлениях трактовались мимансаками, прежде всего, в материально-физиологическом аспекте,

⁸ См. Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 75.

а преодоление духовных несовершенств «доша» [dosa] осуществлялось посредством правильно организованной ритуальной практики.

Буддисты же рассматривали человеческое существование как поток элементарных психофизических состояний, причем сознание в их анализе играло роль центрального фактора. Как писал О. О. Розенберг: «Физиология [...] в буддийской философии естественным образом отступала на задний план, анализ материального тела у буддистов гораздо менее детален, чем в других индийских системах. Наконец, в чисто спиритуалистических школах буддизма о физиологии в древнем смысле не говорится уже вовсе»⁹.

Это различие в подходах к анализу природы человека и послужило причиной того, что буддисты видят несогласованность тезисов в тексте, прежде всего, в таких высказываниях мимансаков, где говорится, что ритуальная практика омовения дает возможность достичь «освобождения». Буддисты исходят из того, что следствие такой практики будет физиологическим, а не психическим. Как пишет Сакья-пандита, «корень злых действий есть такое явление сознания, как желание, и поэтому нелогично (здесь) омовение тела, которое не имеет непосредственно связи с ним (корнем)»¹⁰. Почему в приведенном эпизоде буддист считает себя правым?

В индийском обществе, в котором объективно происходит диахронное переструктурирование системы знаний, миманса, проповедовавшая систему ритуалов как единственный способ достижения освобождения (и являющаяся одной из самых ранних религиозно-философских систем Индии), в сравнении с буддийской точкой зрения не просто архаична, но и на определенном

⁹ См. Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991. С. 89.

¹⁰ sdig pa'i rtsa ba 'dod chags la sogs pa sems kyi chos yin la , de'i rtsa sems mi 'khrud par 'brel mid kyi lus 'khrud pa 'gal te, См.: KNJG. Тибетский фонд СПбФ ИВ РАН. № В 7544/5. Л. 46В–47А.

историческом промежутке времени становится невалидной. Поэтому буддисты, сформулировав идею различения психического и физиологического уровней в религиозной практике, становятся на новую ступень как в социальном статусе своего дискурса, так и в признании обществом своей доктрины.

С точки зрения же теории диспута, умение выделить в споре такие тезисы из текста противника, которые не обладают понятиями «более высокого уровня» дискурсивного знания, всегда считалось убедительным средством для опровержения данного текста и часто применялось.

С другой стороны, в индийском культурном мире статус ученого спора не позволял вести споры непосредственно на религиозно-доктринальные темы, ибо ценности религиозного характера как бы не подвергались сомнению сами по себе. В ученом философском споре, как правило, обсуждалась такая проблема или концепция, которая опосредованно замыкалась на основополагающие утверждения доктрины. Так, например, классическим примером спора между буддистами и брахманистами является спор относительно вечности или не вечности звука. Данный «предмет спора» [rtsod gzhi], на первый взгляд, представляется чисто метафизическим, нейтральным в религиозно-идеологическом отношении. Однако на деле здесь имелась скрытая доктринальная подоплека, так как субстанция, в которой согласно общеиндийским представлениям распространяется звук, для брахманистских систем выступала не просто элементом натурфилософской картины мира. Эта субстанция, вечная и всепроникающая, представляла собой особый вид пространства, в котором распространялся звук. Если звук не сотворен и вечен, то и сакральное Слово Ведечно и несотворимо. Если же звук не вечен, то авторитет Вед (священного-услышанного, «шрути» [sruti]) теряет свое логико-дискурсивное обоснование. Таким образом, спор шел о вечности или

невечности самих Вед, т.е. о важнейшей религиозной ценности брахманизма.

Исходя из вышесказанного, критика чужой религиозно-доктринальной позиции в Индии была довольно сложной проблемой с точки зрения эпистемологии. Буддийская школа мадхьямиков как раз и выделяется из классических четырех буддийских школ тем, что берется разрешить эту проблему.

Как уже говорилось, основной целью ученых споров в буддизме считалось утверждение собственной доктрины [grub mtha' bzung nas]. Анализируя второй процедурный аспект данной цели, связанный с прямой (или в буквальном смысле, положительной) логико-дискурсивной защитой буддистами своей буддийской литературы от нападок противника, следует сказать, что в основном здесь спорящие руководствуются знанием буддийского канона.

Однако необходимо подчеркнуть, что в отличие от брахманистских мыслителей буддисты не признавали словесное свидетельство в качестве «источника истинного знания». Брахманистские философы возводили истинность словесного высказывания к ведическому Слову и слову тех, кто обрел религиозное освобождение. Буддисты же оказались перед проблемой, как обосновать использование в философском диспуте апелляции к текстам канонической традиции. Как с точки зрения эпистемологии Дигнаги и Дхармакирти, признававших лишь восприятие и умозаключение, обосновать правомочность ссылок на каноническую литературу, если по своему познавательному статусу любая каноническая цитата – это авторитетное свидетельство?

Брахманистские школы признавали наряду с восприятием и умозаключением такие источники истинного знания, как уподобление (диагностическая идентификация неизвестного ранее объекта на основе словесного описания, сделанного знатоком этого объекта) и авторитетное свидетельство. Вообще говоря, количество

источников истинного знания варьировалось в брахманизме от школы к школе, поскольку уподобление некоторыми школами редуцировалось к восприятию, тогда как другими – к умозаключению. Но авторитетное свидетельство признавалось всеми брахманистскими мыслителями, ибо в основе выделения его в самостоятельный класс лежало представление о непререкаемом авторитете Вед. К ведическому высказыванию по гносеологической ценности приравнивалось лишь слова йогина, достигшего религиозного освобождения, и уже только впоследствии статус авторитетного свидетельства был экстраполирован на так называемых «знатоков предмета» – тех, кто обладал знанием того, о чем он говорил, и это знание должно было иметь признание (например, гончар мог выступать в роли эксперта во всех вопросах, связанных с производством горшков).

Буддисты не признавали авторитет Вед, и соответственно, идея гносеологической ценности цитаты имела в их традиции совершенно иной генезис, нежели авторитетное свидетельство как источник истинного знания брахманистской традиции. В основе отношения буддистов к истинности слова лежат базовые религиозно-доктринальные принципы буддизма, такие как невечность «анитья» [anitya], отсутствие начала мироздания «анади» [anadi], отрицание субстанциональной души «анатман» [anatman], взаимозависимое возникновение нового рождения «пратитья-самутпада» [pratitya-samutpada]¹¹, а для буддистов Центральной Азии, в особенности, их мадхьямическое продолжение – концепция «пустоты» дхарм «шунья-вада» [sunya-vada]. Необходимо еще раз подчеркнуть, что концепция пустоты касалась, прежде всего, характеристики потока психосоматической жизни индивида: поскольку в буддизме в принципе отрицалось суще-

¹¹ О базовых религиозно-доктринальных принципах буддизма см.: Conze E. *Buddhist Thought in India*. L., 1962. P. 34–39.

ствование души как независимой субстанции, то все те элементарные состояния, которые конструировали поток психосоматического, трактовались в качестве лишенных собственной природы «нихсвабхава» [nihsvabhavatva] и обладающих лишь относительной реальностью постольку, поскольку все они возникают в причинной зависимости, т.е. в зависимости от иного, и поэтому «пусты». Логико-дискурсивная интерпретация данного положения нашла свое отражение в идее Нагарджуны о двух видах истины: относительной истине «самвритти-сатья» [samvrti-satya] и истине высшего смысла «парамартха-сатья» [paramartha-satya]. Мы уже обращались к проблеме «двух истин» [bden pa gnyis; satyadvaya] в связи с философским синкретизмом, здесь же необходимо обратиться еще раз в связи с проблемами «научного спора».

Относительная истина, учение о которой развивали мадхьямики, может быть рассмотрена в трех отношениях. Во-первых, относительная – невысшая – истина налагает на реальность ряд спецификаций, определяя ее в аспектах времени и причинной обусловленности. Иными словами, истина невысшего смысла, относительная истина, выражает лишь фрагмент реальности, а не ее полноту. Однако, будучи зафиксированным, этот фрагмент как бы увековечивается в сознании и приобретает самодовлеющее значение. Именно в силу этого мадхьямическая традиция относит невысшую истину к области неведения «авидья» [avidya]. Во-вторых, относительная истина содержательно детерминирована законом причинно-зависимого возникновения. А это в свою очередь означает, что предметом высказывания здесь могут служить вещи (в том числе и слова), подчиненные в своем существовании причинам и условиям. И наконец, относительная истина может быть выражена только посредством слов и знаков, поэтому она основывается на чувственном восприятии и вербальном мышлении.

В этой связи мадхьямики подчеркивали то обстоятельство, что предметная форма, слово и т.п. на уровне философского дискурса не могут приниматься как реально существующие лишь на том основании, что они воспринимаются всеми принципиально одинаково. Таким образом, мадхьямики ограничивали область валидности относительной, невысшей истины только сферой сознания эмпирического человека.

Истина высшего смысла связывалась школьными философами Центральной Азии с реализацией нирванического состояния, т.е. такого состояния сознания, при котором сознание остановлено посредством определенного вида сосредоточения, традиционно именуемого «сосредоточением остановки сознания». «Совершенное знание» как плод такого сосредоточения принципиально не может быть вербализовано, ибо в нем сняты все противоположности и словам не на что «опереться».

Истина высшего смысла – область сугубо индивидуального постижения, но при этом ее содержание полностью лишено какого бы то ни было субъективизма. Эта истина, следовательно, должна рассматриваться исключительно как неотъемлемое от индивидуальной психики состояние сознания, которое не может быть передано другому индивиду¹².

Говоря о соотношении истины высшего смысла и относительной истины, необходимо обратиться к мнению самого Нагарджуны, который в своей работе «Эссе на

¹² В истории индо-буддийской традиции встречаются различные толкования соотношения относительной и абсолютной истин. Как отмечает К. Н. Джаятиллеке, «эти два слова (обозначающие относительную и абсолютную истины) в палийском каноне нигде не противопоставляются, и хотя комментарии школы Тхеравады проводят различие между обеими истинами, в них никогда не имплицитно утверждается, “что первая истина ложна и даже что вторая истина – выпая”». См.: Jayatilleke K. N. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. L., 1963. P. 364.

просветленное сознание» [Bodhichittavivarana] писал, что между двумя истинами нет противоречия, они дополняют друг друга; они обе, в какой-то степени стадияльно, помогают индивиду достичь конечной религиозной цели – обретения нирваны. Иначе говоря, истина высшего смысла не может быть достигнута без предварительного изложения относительной истины¹³.

На данном примере как раз хорошо видна диалектическая сторона системы Мадхьямики, существенным элементом которой выступает то обстоятельство, что она, несмотря на все свое разнообразие в негативных рассуждениях, вновь и вновь редуцируется к основной положительной концепции буддизма «Срединный путь» [Madhyama pratipad].

Что же касается ученого диспута, то в его процессе всегда обсуждается лишь нечто относительное, то есть дискурсивное знание. А это, в свою очередь, означает, что применение цитат, если оно может быть логически обосновано, допускается. Это само по себе не противоречит ни буддийским доктринальным положениям, ни признанию только двух источников истинного знания.

Почему ученый философский спор, который в идеале не имеет в своей основе идеологического противостояния, не ограничивается концептуально-формальными рамками, а задействует на определенном этапе и авторитет текста, и высказывания религиозно-доктринального характера? Что, в свою очередь, заставляет буддийских теоретиков обосновывать применение в споре авторитетного свидетельства?

В сугубо логико-формальном споре «идеальные» противники, обмениваясь аргументацией и контраргументацией, никогда не приходят к общей точке зрения. Как правило, спор завершается тем, с чего начинался. Примеры таких нормативных споров можно встретить

¹³ См.: Hopkins Jeffrey. Meditation on Emptiness. Wisdom Publications. L., 1983. P. 415.

в многочисленных фрагментах «Энциклопедии Абхидхармы», где в споре с саутрантиками позиция вайбхашиков по конкретной проблеме провозглашается соответствующей системе их воззрений в целом либо просто говорится, что эта позиция соответствует истине¹⁴. Иными словами, вайбхашики предлагают цепь аргументов, которые не принимаются саутрантиками в качестве однозначно доказывающих реальность всех дхарм, а саутрантики, в свою очередь, оказываются неспособными разбить исходную позицию вайбхашиков. Таким образом, содержательное новое знание, некоторая философская истина в таких спорах никогда не обретается. Хотя данный пример касается спора между двумя буддийскими школами, то же самое можно сказать и о споре между идеологическими противниками.

Поэтому, когда речь заходит об идеологическом противостоянии, то в определенных ситуациях слова Будды, а не данные восприятия становятся объективным основанием для построения аргументации. Почему, по мнению школьных философов, слова Будды могут стать истинным аргументом? В школьной эпистемологии Центральной Азии считается, что данный вопрос впервые рассмотрел Дигнага в своей работе «Праманасамучая». Он представляет те признаки Будды, благодаря которым слова «Великого учителя» можно считать «источником истинности»: «тот, кто желает блага окружающему миру» [jagaddhitaṣin], «учитель» [sastr], «благословляющий» [sugata], «защитник» [tayin]. В дальнейшем Дхармакирти во второй главе своей «Праманавартики» прокомментировал эти при-

¹⁴ Если внимательно рассмотреть диалог между вайбхашиками и саутрантиками относительно возможности прошедшей и будущей действительности, можно прийти к выводу, что обе позиции неопровержимы. Поэтому сложно выявить религиозно-философскую принадлежность автора Васубандху, зафиксировавшего данный диалог в своей Абхидхармакоша. См. Щербатской. Указ. соч. С.171–186.

знаки. Особую же значимость данный пассаж получил среди тибетских и монгольских логиков. Известные авторы Гье Шеб [Rgyal tshab dar ma rin chen, 1364–1432], Гедун Дуб и Агван Дандар посвятили ряд работ исследованию данного вопроса¹⁵. Школьное рассмотрение проблемы признаков Будды, «обеспечивающих» истинность слов основателя буддизма, было в основном связано с переструктурированием порядка следования данных признаков с их многочисленными подклассами. Данное переструктурирование было связано с прямой последовательностью [lugs las 'byung ba; anuloma] и обратной [lugs las bzlog pa; pratiloma], что служило в дальнейшем прекрасной основой для строительства необходимых умозаключений. Логические построения, сформированные в соответствии с принципом причина-результат, «приводят» центральноазиатских логиков к мысли о смысловом единстве «эмбрионального источника истинности» [tshad ma skyes bu] и «источника истинного знания» [tshad ma]. «Эмбриональный источник истинности» хотя и разворачивается как два «классических» источника истинного знания, тем не менее представляет собой сугубо «авторитетное лицо», иначе Будду. Данное сугубо формальное обоснование принадлежности Слов Будды к источникам истинного знания, с одной стороны, не противоречит классическому представлению в этой области, с другой – не исключает религиозно-доктринальный аспект из буддийской эпистемологии.

¹⁵ Это комментарий Гье Шеба на «Праманавадхикану» [rNam 'grel thar lam gsal byed], это комментарии Гедун Дуба на «Праманавадхикану» [Tshad ma rnam 'grel legs par bshad pa zhes bya ba thams cad mkhyen dge 'dun grub kyis mdzad pa; rJe dge 'dun grub pas mjad pa'i rnam 'grel tikka chung], а также его комментарий к работам Дигнаги [Tshad ma'i bstan bcos chen po rigs pa'i rgyan ces bya ba bzugs so]; это и комментарий на идеи Дигнаги монгольского логика Агвана Дандара [sTon pa tshad ma'i skyes bur sgrub pa'i gtam bde chen khang bzang 'dzegs pa'i rin chen them skas zhes bya ba bzugs so].

В центральноазиатской школьной эпистемологии были и другие ответы на сложнейший для буддистов теоретический вопрос: существует ли вообще объективное основание в словах Будды. Сакья-пандита считал, что такое основание существует. С его точки зрения, отрицать – значит подрывать основы буддийской религиозной доктрины, поскольку все канонические тексты имеют в качестве своего основания проповедь Будды и факт его Просветления. Другой аргумент, который приводит Сакья-пандита, заключается в том, что если религиозно-философские высказывания не имели бы объективного основания в пределах того или иного смыслового контекста, например, слова Будды для буддизма, то невозможно было бы ни отрицать, ни утверждать что-либо конкретное в связи с любым контекстом.

Поэтому Сакья-пандита, отвечая на вопрос, в каких случаях обращаются к доктринальным источникам в споре, пишет: «Когда оппонент переходит к третьей теме («совершенно скрытой»), в этом случае обращение к доктринальным источникам оправдано»¹⁶. Тем самым он делит все оспариваемые высказывания текста на выводимые [«скрытые» *lkog gyur*], иначе умозаключения, и невыводимые [«совершенно скрытые» *shin tu lkog gyur*], иначе доктринальные, так как под третьей [«совершенно скрытой»] темой он подразумевает ряд религиозно-доктринальных положений (предмет межконфессиональных споров), составляющих аксиологический каркас индийских религиозно-философских систем. Какие же представления Сакья-пандита считает таковыми? К ним относятся, к примеру: существование предыдущих и последующих рождений, причинная обусловленность деятельности сознания, признаки благоприятных и неблагоприятных сфер существования во Вселенной.

¹⁶ См.: KNJG. Тибетский фонд СПбФ ИВ РАН. № В 7544/5. Л. 46В.

Возможны ли вопросы, касающиеся полностью скрытой темы? Буддисты считают, что когда спор становится идеологичным, т.е. он не был решен в рамках логико-дискурсивного уровня, то такие вопросы не только позволительны, но и необходимы. И вопросы могут задаваться по любым проблемам и, прежде всего, по самым элементарным.

Существуют канонические образцы ответов на такие вопросы, они воспроизводятся во всех буддийских учебниках логики и исходят, по преданию, от самого Будды. В сутрах Будда отвечал четырьмя способами: абсолютным утверждением [mgo gcig tu lan gtap pa; ekamsena], проведением различий [rnam par phyeste lan gdab pa; vibhajya], уточнением вопроса [dris te lan gdab pa; pariprccha] и отклонением проблемы как бессмысленной и бесполезной [gzthag par lan gdab pa; sthapaniya].

Так, когда спрашивали Будду, все ли существа, которые родились, умрут или нет, он отвечал: «Определенно умрут», давая ответ абсолютно утвердительный. Когда его спрашивали, все ли существа, что умерли, родятся вновь или нет, он отвечал: «Те, кто обладал привязанностью к «Я», родятся вновь. Если они не обладают привязанностью к «Я», то они не родятся вновь». Тем самым он отвечал, проводя различие. Когда спрашивали, хорошо ли родиться человеком, он отвечал вопросом: «Хорошо относительно чего? Относительно существования в неблагих сферах – это хорошо. Относительно богов – это плохо». Иными словами, прежде чем ответить, он ставил дополнительный вопрос, чтобы точнее выяснить, о чем именно спрошено. Когда спрашивали, является ли атман вечным или не вечным, он отвечал молчанием, т.е. просто отклонял вопрос как бессмысленный на основании того, что, поскольку атман не установлен, относительно него не установлены ни вечность, ни не вечность. Здесь следует отметить, что

буддисты считали вполне правомочным отказ от ответа рассматривать как ответ.¹⁷

Другой интересный пример, когда буддисты считали, что однозначный ответ невозможен, связан со знаменитыми вопросами джайнских аскетов Будде в виде чаутошкотики:

(1 – 4) Мир постоянен ли? Или нет? Или и то и другое? Или ни то, ни другое?

(5 – 8) Мир ограничен ли во времени? Или нет? Или и то и другое? Или ни то, ни другое?

(9 – 12) Существует ли Будда после смерти? Или нет? Или и то другое? Или ни то, ни другое?

(13 – 14) Жизнь и тело одно и то же? Или нет?

На эти вопросы нельзя ответить, считают буддисты, потому что понятия «мир», «Будда» и «жизнь», как их понимает спрашивающий, есть не что иное, как косвенно выраженная концептуализация «Я». Любое продолжение спора оборачивается несогласованностью с доктринальным тезисом буддизма «несуществования «Я». Все вопросы, которые Будда отклонил, необходимо, как считают буддийские логики, отнести к категории тех, которые отклоняются как бесполезные или бесплодные. Опираясь на точку зрения Сакья-пандиты, можно сказать, что такие ответы допускались как в спорах, базирующихся на авторитете текста, так и в спорах, базирующихся на рассуждении. Но при этом из-за трудности понимания таких ответов, которое зависело от посвященности в учение, теория спора советовала не выходить за рамки науки рассуждения и обращаться к ним в исключительных случаях.

В отношении более стандартных ситуаций правила спора допускали, что буддист может прибегать к цитированию соответствующих канонических источников

¹⁷ Эти четыре типа ответов подробно рассматриваются в классической абхидхармистской литературе – «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху (V. 22) и «Абхидхармасамуччая» Асанги.

или к рассуждению, основанному на текстах, без каких-либо ограничений. Но только в том случае, если обе спорящие стороны ведут диспут, опираясь на один обсуждаемый в данном моменте текст. Прежде всего, это касается внутриконфессиональных споров, которые ограничены общими каноническими текстами, но различаются их интерпретацией¹⁸. Исходя из этого, в диспуте можно было использовать только те источники, где представлен обсуждаемый в данный момент текст. Любые же другие источники, не имеющие отношения к конкретной обсуждаемой проблеме и на которые пропонент не ссылается напрямую, не могут стать поводом для обвинения в ошибке, и разумеется, не могут служить объектом цитирования и рассуждения.

На чем основано это правило с точки зрения буддийской доктрины? В процессе диспута «базисный» текст спорящего всегда определяется как его (спорящего) собственный уровень понимания или знания истины, или же как его частная теория, а что касается спора — как непосредственно ему (спору) релевантный текст. Таким образом, мысль буддистов в данном случае сводится к тому, что если текст и понимание являются одноуровневыми и если в споре возникает противоречие с текстом другого уровня понимания, то данное противоречие объясняется не внутренней противоречивостью текста, а различием в уровнях понимания. Например, когда спорящий придерживается Винаи (монашеского кодекса) как общей канонической основы для спора, то данный текст является достоверным для всех четырех основных монашеских общин, признающих этот свод дисциплинарных правил, и, следовательно, если противоречие имеет место внутри спора, то это доктринальное противоречие. Но когда кто-либо

¹⁸ Если это касается межконфессионального спора, тогда одна из сторон должна перейти на обсуждение «чужих» текстов, обычно это делали буддисты, соглашаясь со своей доктринальной практикой — прасангика.

утверждает тезисы из особой Винаи, например, Винаи Сарвастивады [Sarvastivada]¹⁹, даже если имеет место противоречие с источником других монашеских общин (в частности, Стхавиравады [Sthaviravada]), то это не будет доктринальным противоречием. Таким образом, в научных спорах мы отмечаем особую терпимость буддистов в отношении теоретического знания. Основанием этого на уровне спора является то, что спорящий не может считать взгляды другой школы непоколебимыми предпосылками своей собственной системы, а на уровне доктрины то, что (как пишет, прибегая к метафорическому сравнению, Сапан) «это напоминает очередность обработки земли в зависимости от места и сезона»²⁰.

Более того, Сакья-пандита полагает, что даже если другие тексты собственной школы противоречат рассматриваемому тексту, такое положение приемлемо при условии, что спорящий знает, как согласовать выдвигаемые принципы с допускающим разные толкования смыслом других утверждений, для чего необходимо установить с помощью рассуждения, что противоречащий текст может быть интерпретирован как написанный с какой-то особой целью. Другое дело, если спорящий сделать этого не в состоянии; тогда он не сможет избежать обвинения в противоречивости своего текста.

В заключение необходимо сказать, что интеллектуальное противоборство с противником по мировоззрению подразумевает в буддийской культуре рефлексию на логико-эпистемологические основания данного про-

¹⁹ Точнее, мула-сарвастивада одной из подшкол раннего буддизма, имеющей свою собственную Винаю (свод дисциплинарных правил для монахов), существенно отличающуюся от Винаи трех основных школ буддизма хинаяны. О возникновении школ раннего буддизма см.: Conze. Указ. соч. Р. 119–120.

²⁰ Zhing las kyi rim pa bzhin no. См.: KNJG. Тибетский фонд СПбФ ИВ РАН. № В 7544/5. Л. 49В.

тивостояния и, по сути, есть спор о Прамане – источниках истинного знания. Ученые спорят не о предмете непосредственно, так как этот предмет мировоззренческий, а о том, на каких основах этот предмет ими постигается и доказывается. В Тибете, где в период с XIII по XV вв. воспроизводятся такие формы спора²¹, появляется собственно тибетская традиция рефлексии над проблемой логико-эпистемологических оснований не только спора, но и всего буддийского знания. Данная рефлексия направлена на изучение места и значения «текста», т.е. Слов Будды, в теоретических спорах. Основная трудность заключалась в том, что буддисты признавали только два источника истинного знания – восприятие и умозаключение. С помощью различных школьных форм рассуждения: две истины, школьной систематизации знания, логики Центральной Азии выводят концепцию о первоначальном смысловом единстве «эмбрионального источника истинности» [tshad ma skyes bu] и «источников истинного знания» [tshad ma], где «эмбриональный источник истинности» рассматривается ими как Будда или авторитет его Слова. Таким образом, они косвенно, исключительно формально, редуцируют восприятие и умозаключение к авторитету Будды.

²¹ В Тибете появляются собственные буддийские субтрадиции, которые в основном оспаривают друг у друга аутентичность собственных школьных рассуждений относительно индо-буддийского оригинала.

Аюр Жанаев

КОНЦЕПТ «ВРЕМЯ» В ТРАДИЦИОННОЙ
БУРЯТСКОЙ КУЛЬТУРЕ И ВЕКТОРЫ ИЗМЕНЕНИЙ
ЕГО ВОСПРИЯТИЯ В КОНТЕКСТЕ ПОГРАНИЧЬЯ
ЕВРО-АЗИИ

В рамках антропоцентрических направлений лингвистики исследователи выделяют целый спектр концептов, претендующих на универсальный характер, среди которых неизменно присутствуют категории времени и пространства. В данной статье мы хотим определить в компаративном аспекте некоторые характеристики концепта времени в бурятском традиционном этническом сознании и определить приписываемый ему универсальный статус. Эмпирической базой исследования, наряду с дискурсивным языковым материалом, послужила личная вовлеченность автора статьи в процессы, происходящие в Бурятии, являющейся локальным цивилизационным пограничьем Евро-Азии.

Несмотря на всё разнообразие работ, посвященных концептам, лингвисты едины во мнении, что рассматриваемое понятие носит условный, синтетический характер. В настоящем исследовании мы принимаем положение о том, что концепт ассоциируется с определенным фрагментом объективной действительности и реализуется (либо частично реализуется) в вербальном знаке или группе знаков. Поскольку концепт имеет идеальную, мыслимую природу, его исчерпывающее

представление не представляется достижимым, что позволяет лишь в определенной степени моделировать его посредством языкового выражения. В отличие от специалистов других дисциплин, лингвисту доступно лишь рассмотрение и анализ функционирования слов в дискурсе, поэтому нас интересует то, что А. Эйнштейн называет «наивным реализмом¹», выражаемым языковыми средствами. Принятая нами концепция отнесенности переводимости подразумевает, что филологические переводы примеров, не соответствуя узусу и нормам русского языка, претендуют на приближенное выражение их аутентичного содержания. В то же время для осознания собственно языкового материала необходимо обратиться к концепциям других дисциплин, таких как философия, культурология, история, антропология, которые помогают с разных сторон «очертить сущность любого культурного феномена»².

Несмотря на множество антропоцентрических понятий времени, все они традиционно сводятся к противопоставлению циклического и линейного восприятия времени, при котором первая модель определяется как архаичная, «свойственная языческой культуре»³ и традиционным сообществам, а модель линейного времени появляется позже как свидетельство развития общества.

Большинство компаративистских работ по изучению понятия времени написаны в духе историзма и эволюционизма, постулирующего единый сценарий развития с прогрессивными и отсталыми

¹ Эйнштейн А. Замечания о теории познания Бертрانا Рассела // Сбор. науч. тр. Т. 4. М., 1967. С. 248–252.

² Федоров М. А. Восприятие времени в русской и американской культурах (концептуальный анализ на материале фразеологии русского и английского языков). Улан-Удэ, 2011. С. 4.

³ Степанов Ю. С., Проскурин С. Г. Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в период двоеверия. М., 1993. С. 86.

участниками⁴. Астроном и антрополог Энтони Авени в книге «Empires of Time» отмечает, что в результате культурного и экономического доминирования Запада одной из немногих контрастных альтернатив этому мышлению является Китай⁵ с его уникальным представлением о времени и пространстве. В этом контексте не вызывает удивления существование множества работ⁶, рассматривающих понятие времени в китайской культуре вне европоцентристских моделей. Подобные исследования представляют собой важные методологические предпосылки исследования концепта времени в традиционной бурятской культуре.

Традиционная бурятская культура, будучи частью монгольского мира, а еще шире – центрально-азиатской цивилизации, характеризуется циклической моделью восприятия времени. Время представляется как «круговорот» (другими словами, конструирующая метафора «время-круговорот»), что реализуется в языке с помощью таких выражений, как *сагай эрьесэ* – «круговорот времени», *саг дүхэриг* – «круг времени», *саг жэлэй сахариг* – «колесо года-времени», *сагай хүрдэ* – «колесо/барабан времени» (*хүрдэ* – *вертящийся молитвенный барабан*), *дүрбэн саг* – «четыре времени» (четыре части годичного цикла времени), *саг тооно* – «время тооно» (округлое отверстие дымохода в юрте, по которому

⁴ Aveni A. Imperia czasu. Poznań, 2001. S. 209.

⁵ Там же. С. 15.

⁶ См.: David L. Hall, Roger T. Ames. Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture. New York, 1998; David L. Hall, Roger T. Ames Anticipating China: Thinking through Narratives of Chinese and Western Culture. New York, 1998; David L. Hall, Roger T. Ames. Focusing the familiar: a translation and Philosophical interpretation of the Zhongyong. Honolulu, 2001; Eberhard W. Guilt and Sin in Traditional China. California, 1967; Bodde D. Chinese Thought, Society and Science: the Intellectual and Social Background of Science and Technology in the Pre-modern China. Honolulu, 1991; Гранэ М. Китайская мысль от Конфуция до Лаоцзы. М., 2008.

измерялось время). Название еженедельной газеты, издаваемой на бурятском языке «Духэриг» (колесница, колесо) также ассоциируется с круговым движением.

Циклическое восприятие времени связано с повторяющимися явлениями природы (движением светил, сменой времен года, погоды и т.д.), в соответствии с которыми человек вел свой образ жизни. Понятия погоды и климата в бурятском языке также связаны с понятием времени: *саг агаар* – «время-воздух, погода», *саг уларил* – «время-климат, климат». Единственная метафора, которая могла бы служить свидетельством наличия линейного представления о времени реализуется в выражении *сагай урасхал* – «течение времени». Однако это может быть связано не с направленностью движения, а с самим движением, изменением и перетеканием из одного состояния в другое: *саг хубилна* – «время меняется, меняет свое состояние».

Время в наивном понимании всегда ассоциируется с движением, объектом, перемещающимся в пространстве, подобно солнцу, луне или даже стрелке на циферблате или биению сердца, поэтому любой инструмент измерения времени обладает движущимися частями⁷. Время в быту монгольских народов измерялось движением дневного света в юрте и сегментировалось в образе двенадцати животных. При этом время соответствовало определенному действию: доению коров, приготовлению пищи и т.д.

Интересно, что в произведениях устного народного творчества не обнаруживается ни слова о чистом времени. Концепт времени воплощается путем перечислений действий и названий места действия⁸. Отдельные периоды времени ассоциируются с определенными действиями: *наадан дээрэ нахилзаха хэрэгтэй, хуриг дээрэ*

⁷ Aveni A. Указ. соч. С. 14.

⁸ Содномпилова М. М. Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов. Улан-Удэ, 2009. С. 38.

хотолзохо хэрэгтэй – пер. на играх нужно играть, на свадьбе нужно веселиться; даарахада даха хэрэгтэй, дайлалдахада хуяг хэрэгтэй пер. в холодное время нужна доха, во время войны нужна броня.

Другая обширная группа пословиц выражает неизбежность событий временных циклов: сагайнгаа ерээ наа, сахалишье губшуурта ородог – пер. когда приходит соответствующее время, даже чайка попадет в сети; сагайнгаа ерэхэдэ, санишье хайладаг – пер. когда приходит соответствующее время, даже снег тает; үхэхэ хулгана унтаһан миисгэйн һүүл зуужа наададаг – пер.мышь, для которой пришло время умирать, идет играть с хвостом спящей кошки. Хотел бы того человек или нет, но его жизнь вписывается в движение определенных циклов. Не соответствовать этим циклам считается неправильным: үтэлһэн хойноо сэбэрээ бу дурда, үгырһэн хойноо баянаа бу дурда – пер. не вспоминай о своей красоте, после того как состарился, не вспоминай о своём богатстве, после того как обеднел; үүдэн шүдөө унаһан хойно залууб гэхэнэй хэрэггүй – пер. не пытайся быть молодым, если у тебя уже выпали передние зубы. Определенность временных циклов требует выработки такой черты характера как «даамай», включающей в себя такие понятия, как терпение, обдуманность, выжидание, размеренность, а также мудрость и достоинство: адаг эрэ арба хубилха – пер. худший из мужчин меняется десять раз (десять раз меняет своё мнение) – сила мужчины как бы заключается в умении удержаться в этом круговороте.

Динамическое восприятие мира находит свое воплощение в представлении о вселенной, подверженной постоянным изменениям и превращениям⁹, называемой носителем бурятского языка сансар, оршолон, үнгэтэ юртэмсэ. Понятие оршолон(г) (бранный мир, сансара,

⁹ Шагдаров Л. Д. Буддийская лексическая система в современном бурятском литературном языке // Вестник БНЦ СО РАН. №3. Улан-Удэ, 2011. С. 182.

вселенная) в своей сущности обозначает некое циклическое движение: *оршоло- /v. fraequentativa от оршоло- / – вращаться, кружиться, вертеться*. Другое понятие *үнгэтэ юртэмсэ* также обозначает изменчивость, непостоянство материального мира: «Старики качают головами, глядя на череду лесовозов и скороспелых богачей: кто знает, что с ними станет в будущем, *«үнгэтэ юртэмсэ»¹⁰*».

Понятие санскритского происхождения *сансар* обозначает череду перерождений, круговорот бытия. Переводчик Ламримы А. Кутявичус заменяет данный санскритский термин русским словом *круговерть* для наиболее полного понимания его русскоязычным читателем. В этой картине мира сущностью является движение, динамика, постоянное становление и изменение. Двухязычные бурятские поэты¹¹, пишущие на русском языке, стараясь описать традиционное мироощущение бурят, неизменно обращаются к мотиву цикличности в своем творчестве: *Тем утром весенним, / когда вдруг умер столетний табуник, / меж ставен его пятастенки / грачонок разбил скорлупу¹²; Мой дед выкашивал гектар травы на дню. Весной он умер. Я – внук его. Эй, кто одолжит мне литовку?*¹³ Слоган 350-летнего юбилея вхождения Бурятии в состав России «Вместе сквозь века» был переведен как «*Сагай эрьесэ соо сугтаа*» (досл. «вместе в круговороте времени»). Однонаправленное движение в этом сознании неизбежно заменяется круговертью.

Понятие циклического времени соединяется с циклически изменяющимся пониманием пространства.

¹⁰ Доржигушаева О. В. Экологическая этика буддизма. СПб., 2002. С. 68.

¹¹ Считаю полезным приводить некоторые произведения, написанные в контексте изучаемой нами культуры, которые, с одной стороны, являются уникальным мировосприятием автора, с другой же – продуктом культуры, символом, интерпретируемом исключительно в рамках данной системы символов.

¹² Нимбуев Н. Стреноженные молнии. М., 2003. С. 146.

¹³ Там же. С. 72.

Время – это метафора изменения пространства. Время в мировоззрении монгольских народов «неосвязаемо, неконкретно, оно растворилось в пространстве», «не отделено от окружающего мира», «эфемерно, неуловимо», «растворилось во множестве образов»¹⁴. Вывод о нераздельности времени и пространства находит отражение и в языковых формах, в которых то, что мы называем «временем», имеет пространственные характеристики. Для примера приведем небольшое стихотворение Лубсана Табхаева: *Элинсэг хулинсагнуудмни, / Эртэ дайдын турэлнуудмни / Эльгэ зурхэмни асуунал: / Ямарнууд ябаабта, юу дабаабта? / Дурэ шарайетнай хэншье зураагуй, мэдэнэб. / Сагай хурдэ эрьюлжэ таанараа бэдэрнэб, / Олдоногуйт, ойдомни багтанагуй*¹⁵.

Время антропоцентрично, т.е. определяется положением человека в этом условном временном пространстве, где прошлое локализуется впереди человека, в пределах его зрительного охвата; будущее находится сзади, вне пределов обозрения, поэтому неизвестно. *Урда саг, урданай, урид*, (также *өмнө*), *урдын урда саг* – *урда* обозначает нечто, находящееся впереди. Во временных категориях *урда* соответствует прошлому, былому, однако в отличие от европейского восприятия прошлого оно не находится позади, соответственно, не может концептуализироваться в понятиях *отсталый, непродвинутый* и т.д.

Европейское мышление в рамках линейного времени, направленного в будущее, реализует качественно иное отношение к прошлому. Линейное восприятие времени связано с христианством¹⁶ и потребностью

¹⁴ Содномпилова М. М. Указ. соч. С. 38–40.

¹⁵ Предки мои, / Мои родственники из раннего мира / Сердце мое спрашивает: / Какими вы были и через что прошли? / Никто не рисовал ваши лица, знаю / Гоняясь за хурдэ (барабаном/круговоротом) времени, ищу я вас/ Не могу найти – не могу поверить в это. (перевод мой – А. Ж.).

¹⁶ Степанов Ю. С. Константы русской культуры. М., 2004. С. 118.

локализации начала (сотворение мира) и конца (Второе пришествие Христа). Также возникновение данной модели связано с изысканиями Святого Августина. Дальнейший импульс для распространения этой модели дало изобретение механических часов. В результате такого однонаправленного поступательного движения зарождаются такие категории, как *прогресс, развитие*, с другой же стороны – такие, как *примитивность, первобытность, отсталость, элементарность*, а также *варварство, дикость*, которые применяются по отношению к прошлому.

В отличие от линейного времени, качество прошлого пространства-времени *урда* обладает иными характеристиками. В соответствии с антропоцентричным взглядом на мир *урда* ассоциируется с югом (в отдельных случаях с востоком) и одновременно с передней стороной в пространственном и полуднем во временном измерении (соответственно, *хойно* – с севером, ночью и задней, тыльной стороной)¹⁷. События прошлого в пространстве-времени *мерцают, проблескивают и исчезают из вида: саг үнгэрнэ, үнгэрһэн саг*. Этот пространственно-временной вектор обладает наиболее позитивным семантическим содержанием, будучи связанным с растущим солнцем (*нара ургаха/мандаха зүг* – «сторона растущего/восходящего солнца»), а также южной локализацией мира предков. Южное направление в пространстве становилось главным условием выбора поселения, при этом локализация входа в жилище также была ориентирована на юг. А при захоронении сородичей выбирали сухие южные, юго-восточные, восточные склоны возвышенных мест, обогреваемые солнцем¹⁸.

Циклическая обращенность к прошлому формировала историческое сознание, зафиксированное в письменных документах. Каждый отдельный индивид

¹⁷ Содномпилова М. М. Указ. соч. С. 342.

¹⁸ Там же. С. 48–29.

воспринимал себя разветвлением генеалогического древа, основатели (как и все члены) которого непременно почитаются. Предки *элинсэг хулинсагууд, урданай буряадууд* (буряты древности) неизменно наделяются самыми достойными качествами, становясь в сознании живущих людей священными символами. Язык и культура имеют ценность как наследие ушедших поколений: *урда сагнаа түрэлхи хэлэн дээрээ хөөрэлдэжэ [...] үндэһэн соёлоо хүгжөөхын түлөө оролдожо нягта наринаар сахин асарһан түүхэтэй*¹⁹.

Признаем формальное несоответствие и наложение буддийских и небуддийских элементов мировоззрения, которые могут быть объяснены значением понятия религии в данной культуре. Однако при любом раскладе, в традиционном сознании неизменно сохранялся культ прошлого и некритичное отношение к нему. Человек воспринимал себя как неотъемлемую часть временно-го континуума: *үе* (время, период, цикл, поколение) от слова *үе* – «сустав». Жить означало подчиниться движению повторяющихся циклов, знания о которых формировались предыдущими поколениями.

Будущее *хойно*, как уже отмечалось, локализуется позади человека, поэтому не известно ему: *хойто наһан* – «будущая (досл. задняя) жизнь», *хойто турэл* – «будущее (заднее) рождение»; *Хойто наһандаа ушараяа* – «Встретимся в следующей (задней) жизни» (название романа С. Эрдэнэ). Отождествление будущего времени и севера (в отдельных случаях также запада) сопровождалось спектром нежелательных значений: мир злых божеств, мёртвых²⁰, заката, угасшего солнца. Будущее,

¹⁹ Пер. с давних/прежних времен разговаривая на родном языке [...] стараясь развить/взрастить коренную культуру, принесли их с особой бережностью. Жанаев А. Т. Чудакова Т. Дашинимаева П. П. Буряад-монголшудай оньһон үгэнүүд: буряад-англи толи. Buryad-mongol Proverbs: a Buryad-English Dictionary. Улан-Удэ, 2010. С. 3.

²⁰ Содномпилова М. М. Указ. соч. С. 50.

оказываясь вне поля обзора, вероятно, осмысливалось как неизвестное, приближающееся объективно: *ерээдуй саг* – «непришедшее время», *ерэхэ саг* – «время, которое должно прийти». Приближение какого либо события выражалось фразеологизмом *нохойн дуун ойртоо* – «лай собак приближается», при котором надвигающееся событие находится вне поля зрения субъекта.

Другие примеры отражают особенности векторной направленности событий: *Даша үбгэнэй наһа бараһанай хойно, үнишье болоогүй* переведем как «не прошло и много времени с тех пор, как умер старик Даша», однако филологический перевод должен звучать как «не образовался длинный отрезок времени позади того, как умер старик Даша». Причинно-следственные связи имеют иную пространственную организацию и направленность, соответственно имеют иную семантику. Сравним бурятский фразеологизм с его английским переводом: *гэмынь урдаа, гэмшэлынь хойноо* – пер. *his fault leads and his repentance follows*. Несмотря на кажущееся соответствие двух версий, они отражают различное положение вещей. В бурятском варианте скрыт субъект, по отношению к которому локализуются два действия во временном пространстве: одно действие (ошибки) стоит впереди субъекта, а другое действие (раскаяние) позади. Английский вариант перевода отражает объективную последовательность событий на однонаправленной линейной временной оси: действие 1 (ошибки) идет вперед в будущем направлении, за которыми следуют действие 2 (раскаяние) в той же траектории. Поэтому в бурятском мировоззрении субъект становится точкой отсчета, присутствие которого необходимо для реализации времени. Человек – константа; время же пространственно, и поэтому относительно и зависимо от субъекта.

С другой стороны, в языковых выражениях *саг ябана* (время идет), *саг дутэлнэ* (время приближается), *саг унгэрнэ* (время проходит, досл. пестрит и исчезает), *саг*

ерэнэ (время приходит) реализуется метафора «время-движущийся объект». Уорф, рассуждая о субъективном времени индейцев хопи, говорил о динамичной природе их восприятия и выражения в языке. Некоторые параллели с примерами Уорфа можно найти и в бурятском языке: *үдэшэлэн уулзаяа* (~встретимся вечером) дословно переводится как «встретимся, когда будет вечереть»; *тиихэдээ* (тогда) дословно означает «в то время когда имело место это действие»; *үүр сайхада уулзаяа* – дословно «при белении утра встретимся»; *боро хараанда* (сумерки) – дословно «~в чернении сумерек».

Таким образом, принимая положение о цикличной модели восприятия времени и иной пространственной направленности времени по отношению к человеку, стоит задаться следующим вопросом: имеет ли смысл рассуждать о концепте времени в категориях прошлого, настоящего, будущего, если движение по кругу размывает их различие: прошлое становится будущим, будущее прошлым?²¹ Скорее всего, ответ будет отрицательным, т.к. система языка и выражаемого ею восприятия уникальна. Попытка «перевести», «перевыразить» знаками иной системы влечет за собой утрату её хрупкой аутентичной сущности. Назвать *урда саг* «прошлым временем», а *хойто саг* «будущим временем» – значит автоматически исказить модель восприятия времени. Стоит также признать, что конструкт циклической модели отрывает время от пространства, что нельзя считать адекватным воплощением. Можно ли пересмотреть линейные концепции описания времени, которые отражены в теоретической грамматике бурятского языка, – вопрос слишком амбициозный, но открытый.

Понятие времени, как и другие мировоззренческие категории, не является статичным и подверже-

²¹ Морохоева З. Пограничье в перспективе Евро-Азии // Цивилизационный выбор и Пограничье / Под ред. Я. Кеневича. DEBATY. IBI AL. T IV. Варшава, 2011. С. 35.

но трансформациям, происходящим в обществе. Так, циклическая модель восприятия времени отложилась и в русском языке, где «начало» и «конец» произошли от общего корня «кон», т.е. «предел» между прошлым и настоящим или настоящим и будущим, который одновременно является и началом, и концом процессов²². При этом, как уже упоминалось ранее, мы отказываемся от эволюционистских концепций примитивности циклического времени и считаем, что такая оценка возможна лишь с позиции линейного восприятия времени. Вместо этого, нужно попытаться понять реальность этой модели как уникального способа концептуализации и категоризации мира.

То, что можно условно назвать временем «макромасштаба», по крайней мере, со времен написания «Сокровенного сказания монголов» (1240) до наших дней отождествляется с циклами из двенадцати животных. Каждый цикл (12 часов, 12 месяцев, 12 лет и т.д.) имеет свое качество времени, обозначаемое цветом и стихией. Советский бурятский писатель Ц.-Ж. Жимибиев пишет роман под названием «Гал могой жэл» (1980), известный на русском как «Год огненной змеи», описывающий события в бурятском улусе, для которых указанный неблагоприятный год (1941) ознаменовался началом Великой отечественной войны. Автор статьи, будучи студентом, имел честь работать с бурятским писателем Д. Цырендэшиевым, который также неоднократно высказывал опасения по поводу тогда еще предстоящего, а сейчас уже настоящего года Черной водной змеи (*хара уһан могой жэл*). По его мнению, качество этого цикла имеет неблагоприятные характеристики для человечества: аналогичные временные расклады в прошлом сопровождались наступлением трудных времён (*шэрүүн саг*): революция 1905-го года, революции 1917-го, коллективизация 1929-го, начало

²² Федоров М. А. Указ. соч. С. 11.

ВОВ в 1941 г., смерть Сталина в 1953 г., реформы 1989-го. С наступлением нового цикла по восточному календарю буряты узнают у лам, из газет, телевидения, интернета характеристики этого времени. Так, в интервью с Радна-ламой, опубликованном на сайте газеты Информ Полис²³, можно прочесть предсказания на текущий (2013) год, настрой которых идентичен мнению Д. Цырендашиева: «Достаточно вспомнить, что в год Земляной Змеи, в 1941 году, началась Великая Отечественная война. Ожидаются сложности в высоких политических кругах, могут быть раздоры и трудности среди политиков...»²⁴.

Исторические события, по большому счету, воспринимаются как не зависящие от воли людей, а уж тем более от отдельных личностей. *Бэрхэ саг* (тяжелое время), *хатуу саг* (твердое время), *шэрүүн саг* (шершавое, грубое/жестокое время), *сэбүүн/сэмүүн саг* (холодное время), *хүшэр/хэсүү саг* (трудное время), *муу саг* (плохое время) – определения, к которым прибегают буряты для описания событий XX века. Не зря определения качества исторических событий реализуются в эпитетах, совпадающих с эпитетами погодных изменений и метафоры «время-погода»: *хатуу үбэл – хатуу саг* – «трудная весна – трудное время» (или «твердая весна – твердое время») и т.д.

Как изменения погоды, наступающие независимо от воли людей, так и история со всеми бурными событиями проносится вихрем над человечеством. Личности, группа лиц, которые в западном мышлении несут ответственность за те или иные события, в традиционном бурятском понимании являются лишь бессознательным инструментом в руках невидимой объективной силы времени. Бурятские современники

²³ См.: www.infpol.ru.

²⁴ Ян А. Общее предсказание на год Змеи от Радна-ламы [электронный ресурс] // Ежедневник «Информ Полис». URL: <http://www.infpol.ru/news/673/148757.php>. (дата обращения 16.02.2013).

Сталина, характеризуя его, ограничивались словами типа «*хатуул хун байһан*»²⁵ (он был жестким человеком), а катастрофические по масштабам трагедии того периода оправдываются приходом трудного времени *сэбүүн саг*²⁶: «*тиимэл шэрүүн саг байһан ха юм*» – «просто время было такое жестокое» (досл. «шершавое, грубое»). Изменения времени недоступны влиянию людей, поэтому в этом сознании не могут передаваться оценочными и сослагательными категориями. В этом контексте имеет вес лишь накопление всеобщей добродетели *буян*. Упомянутый ранее Д. Цырендашиев рассказывал мнение бурят об исходе Второй мировой войны: «*Хүн зоной буян ехэтэй байгааһань дайн удаан болонгүй дүүрэхэ гэнэн үгэ хэлэгшэ*»²⁷. Тем не менее, цикличность, повторяемость процессов благодаря опыту прошлого позволяет приблизительно предугадать их качества и подготовиться к ним. Как утверждает Радналама: «Молодые люди в год Змеи будут подвержены болезням, людям пожилого возраста стоит уделить внимание своему давлению. В этом году будут преуспевать творческие люди, личности, способные быстро меняться, проявляющие ум и мудрость»²⁸.

Традиционная циклическая модель времени не теряет актуальности, однако субъективное ощущение временных сдвигов имеет место в сознании носителей рассматриваемой культуры. Респондентка 47 лет вспоминает: «Мой дед (1900 г.р.) говорил: «*Урданай сагта хунэй ябууд ухэдэг саг ерэхэ гэжэ хэлдэг байһан*»²⁹). И когда начали чаще умирать от инфарктов и инсультов, он считал,

²⁵ Слова одного из родителей матери автора статьи.

²⁶ Планировавшееся название главы книги Д. Цырендашиева об истории Цутольского дацана XX века.

²⁷ Пер. «поговаривали, что если люди накопят достаточно «буян» (добродетели), то война будет длиться недолго».

²⁸ Ян А. Указ. соч.

²⁹ в прежние времена говорилось, что придет время, когда люди будут умирать на ходу.

что это предсказанное время пришло в связи с изменениями жизненных ритмов. В ускорившемся времени люди не чувствуют состояние своего тела, что ресурс организма истощился. По его словам, «муноонэй саг тургэн ябадаг болоод байна»³⁰. Другая респондентка 50 лет говорит: «Неспешное течение времени традиционной бурятской деревни представляется теперь уже утраченным раем». В обоих высказываниях мы видим восприятие времени как объективной данности, где люди по причине изменения его качества, а не по своей вине (!) подвергаются болезням, при этом с ностальгией вспоминая исчезающее чувство размеренности.

Представители бурятской культуры находятся в ситуации изменяющейся мировоззренческой действительности на пограничье Евро-Азии. Примерами таких изменений в традиционном восприятии времени являются работы Хоца Намсараева, доступные в корпусе бурятского языка³¹. Писатель вводит понятие *шэнэ саг* (новое время) в противопоставление *хуушан саг* (старое время), концепции которых являются отражением линейного мировосприятия. Можно сказать, что впервые прошлое оценивается в негативных категориях: *хуушан сагай хуурмаг* – «ложь старого времени», *шэнэ сагай сэсэн* – «мудрость нового времени»; «... энэшни иихэдээ үни сагнаа үргэлжэ ерэнэн үмсын хуушан байдал үгы боложо, орондонь Коммунис партиин ударидалгаар олоной хүсэн нэгэдэжэ, ерээдүй сагай ехэ хэрэгтэ зорихон шэнэ байдал гэдэгэйнь шэнжэ түхэл одоо энэ байгаа хаям»³².

³⁰ время современности убыстрилось.

³¹ См.: <http://corpora.imbtarchive.ru/>.

³² пер. ... таким образом, сейчас мы видим новое время (ситуацию), в котором исчезают эгоистические старые порядки, тянущиеся (продолжаясь прибывшие) к нам из прошлых времён, уступая место великому делу будущего времени благодаря объединению сил большинства под руководством Коммунистической партии (Перевод мой – А. Ж.). См.: <http://corpora.imbtarchive.ru/index.php?topic=2&sentence=1657&wf=8220/>.

Интеграция бурятского сообщества в иную советскую действительность, заставляла принимать, наряду с другими новшествами, и иную модель времени. С этого момента можно говорить о «ментальной колонизации», когда народ официально принимая координаты линейного времени, локализирует себя в периферийных, «отсталых» этапах его развития. Интересная внутренняя дилемма выражается в стихотворении Намжила Нимбуева (1948–1971): *«Мой старый дед всегда возил с собой / морщинистое рваное седло. / Чудак он был, / свихнувшийся рассудком. / И все ж седло я выбросить не смею»*³³. Дед поэта, как олицетворение старой Бурятии со своими «чуждачествами», уже непонятен современному внуку, однако он на «инстинктивном» уровне не решается окончательно отказаться от оставленного наследства. Изменяется отношение к прошлому – человек поворачивается к нему спиной; разрывается круг, оставляя прошлое в хвосте. Такой метафорой по отношению к собственной истории характеризуется не только бурятская советская эпоха, но даже и современное бурятское сознание.

Подъем национального самосознания на современном витке истории в этнической Бурятии характеризуется ростом интереса к национальной культуре. Однако, интерес к языку, в отличие от других элементов культуры, отличается стабильным упадком³⁴. Наряду с «законсервированным» традиционным инструментарием в текстах современных песен на бурятском языке, особенно у молодых авторов, прослеживаются изменения, а точнее формальные кальки линейного восприятия времени, являющиеся в нашем понимании прямым отражением мировоззренческих сдвигов: *холо байна цаг бага насанай/үнгэргэж жэлээ, хара ара гэдэр-*

³³ Нимбуев Н. Указ. соч. С. 97.

³⁴ См.: Хилханова Е. В. Факторы коллективного выбора языка и этнокультурная идентичность у современных бурят. Улан-Удэ, 2007.

гээ, хара ара гэдэргээ³⁵. Автор текста мысленно уместяет прошлое в пространстве позади себя, которое можно узреть, только оглянувшись назад, стараясь реализовать средствами бурятского языка новое мироощущение. Другие авторы, видимо, желая быть «ближе» к слушателю, а может от недостатка знания бурятского языка, используют неправильные смысловые конструкции типа олон үнгэрөө саг (пер. много времени прошло).

Интересный пример неустойчивости понимания, а соответственно новизны понятия «будущее» привела респондентка 40 лет, которая, будучи в монгольском пионерском лагере, силилась понять фразу на транспаранте «Хүүхэд манай ирээдүй» (бур. хүүгэд манай ерээдүй) и перевела её для себя как «Наши дети ещё не пришли». Озадаченная странным содержанием фразы, позднее она выяснила, что она гласила всего лишь «Дети – наше будущее». Понятие «будущее» в бурятском языке имеет форму ерээдүй саг (пер. будущее время, досл. не пришедшее время). В связи с абсурдностью фразы «Үхибүүд манай ерээдүй саг» (дети наше будущее/ непришедшее время), авторы усекли слово саг, придав причастию значение абстрактного существительного, что, однако, не сразу было понято респонденткой, несмотря на существование таких языковых форм как ерээдүйдэ (в непришедшем), ерээдүйн (принадлежащее непришедшему). Можно сделать вывод, что понятие будущего, реализованное в качестве объектной абстрактной сущности, является актуальным нововведением в языке. Язык чутко реагирует на общественные трансформации, что подтверждает его динамическую природу, однако в условиях реверсивного билингвизма происходит прогрессивная фоссилизация его ресурсов.

Воображаемое пограничье Евро-Азии проходит внутри бурятской общности, в прошлом представляющей

³⁵ пер. далеко находится время нашего детства, /проживая года, оглянись назад, оглянись назад (Хатхур Зу, 2012)

часть «Азии» и неравномерно вовлеченной в пространство «Европы» на текущий момент. С одной стороны, принимаются координаты линейного европейского времени, с другой – интуитивно чувствуются и реализуются элементы циклического пространства-времени, воспроизводящиеся в традиционных ритуалах культуры и языке. Нельзя однозначно сказать, какая модель восприятия доминирует в сознании бурят, однако очевидная несинхронность восприятия времени может быть причиной внутриличностного диссонанса и межличностного конфликта. Кризис этнической культуры и языка сопровождается постепенной и неравномерной заменой когнитивной базы её носителей, в связи с чем, не менее важно «запечатлеть» этот ускользающий мир, вместе с которым, к сожалению, уходят и его уникальные ценности.

Валентин Рассадин

О СВЯЗЯХ ТОФАЛАРСКОГО ЯЗЫКА С ДРУГИМИ ЯЗЫКАМИ В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ

Основу словарного состава современного тофаларского языка (до революции 1917 г. называвшегося *карагасским*, поскольку тофаларов тогда называли *карагасами*) составляют слова тюркского происхождения. Большинство этих слов в тофаларском языке носит общетюркский характер, то есть они присущи современным огузским, кыпчакским, киргизскому, уйгуро-карлукским и болгарскому языкам, а также представлены в сибирских тюркских языках, зафиксированы в памятниках древнетюркской письменности и представляют общее лексическое достояние тюркских языков. В лексико-грамматическом отношении эти слова в тофаларском языке относятся ко всем частям речи. По своей структуре они являются как непроеизводными, так и производными словами, образованными в тофаларском языке в основном по общетюркским словообразовательным моделям. Эти слова как раз и составляют ту лексическую базу, на которой происходит дальнейшее словообразование и словоизменение.

В то же время при наличии общетюркской лексики в тофаларском языке обнаружили слова, корреспондирующие с отдельными группами современных тюркских языков, ряд этих слов зафиксирован в памятниках древнетюркской письменности. Некоторые слова, кро-

ме тофаларского, бытуют и в других тюркских языках Сибири. Наличие лексики, общей для тофаларского и других языков Сибири, можно объяснить взаимовлиянием языков или происхождением её из одного источника. Но существование специфичных общих слов тофаларского и других сибирских тюркских языков и, например, турецкого, объясняется только тем, что в древности огузские племена расселялись в Центральной Азии и оказали своё влияние на формирование тюркских народов Сибири и, соответственно, их языков. Аналогично можно объяснить наличие общей лексики для тофаларского и других сибирских тюркских языков и языков уйгуро-карлукской, киргизской и кыпчакской групп. Это тоже результат древних влияний и контактов.

Большой интерес представляют тофаларские слова, отсутствующие в других сибирских тюркских языках, но в то же время имеющие параллели в отдельных указанных выше группах современных тюркских языков. Это свидетельствует о каких-то самостоятельных связях носителей тофаларского языка с огузами, уйгурами, киргизами и кыпчаками, существовавших, по-видимому, ещё во времена тюркского, уйгурского и кыргызского каганатов, так как исторически не было позднейших контактов тофаларов с указанными тюркскими народами.

В каждом из современных сибирских тюркских языков имеется слой лексики, характерный для той или иной группы тюркских языков: огузской, уйгурской, киргизской или кыпчакской. При этом количество таких слов в разных языках неодинаково, зависит от степени влияния языков указанных выше групп. Всё это указывает на то, что процесс сложения тюркского пласта тофаларской лексики протекал в том же направлении и под тем же влиянием, что и в других тюркских сибирских языках.

Огузская лексика тофаларского языка включает слова, характерные для современных языков огузской

группы: азербайджанского, турецкого, туркменского и ряда других. Часть этих слов бытует, кроме тофаларского, и в иных тюркских языках Сибири. Ср., например, тофаларские слова *дээмин* 'недавно, только что', *дүүн* 'вчера', *баарсық* 'кишки', *баш* 'язва; рана', *бус* 'пар', 'туман над незамёрзшей рекой в зимнее время', *төһпө* 'метель, пурга', *сүксүк* 'напёрсток', *шұһьчүк* 'бедренный сустав', *тырық* 'запор (медиц.)', *таң* 'нет' (усиливает отрицание при глаголе, когда говорят: *таң, билбес мен* 'нет, не знаю'), *көгүрһен* 'дикий лук', *энік* 'щенок', *ыһсыр* = 'кусать (о животных)', *оқша* = 'целовать', *шары* = 'бинтовать', *душ* = 'встретиться (по дороге)'. Некоторые же слова представлены лишь в тофаларском языке, являясь собственнотофаларскими огузизмами, например, *белді* 'известно', 'известный', *қас* = 'тебеневать, разгребать копытами снег, доставая корм', *дэл* = 'продырявить', *дэлик* 'просвет среди ветвей дерева', *уунақ* 'раскрошенный на мелкие части', *уйаик* 'дикий голубь, горлинка'.

Уйгурская лексика тофаларского языка состоит из слов, присущих современным языкам уйгуро-карлукской группы: уйгурскому, узбекскому, жёлто-уйгурскому. Эти слова также разделяются на две части: одни встречаются только в тофаларском языке, как, например, *эт* = 'закрыть дверь', *оор* 'ступа, ступка', часть же из них встречается также и в других сибирских тюркских языках, например, *сүген* 'раболовная морда', *чода* 'голень', *өрген* 'колы-шек', *маң* 'прыжок, скок (животного, когда он несётся, скачет)', *мыняқ* ~ *мыйақ* 'помёт, навоз', *сылтыс* 'боковые корни', *чуруқ* 'лоскут кожи', *эши* 'самка медведя или соболя', *мөң* = 'тянуть (о коне, олене)', *қаһс* = 'грызть орехи', *уһс* = 'черпать жидкость мелким сосудом (например, кружкой)', *чүдүр* = 'вьючить', *чыры* = 'светить', 'улыбаться'.

Киргизская лексика в тофаларском языке представлена словами, отсутствующими в других современных тюркских языках, кроме сибирских, и имеющимися лишь в киргизском языке. Например: *аһпырган* 'белка-

летья-га', эримээш 'детское седло', нюмур 'сычуг', кечир 'хрящ; хрящевой', олут 'сиденье; место', 'жизнь', шөө 'годовалая лиса', 'шакал', шулу 'здоровый, крепкий', көшү= 'одеревенеть, застыть', қыды= 'обшить край одежды', қушқаш= 'садиться верхом вдвоём на одну лошадь', төн= 'кончиться, иссякнуть', тырыш= 'сморщиться'. Отдельные слова из этой группы встречаются лишь в тофаларском языке и в некоторых отдалённых от Саян тюркских языках Сибири, например, быр 'сажа, копоть', кельхин 'перелётные птицы', сер 'твёрдая шишка, намятая седлом, на спине верхового животного', өң= 'подкрадываться'.

Кыпчакская лексика в тофаларском языке характеризуется словами, бытующими в языках современной кыпчакской группы: казахском, ногайском, кара-калпакском, а также в татарском, башкирском и других языках, например, даг 'большой, крупный, огромный', оода 'очень', қығып= 'гореть', тэг= 'нагружать (воз)', нёңмек 'темя ребёнка, родничок', тэйлиген 'коршун', ышық 'место, защищённое от ветра и дождя', ыңғай 'дальше, туда подальше'. Представляет интерес наличие общих слов лишь для тофаларского, татарского и башкирского языков, например, пыъс 'снежная пороша', оцум 'всходы растений', 'зародыши кедровых шишечек будущего урожая', быршы 'шрам; струп', қытырһы 'мелкий и редкий лес на вершине горного хребта'.

Древнетюркская лексика в тофаларском языке представлена довольно большим количеством слов, бытующих как в памятниках древнетюркской письменности, так и в тюркских языках Сибири, в других тюркских языках они не встречаются, например, азы 'или', аьлһыг 'широкий', балыг 'рана', 'раненый', һеш 'колчан для стрел', һуньцуг 'свекровь', маньцақ 'ленты на шаманском костюме', үстүг мүн 'жирный суп', өътүген 'заросший кратер древнего потухшего вулкана', иби 'домашний олень', қат 'ветер', үрүң 'ядро кедрового ореха', ыдық 'священный'. Кроме того, в тофаларском языке вы-

явились слова, восходящие к древнетюркским языкам и сохранившиеся лишь в тофаларском языке, например, *қығысыл* 'ущелье, теснина', *қалып* 'доисторическое время', *қағыс сөөк* 'берцовая кость', *түккү* 'собака (*грубо*)', *дыыра*= 'двигаться быстро', *өли*= 'мокнуть', *улду*= 'сбивать копыта'.

Наличие древнетюркских слов, сохранившихся в сиби́рских тюркских языках, свидетельствует о том, что эти языки относятся к языкам-наследникам древнетюркского языка. Собственнотофаларские древние слова говорят о каких-то своих связях и отношениях носителей тофаларского языка с носителями древнетюркского.

Тюрко-монгольская лексика составляет довольно большой пласт слов тофаларского языка. Эти слова, бесспорно, являются тюркскими по происхождению и в значительной степени общетюркскими по бытованию, но в то же время все они имеют параллели в монгольских языках, как древних, так и современных, являясь общемонгольскими словами. Вполне вероятно, что большинство из них при ближайшем рассмотрении окажется тюркскими заимствованиями в монгольских языках. Но поскольку пока не выявлены все монгольские тюркизмы, на наш взгляд, целесообразно ограничиться отнесением этой группы тофаларской лексики к разряду тюрко-монгольских слов.

В лексико-грамматическом аспекте все эти слова представляют собой имена существительные, прилагательные и глаголы, например, *аң* 'дикий зверь', 'изюбрь', *бага* 'лягушка', *булақ* 'замёрзшая наледь у родника', *бодуг* 'краска', *мал* 'скот', *тэбе* 'верблюды', *чүрек* 'сердце', *күш* 'сила', *ағына* 'старший брат', *эр* 'мужчина', *шериг* 'войско, армия', *өш* 'мечь', 'вражда', *чыл* 'год', *шаг* 'время', *тушаг* 'пути на передние ноги коня', *эм* 'лекарство', *ала* 'пегий', *қара* 'чёрный', *меңгі* 'вечный', *дэң* 'равный', *қақтыг* 'твёрдый', *бүтүн* 'целый', *қада*= 'приколачивать', *сор*= 'всасывать', *таны*= 'опознать', *төле*= 'платить', *қон*= 'ночевать' и т.п.

В составе нетюркской лексики в тофаларском языке выявляется группа слов, сопоставимых с самодийской, кетской и тунгусо-маньчжурской лексикой. Она представляет собой небольшую группу слов, имеющих параллели в указанных языках. Не исключено, что данные слова окажутся результатом каких-то древнейших связей, отголосками которых они и явились. Любопытно, что к выводу о причастности самодийских, кетских и тунгусо-маньчжурских племён к формированию тюркоязычного населения Саян приходит С. И. Вайнштейн в результате многолетних исследований посвященных проблемам этногенеза и этнокультурной истории тувинцев и связанных с ними своим происхождением народов (тофаларов и других)¹. Он пишет, что «дотюркское население Саян было довольно сложно по своему этническому составу, включая, по всей вероятности, тунгусские, самодийские и кетские этнические компоненты»². И далее он утверждает, что «в происхождении восточных тувинцев наряду с тюркоязычными племенами, участвовавшими в этногенезе западных тувинцев, важную роль сыграли самодийские, и в меньшей мере кетские и монгольские, а на раннем этапе, вероятно, и тунгусские компоненты»³.

Таким образом, в свете этих данных результаты, полученные в результате диахронического анализа лексики тофаларского языка, могут представить некоторый интерес для истории сложения и развития как самих тофаларов, так и их языка, а также позволят сделать предположение, что самодийские, кетские и тунгусские этнические группы оказали некоторое влияние и на тофаларов.

В самодийских языках находит соответствия тофаларское слово *ире* 'предок, прадед', 'медведь', оно совпа-

¹ Вайнштейн С. И. Происхождение и историческая этнография тувинского народа. Автореферат докторской дисс. М., 1969.

² Там же. С. 15.

³ Там же.

дает с ненецким⁴ *ири* '1) дед, дедушка; 2) прадедушка; 3) старший брат отца или матери; 4) свёкор; 5) старший брат мужа; 6) все мужчины из рода мужа, старше его; 7) *перен.* медведь, волк'. У нганасан⁵ слово *ири* также означает 'дед'. В селькупском языке⁶ слово *ири* означает 'старик'. Тофаларское слово *соо* 'маленькое ведёрко из бересты, предназначенное для доения оленей' совпадает со словом *со* 'береста' из самодийского койбальского языка⁷. Ср. также ненецкое слово *хо* 'берёза' и моторское *ку* 'берёза'⁸. Названиями основных тофаларских родов являются *нааиш* и *чогды*, но ещё В. В. Радлов⁹ считал название «чогды» бесспорно самодийским по происхождению, а этноним «каш» или «каса» Б. О. Долгих¹⁰ считал тоже самодийским. О том, что это не случайные совпадения, а, по-видимому, реликтовая лексика, свидетельствует, кроме этнонимии, также наличие на территории расселения тофаларов ряда гидронимов, имеющих в своём составе южно-самодийские компоненты -*яха*, -*чага*, -*ба*, -*ма*, -*бы*¹¹, ср., например, реки *Йага*, *Дээр-Йага*, *Бораан-Чага*, *Тайба*, *Йоорма*, *Догульма*, *Уңгүрбей*, *Қара-Бии*, *Сарыг-Бии* и т.п.

Кетских элементов в тофаларском языке значительно больше, чем самодийских. Они проявляются в лексике,

⁴ Терещенко Н. М. Ненецко-русский словарь. М., 1965.

⁵ Файнберг Л. А. Терминология родства нганасан как исторический источник // Сибирский этнограф. Вып. IV. М., 1962. Вып. IV.

⁶ Прокопьев Г. Н. Селькупская (остяко-самоедская) грамматика. Л., 1935.

⁷ Спасский Г. Словарь койбальского языка (Приложение к статье Л. П. Потапова. Происхождение и этнический состав койбалов) // Советская этнография. 1956. № 3.

⁸ Там же.

⁹ Radloff W. Aus Sibirien. Leipzig, 1884. P. 205.

¹⁰ Долгих Б. О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. М., 1960. С. 239.

¹¹ Дульзон А. П. Этнический состав древнего населения Западной Сибири по данным топонимии // Труды XXV международного конгресса востоковедов, Москва 1960 год. Т. III. М., 1963. С. 289–295.

но более всего в фонетике, создавая специфику звукового состава тофаларского языка. В этом плане фонетическая система тофаларского языка характеризуется наличием особых фарингализованных кратких гласных, фонологически противопоставленных долгим и чистым кратким гласным. Эти фарингализованные краткие гласные в обязательном порядке предшествуют сильным глухим согласным, имеющим своё чередование при попадании в интервокальное положение, например, *ыът* 'собака' – *ыъты* 'его собака', *ыт* 'отправь' – *ыдар* 'от-правит', *ыыт* 'голос' – *ыыды* 'его голос'; *эъиш* 'гребни веслом' – *эъһер* 'будет гребсти веслом', *эш* 'друг' – *эчи* 'его друг', *эиш* 'медведица', 'самка соболя' – *ээчи* 'его медведица', 'его самка соболя'. Этим тофаларский язык отличается от тюркских языков других групп, даже от тувинского, хотя в нём тоже имеются фарингализованные гласные, но они связаны с согласными совсем иными отношениями. В нём все согласные, попав в интервокальное положение, озвончаются (ср., например, тув. *ыът* 'собака' – *ыъды* 'его собака'). На слух тофаларские фарингализованные гласные заметно отличаются в произношении от тувинских и напоминают, скорее, краткие фарингализованные гласные кетских диалектов¹², в которых они звучат кратко и отрывисто, даже с каким-то придыханием, если судить о них по утверждению Г. К. Вернера, высказанному в личной беседе с ним автора. В силу такой особенности фарингализации гласных в тофаларском языке наблюдается некоторое начальное придыхание у глухих сильных согласных, которым эти гласные предшествуют, чего, кстати, нет в тувинском языке. Кетским влиянием, по-видимому, объясняется и сочетаемость в тофаларском

¹² Вернер Г. К. Звуковая система сымского диалекта кетского языка // Автореферат канд. дисс. Томск, 1966. С. 8.; Вернер Г. К. Слоговая акцентуация кетских говоров // Вопросы диалектологии и языкознания // Уч. зап. Омского ГПИ им. А. Горького. Вып. 44. Омск, 1969. С. 88.

языке звука *h* с сонорными: *mh*, *nh*, *ɲh*, *lh*, *ph*, *yh*. Например: *таъмһы* 'табак', *аънһай* 'олёненок', *қаъңһа* 'лыжи-голи-цы', *таълһан* 'лепёшка', *тоърһо* 'бочка', *қаъйһя* 'удивляйся'. Аналогичное явление отмечено исследователями только в кетских языках¹³, например, имб. *еемһи* 'белка-летяга', имб. *до:нғһой* 'омуль', имб. *ойһе* 'смородина', ар. *кылиһан* 'ложка', ар. *калһона* 'маленький', ар. *пһин* 'анг' 'песок', пумп. *пһалла* 'мальчик' и т.п.

В тофаларском языке имеется также ряд лексических элементов, корреспондирующих с кетскими, причём чаще всего с ассанскими или коттскими, например, тоф. *шегер* 'сани' ср. асс. *чегар*, *чогар*, котт. *чогар* 'нарты'; тоф. *аза* 'чёрт' ср. асс. *аса*, котт. *аша*, *аса* 'дьявол'; тоф. *һамашы* 'камасинец; камасинский' ср. ар. *хангма* 'ше id.; тоф. *ий* 'юж-ный склон горы' ср. асс. *ий*, *йии* 'гора'; тоф. *сақ* 'оранжевое пятно на груди соболя' ср. имб. *са:к*, *сак*, ост. *сак*, елог., кур. *са'к* 'белка'; тоф. *күспер* 'корова' (старинное грубое название) ср. имб. *ку:с*, *кусь*, кур. *ку'с* 'корова', ар. *кус*, асс. *һуш*, пумп. *кус* 'конь', тоф. *шиицек* 'маленькая птичка' ср. сымско-кетское *чичик* 'трясогузка'¹⁴. Кроме того, в тофаларском языке сохранились некоторые ассанские (*Агул* 'р. Агул', *Тагул* 'р. Тагул') и коттские (*Элгашет* 'р. Алгашет', *Решет* 'р. Решет', *Туманшет* 'р. Туманшет') гидронимы¹⁵.

Единичные тофаларские слова имеют параллели и в тунгусо-маньчжурских языках¹⁶. Так, тофаларское слово *меэрэн* 'запястье' можно сопоставить с эвенк. *мйрэ*, эвен. *мйр*, маньчж. *мэйрэн* 'плечо', тоф. *сыран* 'опорный шест чума' (ср. тув.-тодж. *сыран* id.) – с эвенк.

¹³ Дульзон А. П. Словарные материалы XVIII в. по кетским наречиям // Уч. зап. ТГПИ. Т. XIX. Томск, 1961.

¹⁴ Вернер Г. К. Звуковая система сымского диалекта кетского языка // Автореферат канд. дисс. Томск, 1966. С. 14.

¹⁵ Дульзон А. П. Кетские топонимы Западной Сибири // Уч. зап. ТГПИ. Т. XVIII. Томск, 1959. С. 109, 110–111.

¹⁶ Василевич Г. М. Эвенкийско-русский словарь. М., 1958.

сѣранг, хѣранг, шѣранг, эвен. *hēraŋ* ‘жердь остова юрты’; тоф. *haaŋ* ‘лыжи, подбитые камусом’ (ср. тув. *хаак* ‘лыжи’) – с эвенк. *hākrə, hāksə, hāktə* ‘лыжи’; тоф. *чуқ* ‘древесная смола’ (ср. тув. *чук*, хак. *чух* id.) – с эвенк. *чук-сэ* ‘древесный сок’, ‘смола’; тоф. *киик!* ‘возглас, который выкрикивается троекратно после добычи медведя на берлоге’ (ср. як. *ках* id.) – с эвенк. *кѳк* ‘крик охотника, подходящего к дому после удачной охоты на медведя’. Других соответствий с этими языками в тофаларском языке пока обнаружить не удалось. Исторически эвенки проживали в Приангарье, территория их расселения когда-то соприкасалась с территорией расселения предков тофаларов, поэтому данные слова можно рассматривать как остатки былых контактов.

В современном тофаларском языке обнаружилось довольно большое количество, порядка нескольких сотен слов, лексики монгольского происхождения. При этом все эти слова имеют отчётливые признаки средневекового монгольского языка XIII–XIV вв. Так, например, в тофаларских монголизмах средневекового периода сохраняются основные черты, зафиксированные в старописьменном монгольском языке (материал по старописьменному монгольскому и халха-монгольскому языку взят из «Большого академического монгольско-русского словаря» [2001–2002], по бурятскому языку – из «Бурятско-русского словаря»¹⁷, по калмыцкому языку – из «Калмыцко-русского словаря» [1977]: 1) наличие шипящих аффрикат *ʃ* (дж) и *č* (ч): тоф. *hальчан* ‘лысый’ < монг. *qalʃan*, ср. х.-монг. *халдзан*, бур. *халзан*, калм. *халзн* ‘лысый’; тоф. *шугулда*= ‘сердиться’ < монг. *čiŋqulda*=, ср. х.-монг. *цухалд*=, бур. *сухалда*=, калм. *цухлд*= ‘сердиться’; 2) наличие в первом слоге гласного *i* (и), не подвергшегося перелому: тоф. *чыраа* ‘иноходец’ < монг. *ʃiruŋa*, ср. х.-монг. *джороо*, бур. *жороо*, калм. *жора* ‘иноходец’; тоф. *хирэа* ‘пила’ < монг. *kirüge*, ср. х.-монг.

¹⁷ Черемисов К. М. Бурятско-русский словарь. М., 1973.

хөрөө, бур. *хюрөө*, калм. *көрэ* 'пила'; 3) наличие в неизменённом виде аффикса существительных *-sun/-sün*: тоф. *наъсын* 'возраст' < монг. *nasun*, ср. х.-монг. *нас*, бур. *наһан* 'возраст'; тоф. *һүнэсин* 'продовольствие' < монг. *künesün*, ср. х.-монг. *хүнс*, бур. *хүнэһэн* 'продукты питания' и ряд других более мелких признаков.

Все выявленные в тофаларском языке среднемонгольские заимствования в лексико-грамматическом отношении представляют собой существительные, прилагательные, наречия, глаголы и междометия. Они подразделяются на ряд лексико-семантических групп. Примерами тофаларских средневековых монголизмов можно назвать: *итэгел* 'вера', 'надежда', *һеречи* 'свидетель', *ольца* 'добыча', *чайаачы* 'творец (бог)', *һаңгай* 'небо как божество', *муьһур сөөм* 'короткая пядь', *селеме* 'сакля', *серээ* 'острога', *маыйһян* 'палатка', *суучамбуу* 'вид шелковой ткани', *мөндүр* 'град', *қоргольчин* 'свинец', *бора* 'серый', *буурул* 'седой', *балар* 'небрежный', *чиьһе* 'прямо', *дээрэ* 'лучше', *амса* = 'пробовать', *чоба* = 'мучиться', *килей* = 'быть гладким' и т.п.

Общий облик средневековых монгольских слов в тофаларском языке в основном сохранился, изменения коснулись лишь отдельных звуков, которые были заменены на сходные по звучанию.

Наличие в тофаларском языке такого значительного количества средневековых монгольских лексических элементов (особенно прилагательных, наречий и глагольных основ) свидетельствует о древности, глубине и широте связей предков тофаларов со средневековыми монголоязычными группами. Особенно интенсивными эти связи (в особой мере это касается влияния монгольского языка, культуры и экономики) были в период с XIII по XVII вв., когда территория Саяно-Алтайского нагорья, а соответственно, и жившие там народы, входила в состав монгольской, а затем Джунгарской империи.

Среди монголоязычных лексических заимствований, проникших в тофаларский язык в различные историче-

ские эпохи, достаточно явно выделяются заимствования из бурятского языка, точнее из западно-бурятского говора, носители которого проживали и проживают в настоящее время на территории, непосредственно граничащей с территорией расселения тофаларов. На северо-востоке их соседями являются нижнеудинские буряты, на юго-востоке – окинские. О том, что указанные группы бурят издавна являются соседями тофаларов, свидетельствуют сообщения путешественников XVIII в. П. С. Палласа (1788) и И. Георги (1799), а также хронологически более ранние сообщения русских казаков, совершавших в XVII в. походы в Сибирь. В отписках московскому царю они сообщали о карагасах как о соседях и данниках бурят¹⁸. При кочевой жизни тофаларов их кочевья соприкасались с поселениями нижнеудинских бурят – сёлами Солонцы и Сангарок. По воспоминаниям тофаларских стариков, в тот период почти все их взрослые мужчины владели либо бурятским нижнеудинским, либо окинским говорами¹⁹. С бурятами тофалары поддерживали тесные торговые и хозяйственные связи. Все эти отношения с бурятами не могли не найти отражения в тофаларском языке. Здесь выявилось свыше сотни слов, имеющих бесспорные признаки бурятского языка, каковыми являются, например, наличие *h* на месте монгольского *s*, отсутствие аффрикат, произнесение в первом слоге гласного *y* вместо монгольского *o*, семантика слова, характерная для бурятского языка, и ряд других, более мелких признаков. Примерами лексических бурятизмов могут послужить такие тофаларские слова, как *та̄һалга* ‘комната’ (< бур. *таһалга*, ср. х.-монг. *тасалгаа* ‘комна-

¹⁸ Потапов Л. П. Происхождение и формирование хакасской народности. Абакан, 1957. С. 137.

¹⁹ Рассадин В. И. Бурятские лексические заимствования // Исследование бурятских говоров. Вып. 2. Улан-Удэ, 1968; Рассадин В. И., Шагдаров Л. Д. Об употреблении тофаларами бурятского языка // Исследование бурятских говоров. Вып. 2. Улан-Удэ, 1968.

та'), *һазаар* 'конская узда' (< бур. *хазар*, ср. монг. *ајауар*, х.-монг. *хадзаар* 'узда'), *шүдэр* 'конские пути' (< бур. *шүдэр*, ср. монг. *šilür*, х.-монг. *чөдөр* 'пути'), *сэргэ* 'коновязь' (< бур. *сэргэ* 'коновязь в виде столба'), *һуцү* 'всегда' (< бур. *хужа* 'всегда'), *һайрһа* 'хвастать' (< бур. *һайрһа*=, ср. монг. *sairqa*=, х.-монг. *сайрха*= 'хвалиться') и т.п.

Наличие монгольских и бурятских заимствований в тофаларском языке показывает, что на культуру и различные стороны хозяйственной деятельности тофаларов значительное влияние оказали гораздо более развитые в экономическом отношении соседи – монголы и буряты. От бурят пришла к тофаларам религиозная буддийская лексика, от бурят и монголов – слова, связанные с общественно-политическими явлениями, а также многие общие понятия. У монголов заимствованы названия основных инструментов. От монголов и бурят к тофаларам попали названия ряда растений, домашних и диких животных, частей тела человека и животных, многие названия предметов домашнего обихода.

Заимствования из русского языка начали проникать к тофаларам с середины XVII в., когда на реке Уде в районе расселения предков современных тофаларов и нижнеудинских бурят в 1648 г. был построен Удинский острог (теперь город Нижнеудинск), а тофалары стали данниками русского царя. Позднее, с появлением русских переселенцев и с основанием русских деревень, у тофаларов начинают налаживаться культурно-хозяйственные и торговые связи с русскими. Тофалары усваивают от русских новую для них оседлую культуру, новые виды хозяйственной деятельности, покупают у русских купцов и мелких торговцев товары русского производства.

Со второй половины XIX в., с развитием капитализма в России, начинается более интенсивное освоение Сибири, расширяется поток русских переселенцев. Увеличивается количество русских деревень, расположенных как по соседству с тофаларами, так и в районе

их расселения. В этот период на территории Тофаларии открываются Сергиевский и Покровский золотые прииски. Связи тофаларов с русским населением становятся все более тесными. Этому способствовало и обращение тофаларов в христианскую веру.

В 20-е годы XX столетия, когда в Иркутской области установилась Советская власть, тофалары были уже тесно связаны хозяйственными и торговыми отношениями с жителями русских деревень и отдельных заимок, расположенных на территории тофаларских кочевий.

С 1929 г. началось строительство стационарных посёлков Алыгджер, Нерха и Верхняя Гутара, в которых тофалары начали новую для них оседлую жизнь, образцы которой они видели в соседних русских деревнях. До сих пор продолжается влияние на тофаларов русской культуры и русского языка, который подчас вытесняет из устного общения родной язык.

Все эти тофаларско-русские связи и отношения нашли своё отражение и в тофаларском языке в виде многочисленных лексических заимствований из русского языка, которые подразделяются на ранние, до революционные заимствования и русизмы советского времени. К первым относятся, например, тофаларские слова типа *маңмаар* 'амбар', *һиринсээ* 'крыльцо', *һөршөөк* 'чайник', *оскоовор* 'сковорода', *ностоол* 'стол', *ырмаақы* 'рубаша', 'платье', *сабытьқы* 'сапоги', *соһлоовай* 'рубль, целковый' и т.п., подвергшиеся фонетической деформации, что неизбежно при их адаптации и подчинении звуковому строю и фонетическим законам языка-реципиента. Ко вторым – *тоосқа* 'малокалиберная винтовка, тозовка', *столоовай* 'столовая', *буука~бууква* 'буква', *те-траатка* 'тетрадь', *ышкоол* 'школа', *бригаада* 'бригада', *қоһлоос* 'колхоз', *қыраамытты* 'грамота', *киноо* 'кино', *маишин* 'автомашина', *траақтыр* 'трактор' и т.п. Эти слова уже почти не деформировались, поскольку сами тофалары уже в достаточной степени овладели русским языком, чтобы не допускать интерференции родного

языка в русских словах. Старые русские слова, освоенные тофаларским языком и произносимые по нормам родного языка, воспринимаются как свои собственные.

Таким образом, представленный выше краткий обзор лексического состава современного тофаларского языка по происхождению позволил проследить всю историю тофаларского народа, начиная с древнетюркского времени и до современности. На примере истории сложения словарного состав удалось показать следы огузской, уйгурской, киргизской и кыпчакской лексики, древнетюркского языка, выявить элементы самодийского, кетского и тунгусо-маньчжурского происхождения, осветить значительное влияние на тофаларский язык средневекового монгольского, а позднее бурятского языка, показать роль русского языка и соответственно русского влияния на современную жизнь тофаларов.

Принятые сокращения языков и говоров

асс.	– ассанский язык кетской группы языков
ар.	– аринский язык кетской группы языков
бур.	– бурятский язык
елог.	– елогуйский говор кетского языка
имб.	– имбатский говор кетского языка
калм.	– калмыцкий язык
котт.	– коттский язык кетской группы языков
кур.	– курейский говор кетского языка
маньчж.	– маньчжурский язык
монг.	– старописьменный монгольский язык
ост.	– остяцкий язык (старое название кетского языка)
пумп.	– пумпокольский говор кетского языка
тоф.	– тофаларский язык
тув.	– тувинский язык
тув.-тодж.	– язык тувинцев-тоджинцев
хак.	– хакасский язык
х.-монг.	– халха-монгольский язык
эвен.	– эвенский язык
эвенк.	– эвенкийский язык
як.	– якутский язык

Светлана Трофимова

КАТЕГОРИЯ ПОСЕССИВНОСТИ В ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЕ МИРА МОНГОЛОВ

Посессивность как именная грамматическая категория представляет собой «языковую интерпретацию широкого круга отношений обладания, принадлежности, включая соотношение части и целого»¹. Посессивность охватывает систему взаимодействующих средств данного языка, служащих для выражения вариантов отношений посессивности. Эти отношения определяются различными функциями, связанными со следующими типами конструкций посессивности: 1) атрибутивные типа калм. *мини цаг* «мое время», *көвүнэ дегтр* «книга сына», *эцкин гер* «дом отца»; 2) предикативные типа калм. *намд цаг бээнэ* «у меня есть время», «я имею время». Данные высказывания приводят к понятию ситуации принадлежности. Структура посессивности выражается различными средствами высказывания и представляет собой ситуацию передаваемого высказывания, раскрывающего отношения посессивности. Например: калм. *намд эн дегтр бээнэ* «у меня есть эта книга», где ситуация посессивности с элементами «лицо-обладатель» и «предмет облада-

¹ Бондарко А. В. Вступительные замечания // Теория функциональной грамматики. Локативность. Бытийность. Посессивность. Обусловленность. СПб., 1996. С. 99.

ния» и «отношение, связывающее предмет обладания с обладателем».

Анализируя ситуацию посессивности, необходимо принимать во внимание не только ее понятийную основу, но и ее компонент, связанный со смыслом ситуации, определяемой конкретной формой его выражения в данном языке. В вышеприведенном высказывании отношения посессивности характеризуются следующими признаками: во-первых, предметом обладания как носителя признака предиката, который занимает основное положение в высказывании, во-вторых, признак предиката обладания рассматривается как предмет обладания в сфере обладателя, в-третьих, обладатель представлен как субъект, к которому относится предмет.

Иначе будет рассматриваться структура ситуации посессивности в высказывании: калм. *терчнь дегтртэ* «он имеет книгу», где предмет обладания в подобных конструкциях, как считает А. В. Бондарко², интерпретируется как зависимая субстанция – прямой объект, зависящий от предикативного признака и не занимающий, таким образом, вершинного положения в синтаксической структуре предложения, и в котором предикативный признак обладания представлен как распространение отношения обладания, исходящего от субъекта-обладателя, на предмет обладания как прямой объект; обладатель трактуется как субъект, выступающий в позиции подлежащего, то есть как независимая субстанция-носитель предикативного признака обладания.

Таким образом, основа ситуации посессивности с элементами «предмет обладания», «обладатель» и «отношение обладания» в конструкции типа калм. *намд дегтр бээнэ* «у меня есть книга» рассматривается как наличие предмета обладания в сфере обладателя,

² Бондарко А. В. Теория морфологических категорий. М., 1976. С. 100–101.

а в конструкции калм. *терчнь дегтртэ* «он имеет книгу» обладатель-субъект выступает в роли объекта. В основе категории посессивности лежат отношения обладания, посессивности, партитивности и т. п. Сложность данной категории приводит к различным ее толкованиям: значение посессивности сводится к значению обладания, владения, тогда как другие склонны понимать данную категорию как имеющую связующее значение, реализующееся в сочетаниях самой различной семантики.

А. П. Рифтин³ в понятие посессивности включает субъектно-объектные отношения, более тесные, чем просто соположение в пространстве. Все живые существа, явления действительности, вещи, предметы тесно связаны между собой и не могут существовать отдельно друг от друга. Эта соотнесенность предметов и явлений действительности выражается через язык, который является средством общения. В любом языке существуют закономерности выражения соотношения вещей и явлений действительности определенно или неопределенно. Эта закономерность в языке рассматривается под названием «категория посессивности».

Таким образом, категория посессивности отражает реально существующие связи между предметами внешнего мира, отмеченные и категоризованные нашим сознанием. Такие связи в языке выражаются противопоставлениями «Чужой» – «Свой». Как правило, все языки обладают теми или иными средствами выражения данного противопоставления. В монгольских языках значение личной и возвратной посессивности, как известно, грамматикализируется.

В основе категории посессивности, как уже сказано выше, лежат отношения обладания. В понятие посессивности монгольские языки вкладывают любое отношение между двумя сущностями, более тесное, чем

³ Рифтин А. П. Категория видимого и невидимого в языке // Ученые записки ЛГУ. Серия филологических наук. Вып. 10. Л., 1946.

простое соположение в пространстве. В данном толковании понятие посессивности совпадает с категорией формообразования. Различные смысловые оттенки общего понятия «посессивность», «обладание» проявляются, в принципе, в разных языках, но по-разному. Сущность категории посессивности заключается в выражении данной категории одновременно и предмета обладания и одного из трех лиц его обладателя. При этом необходимо иметь в виду, что не во всех случаях грамматическое значение формы совпадает с лицом реального обладателя. Ср. калм. *дегтрм* «моя книга» (книга принадлежит мне), но *нутгм* «моя родина», *сурһулим* «моя школа», *багшм* «мой учитель».

Соотношение посессивности осуществляется в языках двумя основными способами: аналитическим и синтетическим – путем присоединения специальных посессивных аффиксов к основе слова. Выражение соотношения посессивности, например, в китайско-тибетском, индоевропейских языках осуществляется аналитическим способом, в финно-угорских языках – синтетическим способом, а в алтайских языках, в частности в монгольских, применяются оба способа.

Категория посессивности и способы ее выражения очень подробно исследованы в тунгусо-маньчжурских, тюркских языках, в монгольских языках эта категория изучена недостаточно. И множество вопросов, касающихся этой проблемы с научно-практической стороны, не получило должного освещения. Особенно нуждается в исследовании внутренняя сторона категории посессивности, ее стилистическая функция.

Как известно, понятие посессивности в монгольских языках выражается как лексико-синтаксическим способом, то есть личными местоимениями в родительном падеже единственного и множественного числа, выступающими в качестве определения, например: монг. *миний ном*, калм. *мини дегтр*, бур. *минии ном* «моя книга»; монг. *чиний дүү*, калм. *чини дүү*, бур. *шинии*

дүү «твой брат»; монг. *тууний бодол*, калм. *туунэ бодл*, бур. *тэрэнэй бодол*; монг. *өөрийн санал*, калм. *эврэ санл*, бур. *өөрын ханаа*, так и морфологическим способом: монг. *саналаа хэлэх*, калм. *санаһан келх* «высказать свою мысль»; бур. *гэрэйнгээ хажууда* «около своего дома», ахамни *ерэбэ* «мой брат пришел».

Следует признать, что в монгольских языках морфологический способ является одним из основных грамматических признаков посессивности у существительного. Формантам монг. *-аа/-оо/-өө/-ээ*, калм. *-ан/-эн*, бур. *-аа/-оо/-ээ/-өө*, *-яа/-еэ/-ёо* присуща высокая степень грамматикализации, и они по своей семантике выражают абстрактность, то есть неопределенность лица и числа обладателя предмета. Среди этих формантов мы не находим таких, которые в своем значении сохранили хотя бы остаточную лексичность.

Иначе говоря, отсутствуют полувещественные, полуграмматические единицы, свидетельствующие о генетических связях царства морфем и царства слов, у которых нет каких-либо лексических коррелятов. Глубокая древность этих формантов стерла следы их происхождения. В силу этого можно считать, что отсутствие лексических коррелятов и невозможность возведения грамматической единицы к своему истоку есть признак посессивности в старой морфологии. Если среди грамматических морфем встречаются неэтимологизируемые единицы, то это всегда свидетельство их более раннего происхождения, чем остальной массы грамматических морфем, или свидетельство заимствования из других языков.

Частицы личного и возвратного притяжания в монгольских языках – инновация в морфологической системе этих языков. Они принадлежат именам, а произошли эти частицы, как пишут монголисты, «от форм родительного падежа соответствующих личных местоимений»⁴.

⁴ Цыдендамбаев Ц. Б. Грамматические категории бурятского языка в сравнительно-историческом освещении. М., 1979. С. 74–75.

В то же время Ц. Б. Цыдендамбаев считает, что в «монгольском письменном языке выразители категории личного притяжания находятся на стадии выделения: они по своей форме не отличаются от родительного падежа соответствующих личных местоимений, но занимают фиксированное постпозитивное положение по отношению к имени»⁵. Если в старомонгольском языке эти частицы довольно близки местоименным формам, то в бурятском и калмыцком они в значительной мере деформировались.

⁵ Там же. С. 75.

Лариса Анжиганова

ЭТНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ: НЕОТРАДИЦИОНАЛИСТСКИЙ ДИСКУРС

Одним из актуальнейших вопросов, ответ на который ищут и аналитики, и практики, является вопрос о возможности сохранения многообразия культур, поддержания равновесия между этнической и глобальной массовой культурой. По мнению О. П. Астафьевой, глобализация породила новые риски:

1. «Запаздывание» культурного развития и формирование информационно-культурного неравенства.

2. Риски превышения объема и роли информационных потоков и утраты культурной самобытности.

3. Риски утраты базовых характеристик этнических культур и трансформация моделей этнокультурной идентичности.

4. Трансформация взаимодействия в глобализирующемся мире, изменение уровней и каналов коммуникации¹.

Наблюдается различное восприятие процесса глобализации: от стремления ускорить этот процесс и при-

¹ Астафьева О. Н. Этническая культура в информационном коммуникативном пространстве глобализирующегося мира: риски и альтернативы будущего // Культурное разнообразие, развитие и глобализация: по результатам дискуссии круглого стола. М. 2003. С. 46–58.

дать ему необратимый характер до категорического неприятия и желания вернуться в эру господства традиции. Не вызывает сомнения лишь то, что глобализация усилила интерес к традиции как к механизму сохранения этнической идентичности. Появились тенденции, возрождающие этнический традиционализм как «ответ» на вызов глобализации.

Глобализация обострила и проявила многие противоречия, касающиеся судьбы этносов и этнической идентичности. С одной стороны, формируется единое общечеловеческое пространство для решения глобальных проблем современности. Стихийные бедствия, революции, экономические кризисы, интенсивные миграционные процессы проверяют на прочность цивилизационную, государственную и этническую идентичность.

С другой стороны, этнокультурное и этнополитическое пространство развития этносов в условиях глобализации пронизано множеством противоречий, являющихся своеобразным вызовом существованию самих этносов. Эти противоречия можно условно представить как противоречия, связанные с внешними для этносов обстоятельствами и внутренними процессами.

Внешние противоречия, на наш взгляд, проявляются следующим образом:

1. Глобализация доминантных процессов в развитии человечества вступает в противоречие со стремлением народов сохранить свою этническую целостность во времени и пространстве. Научно-технический прогресс, экономическая модернизация, стремление к демократизации, распространение массовой культуры формируют универсальные ценности, типы жизнедеятельности, социальные институты, которые с каждым новым поколением «вымывают» этнические ценности, формируют надэтнические стереотипы поведения и образа мысли. Этническое пространство становится сложным, состоящим из множества неравновесных, конкуриру-

ющих друг с другом структур, что порождает хаос и утрату способности противостоять ассимиляции.

2. Несовпадение темпоральных характеристик в развитии человечества и отдельных народов. Ускоренная и подчас агрессивная включенность этносов в процессы универсальной модернизации проходит «историческим катком» по народам, жизнь которых совсем недавно подчинялась иным, в том числе природным, ритмам. Это сказывается на усилении неконкурентоспособности представителей этносов в модернизационных процессах, и в конечном счете также ведет к ассимиляции.

3. Глобализирующийся мир в погоне за различными ресурсами стремится к созданию одно- или двухполярного мира и неизбежно начинает претендовать на среду обитания этносов, которые, в свою очередь, не выражают готовности принести себя в жертву модернизации и мифическому прогрессу наиболее развитых государств и этносов.

Внешние стремительно меняющиеся обстоятельства порождают внутренние противоречия, также не способствующие устойчивому развитию этносов, а именно:

1. В переломные периоды, в условиях социальных трансформаций, вновь становятся востребованными механизмы восстановления этносами себя во времени – прошлом–настоящем–будущем. Новое время, новые обстоятельства заставляют каждый раз по-новому осмысливать процессы этногенеза, когда сталкиваются различные научные и мифологические школы и направления.

2. Этнос, будучи коллективным субъектом, тем не менее представлен различными акторами процесса этнического развития, которые имеют свои интересы, не всегда совпадающие друг с другом. Гуманитарная и техническая интеллигенция, городские и сельские жители, представители бизнес-сообщества и государственного управления различного уровня могут по-

разному видеть цели и перспективы, способы и механизмы развития этноса.

3. Этносы, находящиеся вследствие социальных трансформаций в состоянии глубокого кризиса, заинтересованы в создании системы формирования этноса как целостности (в территориальном, экономическом, социокультурном, этнопсихологическом планах). Это требует четкой этнической идентификации, повышенной ответственности и солидарности членов этноса. Вместе с тем глобализация породила противоречивый процесс одновременной тотальной атомизации и деперсонализации личности. Мировоззрение современных этнофоров, особенно молодого поколения, не всегда включает этнические ценности, потребности и интересы.

Разрешение противоречий, как процесс длительный, является способом развития этносов и этничности. Эти противоречия создали серьезные предпосылки осмысления всей этнической проблематики и в первую очередь определения самого понятия «этнос». Серьезной проблемой для ученых, анализирующих сущность этноса, является то, что они, как правило, не рассматривают его в развитии. Однако каждый народ – сложная совокупность характеристик как инвариантного, так и изменчивого плана. Этнос в момент возникновения – совсем не то же самое, что на взлете этнического развития или же в периоды кризиса и упадка. Реальное поведение народов в истории зависит от множества причин, но в первую очередь – от их потребностей и интересов на данном отрезке этногенеза.

Этнос, в отличие от других типов социальных общностей, выполняет определенную функцию – будучи биосоциальной общностью, он постоянно воспроизводит единство природы и общества. На наш взгляд, *этнос – это относительно устойчивая, естественно сложившаяся в определенных природных условиях общность людей, осознающих свое единство во времени и пространстве на основе единства территории и культуры.*

Объективно существующим маркером этноса является, прежде всего, территория, которая формирует особенности адаптации к ней, проявившиеся в появлении специфического хозяйственно-культурного типа жизнедеятельности общности. Условия обитания народа способствуют появлению и последующему закреплению психологических особенностей мировосприятия и стереотипов поведения.

Другим объективно существующим маркером этничности становится этническая культура, содержащая в себе как универсальные, так и уникальные компоненты, отражающие особенности формирования данного этноса. Одним из важнейших системообразующих элементов этнической культуры является язык. Культуру народа составляют традиции, символы, способы адаптации и освоения мира, выработанные и закреплённые механизмы сохранения этнической целостности, а также многое другое. На различных этапах этногенеза этническая культура может быть фактором возникновения, сохранения и развития народа. В моменты кризисов сохранение и развитие этнической культуры становится целью общественных движений по возрождению этносов.

Стремление рассматривать этнос как развивающийся во времени феномен совершенно оправдано, т.к. его реальная жизнедеятельность показывает сложное противоречивое переплетение объективных и субъективных, необходимых и случайных факторов возникновения и развития, выдвижение в конкретных условиях на первый план совершенно определенных характеристик этничности при подавлении других и т. п.

Как уже отмечалось ранее, этнос – сложноорганизованная система, причем именно степень сложности определяет способность этноса к развитию. Известное положение Гегеля о становлении как способности к развитию, постоянно выводящему бытие некоего субстрата за пределы старого качества или развертывание

сущностных характеристик исследуемого предмета от простых форм к более глубоким и сложным, может быть полностью применимо и к особенностям этнического становления и развития.

Ускоренное развитие народа всегда сопровождается и стимулируется нарастанием системной сложности. Например, в VI–VIII вв. хакасы, образовав Древнехакасское государство, увеличили степень этнической мозаичности. Помимо этого, появились многие относительно новые компоненты: государство как форма социальной организации; новые социальные силы – чиновничество, ремесленники, горожане; развилась енисейская руническая письменность; появилась большая свобода выбора в духовной идентификации: шаманизм, тенгрианство, несторианство, манихейство, буддизм и прочее; завоеванные народы привнесли много нового в культурное пространство средневекового хакасского государства.

Однако позднее вследствие монгольского завоевания, утраты самостоятельности, катастрофического уменьшения населения этническая система стала упрощаться. В целом такое состояние можно было бы назвать регрессом, т.к. была утрачена государственность, разрушены города, в социальной структуре этнос восстановил доминировавшие ранее семейно-родовые отношения. *Тем не менее, духовным стержнем народа осталось тенгрианство в виде родового культа Тигир-таих в единстве с шаманизмом как природной основой религиозной культуры этноса.* Такое состояние народа позволило ему выжить, накопить силы для столетнего сопротивления царской России. После поражения и в этой войне вновь наступила стадия выживания и восстановления утраченной сложности.

В конце XIX века хакасский народ находился в стадии освоения новых реалий: стали появляться свои торговцы, ремесленники, ученики-хакасы в школах, ремесленных училищах и семинариях, первые воен-

ные-офицеры, ученые, в том числе мирового уровня (Н. Ф. Катанов).

В XX веке хакасы вместе со всем народом СССР пережили все сложности и противоречия социального эксперимента. С одной стороны, налицо реализующаяся возможность включиться в мировой цивилизационный процесс, стать открытой системой, способной к саморазвитию и самореализации на высоком уровне, благодаря высокой степени сложности (высокое образование, развитая социальная структура, новые виды деятельности во всех сферах жизни: экономике, политике, культуре и пр.). С другой стороны, в XX веке произошли и серьезные негативные изменения, которые поставили под угрозу само существование хакасов как этноса: ускоренными темпами осуществлялась ассимиляция народа.

Хакасы, как и другие народы Сибири, Дальнего Востока и Севера подтвердили выводы экспериментальных исследований, которые «позволяют предположить существование в психике человека образа идеальной этнической целостности по отношению к произвольному реальному этносу. Нарушение этой целостности в смысле диссоциации этнической функции тех или иных интериоризированных этнических параметров (т.е. их «рассогласованности») может обуславливать нарушение психической адаптации человека к этнокультурной среде»². Проведенное нами социологическое исследование делегатов 12 съезда хакасского народа (март 2011 г.) показало, что среди наиболее сложных проблем (утрата языка, трудности трудоустройства молодежи, низкое национальное самосознание и прочее) было названо «асоциальное поведение (алкоголизм, наркомания, преступность)». Все это не могло не ска-

² Сухарев А. В. Этнофункциональный подход к проблеме возникновения психических расстройств // Этнографическое обозрение. 1996. № 4. С. 36.

заться на состоянии самого этноса и способности этнической культуры к развитию.

Определенное состояние этнической системы в точке бифуркации (точке выбора) демонстрируют ответы на открытый вопрос: «В какой религии Вы видите духовную основу развития народа?». Треть респондентов связывает будущее народа с христианством, треть – с традиционными для хакасов религиями (тенгрианство, шаманизм), оставшаяся треть – с атеизмом, другими религиями (ислам, буддизм и другие).

Делегаты съезда в своих ответах продемонстрировали также, что только движение вперед (участие в модернизационных процессах), но с использованием традиционных форм (развитие национальной культуры и религии, рост национального самосознания, развитие хакасского языка как государственного, меры по стимулированию рождаемости, восстановление традиционных форм хозяйствования (коневодство, овцеводство и др.) представляет собой истинный путь развития этноса.

Опрос хакасского населения по вопросам анкеты в столице республики Абакане и в традиционно национальном Аскизском районе показал примерно такие же результаты. Некоторое расхождение зафиксировано в ответах на вопрос о религиозных предпочтениях: респондентов, выбравших христианство как духовную основу культуры, среди делегатов съезда было меньше. Таким образом, наиболее активная часть этноса не только обеспокоена реальными проблемами собственного народа, но и видит стратегические цели его развития.

На наш взгляд, главной целью этнического возрождения в условиях социальных трансформаций является восстановление и обретение этносом субъектности, целостности и полноты бытия во времени и пространстве, что означает:

1. Субъектность как способность этноса к самовосстановлению и саморазвитию. Применительно к развитию этнической культуры это означает самоорга-

низацию народа в различных формах (организация культурных мероприятий, праздников, малого бизнеса по восстановлению традиционных видов сувенирной продукции, школ по изучению хакасского языка и культуры и многое другое).

2. Целостность как восстановление и развитие основных маркеров этнической культуры. Традиционная культура хакасов постулировала бытие как пребывание в избыточной сакральной реальности: священными были Небо, Земля, Огонь, Вода, дерево, животное, человек, нематериальное культурное наследие (хакасский язык, богатейший героический эпос, тахпахи и др.). Этот процесс неизбежно сталкивается с необходимостью восстановления сакрального отношения к Родине, культуре, народу.

3. Полнота бытия как обретения целостности и единства с миром (Космосом, Природой, человечеством, государством, другими этническими и социальными общностями). Применительно к этнической культуре это означает способность адаптации инокультурного опыта для собственного развития, а не простое заимствование за счет вытеснения элементов собственной культуры.

Факторами, влияющими на формирование этнической культуры, являются пространственные и временные условия бытия этноса. К первым можно отнести природно-ландшафтные характеристики территории возникновения народа. У активно воздействующих на природу земледельцев формируется четкое представление о своих преобразовательных возможностях, вследствие этого формируется менее бережное отношение к ней. Скотоводы-кочевники лишь используют природу, отсюда более высокая экологичность их мировосприятия и культуры.

Известно, что в Хакасско-Минусинской котловине, начиная с XII–IX вв. до н. э., в рамках «тысячелетних культур карасукского и скифского времен зарождались мировоззрение и идеология прототюркских и прото-

монгольских племен, определившие особенности религиозных верований, отношения к природе, регуляции своей жизнедеятельности в суровой среде Центральной Азии»³. В картине мира хакасов переплелись модели мира скотоводов, охотников и земледельцев. К концу XIX века сформировалась целостная картина мира, где культ Неба степняков, живущих в открытом пространстве, слился с культом гор и духов тайги.

Утрата родной земли – сакрального пространства – рождает негативное восприятие мира. В этом случае мировоззрение народа включает механизмы выживания и сохранения. С. А. Арутюнов отмечает, что в созданных насильственным путем многоэтнических государствах «селекция больше направлена на сохранение этнической специфики и отсеечение угрожающих им элементов, восприятие которых чревато частичной или полной ассимиляцией»⁴. В мифах и легендах хакасов особенно часто встречаются сюжеты борьбы народа за независимость в различные исторические периоды.

На эволюцию культуры этноса влияет общеисторический процесс. Эти процессы особенно ускорились в XX веке – времени усиления общности всего человечества во всех аспектах, в том числе общекультурных. Сохранение исторической преемственности в развитии культуры этноса представляет собой особенно важный фактор сохранения и развития народа.

Время в мировоззрении хакасов – это всегда возвращение к началу, к возникновению мира и народа. Оно вечно и обратимо. Такое представление было идеальным механизмом самосохранения этноса в самые сложные времена. Известно, «если система деградирует, т.е. энтропия повышается, то ее новые состояния – это «растраченное прошлое», в то время как для обрати-

³ Экологические традиции в культуре народов Центральной Азии. Новосибирск, 1992. С. 19.

⁴ Арутюнов С. А. Народы и культуры: развитие взаимодействия. М., 1989. С. 19.

мых лапласовских процессов будущее – это «припоминание прошлого»⁵.

Культура народа репрезентативна, поскольку ее основные идеи и принципы активно воздействуют на общество и ее членов: в ней формулируются и передаются из поколения в поколение цели и смысл социального действия, средства его достижения. Чем острее и глубже социальные трансформации, тем более актуальной становится задача восстановления этнического целого. Народ лишь тогда достоин высокой исторической судьбы, когда он знает свои корни, руководствуется в своей жизни и деятельности значимой для него системой ценностей и традиций.

По мнению немецкого ученого Я. Ассмана: «Мертвые и память о них не передаются «традицией». То, что о них помнят, есть дело эмоциональной привязанности, культурной работы и сознательного, преодолевающего разрыв, обращения к прошлому. Эти же элементы образуют то, что мы называем помнящей культурой, и выделяют ее из потока традиции»⁶. Более того, культурная память осуществляет отбор и сохранение только тех знаний, которые наиболее значимы для этноса на данном этапе. Ученый рассматривает эту проблему в трех аспектах: обращение к прошлому как воспоминание, основа идентичности и восстановление традиции как культурной преемственности⁷. Иначе говоря, традиция важна, скорее, как не фактическая, а воссозданная в современных условиях данность. Именно об этом говорит и С. К. Бондырева: «Традиционным становится далеко не все из жизненного опыта человечества, а лишь то, что способствует наиболее

⁵ Кузьмин М. В. Экстатическое время // Вопросы философии. 1996. № 2. С. 47.

⁶ Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М, 2004. С. 35.

⁷ Там же. С. 15.

успешному течению жизни в тех или иных (конкретных) условиях»⁸.

В условиях социальных кризисов обращение к прошлому становится неизбежным, так как оно, уже состоявшееся, в сознании нерефлексирующего населения идеализируется и представляется единственно верным опытом решения социальных проблем. Традиционализм поднимается «на щите» социального действия, проявляя себя в различных сферах жизни общества. Достаточно вспомнить активно муссирующиеся «имперские проекты» с их «государствообразующим народом» и «государствообразующей религией». Экономический вариант традиционализма в наиболее одиозной форме демонстрирует, например, бывший российский олигарх Герман Стерлигов, когда призывает следовать своему примеру – вернуться в деревню, отказаться от всех проявлений современной цивилизации. Примеры из других сфер жизни общества можно продолжать до бесконечности.

Анализу традиции и традиционализма как социального феномена посвящено огромное число работ зарубежных и отечественных авторов. Так, один из современных российских исследователей В. А. Ачкасов дает следующее определение традиционализма: «В идеальной форме традиционализм может быть определен как автоматическое, нерефлективное, подсознательное следование традиции, признаваемой естественной, само собой разумеющейся, а потому всеобщей и универсальной»⁹. Вместе с тем, он считает, что в современных условиях традиционализм – это уже сознательная

⁸ Бондырева С. К. Традиции: стабильность и преемственность в жизни общества. Воронеж, 2007. С. 19.

⁹ Ачкасов В. А. Трансформация традиций и политическая модернизация: феномен российского традиционализма // Философия и социально-политические ценности консерватизма в общественном сознании России (от истоков до современности). СПб., 2004. С. 179.

реакция общества и социальных групп, это уже «феномен модернизирующегося, переходного общества»¹⁰.

В нашем исследовании феномен этнического традиционализма можно представить как *тотальное возвращение к традиционным, т.е. устойчивым, исторически апробированным ценностям, формам жизнедеятельности, социальным отношениям этноса в полном их объеме*.

При этом важно подчеркнуть, что этнические традиционалисты стремятся восстановить этническую культуру на традиционных основаниях в ее целостности: в политике, праве, экономике, социокультурной деятельности, в религии, наконец. Основными характеристиками этнического традиционализма, на наш взгляд, являются:

1. Абсолютизация и консервация этнических ценностей, форм жизнедеятельности, социальных отношений. Однако нужно быть готовым к неизбежным дискуссиям по поводу того, *какие* ценности, формы жизнедеятельности и социальные отношения могут быть отнесены к собственно традиционным. В конечном счете это будет определяться выбором исторического периода, к которому они могут быть отнесены: для какой-то части русского общества – это имперский, православный этап развития России, для другой – допетровский, языческий и т.д. Для хакасского этноса также могут быть выделены свои периоды: период археологической древности, средневекового великодержавия, домонгольский, дороссийский, досоветский и т.п.

2. Отказ от принятия инноваций извне и изнутри социума. Модернизация и инновация, по мнению традиционалистов, уничтожают смысл и ценностную основу традиций, которые должны восстановить этническую культуру и сам этнос как целостность.

3. Согласно позиции этнических традиционалистов, для успеха этнического возрождения в его наиболее

¹⁰ Там же.

полном объеме необходимо достижение единства общественного и индивидуального сознания – на рациональном, эмоциональном, подсознательном и метафизическом уровнях.

В Республике Хакасия сторонники этнического традиционализма в институализированной форме представлены, разве что в этноконфессиональном аспекте: как среди служителей и прихожан Русской православной церкви, других конфессий, так и среди последователей традиционных хакасских религий.

Значительно лучше в количественном плане представлены приверженцы этнического модернизма, что связано с тем, что население республики проживает в открытом регионе с развитыми цивилизационными параметрами: высоким уровнем урбанизации, системы государственного образования и культуры и т.п.

Этнический модернизм, на наш взгляд, – это полное изменение ценностей, форм жизнедеятельности, социальных отношений в соответствии с параметрами наиболее развитых народов, ответственных за ускорение глобализации. Модернизация, как правило, проводится с использованием опыта, накопленного передовыми странами, при их технологической, политической и информационной поддержке.

Определить уровень развитости государств, отличающихся различным способом культурной и политической организации, специфической экономикой и образом жизни, непросто. В науке до сих пор нет единого подхода к определению различных параметров и развитости страны в целом. В случае, если за основу принимается экономическая сфера, уровень научно-технического прогресса, решения социальных проблем, вопрос представляется достаточно простым: наиболее развитым в настоящее время считается уровень государств западной культуры. Если же рассматривать развитость с других позиций: удовлетворен ли человек своей жизнью? счастлив ли он? – все становится сложнее.

По мнению Л. В. Баевой, «спецификой современного социо- антропогенеза и является его глобальный характер, обусловленный прохождением человечеством определенной «меры» в развитии, ряда предельных состояний, которые многократно умножили, синтезировали отдельные кризисные ситуации и тенденции. Наиболее значительные перемены в развитии человечества и общества произошли в связи с процессами информатизации (информационная революция); либерализации (постмодернистская революция); смены гендерных ролей (феминизация); всемирной миграции и интеграции (глобализационная революция); переменами в научных парадигмах (синергетическая революция), а также в связи с high-технологизацией (технологическая революция)»¹¹.

Радикальные перемены произошли и на уровне личности: «Человек постнеклассической эпохи оказался отпущен на свободу в социально-политическом и моральном плане, но чрезвычайно зависим в экономической и информационной сферах... Человек демонстрирует уже не целостное, а расколотое бытие... Как «подвижный в подвижной среде», современный мобильный человек находится в бесконечном становлении, бескачественном росте, являясь ступенью свободы, которую по-настоящему не на что потратить, кроме потребления всевозможных благ»¹².

Ценностями этого мира считаются постиндустриальные технологии, наличие развитой демократии в форме правового государства, высокий уровень жизни населения, доступность образования, массовой культуры, медицинской помощи и т.д. В процессе модернизации в настоящее время участвует несколько групп стран

¹¹ Баева Л. В. Ценности общества высоких технологий // Сибирский философский семинар. Интеллектуальные ценности в современной России: Философия. Наука. Инновации. Новосибирск. 2011. С. 60–61.

¹² Там же. С. 61.

восточной культуры, которые к концу XX в. добились значительных технологических сдвигов. Успехи стран так называемых «золотых драконов» (Япония, Южная Корея, Гонконг, Тайвань, Китай) исследователи связывают с их умением сочетать модернизацию и исторически сложившиеся устойчивые, апробированные ценности, формы жизнедеятельности, социальные отношения.

В зарубежной и отечественной литературе исследование феномена неотрадиционализма в его различных проявлениях представлено трудами многих авторов¹³.

¹³ Ахиезер А. С. Изживет ли российское общество цивилизационный кризис (опыт социокультурного прогноза) // Модернизация в России и конфликт ценностей. М., 1994. С. 226–248; Ачкасов В. А. Россия как разрушающееся традиционное общество // Политические исследования. 2001. № 3; Гудков Л. Д. Русский неотрадиционализм // Экономические и социальные перемены. Мониторинг общественного мнения. М., 1997. №2. С. 25–33; Гудков Л. Д. Русский неотрадиционализм и сопротивление переменам // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. М., 2002. С. 124–147; Дугин А. Философия традиционализма. М., 2002; Ламажаа Ч. К. Клановость в политике регионов России. Тувинские правители. СПб., 2010; Ламажаа Ч. К. Архаизация, традиционализм и неотрадиционализм // Знание. Понимание. Умение. 2010. № 2. С. 88–93; Ламажаа Ч. К. Архаизация общества в период социальных трансформаций (социально-философский анализ тувинского феномена). Автореф. дис... док. философ. наук. М., 2011; Левада Ю. Уходящая натура? «Человек советский»: предварительные итоги // Знамя. 1992. № 6. С. 201–211; Левада Ю. «Человек советский» десять лет спустя: 1989–1999 гг. // Экономические и социальные перемены. Мониторинг общественного мнения, 1999. № 3, С. 9–13; Мадюкова С. А., Попков Ю. В. Феномен социокультурного неотрадиционализма. СПб., 2011; Мартыанов В. С. Инволюция элиты в обществе модерна // Политическая экспертиза. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.politex.info/content/view/722/30/>; Неотрадиционализм на Российском Севере. М., 1994; Николаева Е. В. Неотрадиционализм в культуре повседневности: российская версия конца XX века. Автореф. дис... канд культурологии. М. 2004; Паин Э. А. Между империей и нацией: Модернистский проект и его традиционалистская альтернатива в национальной политике России. М., 2004; Паин Э. А. Этнополитический маятник. Динамика

В последние годы в Республике Хакасия теоретические и практические проблемы неотрадиционализма активно обсуждаются на региональном уровне, в том числе и на научных конференциях¹⁴.

Неотрадиционалистские тенденции проявляются во всех сферах жизни общества: политике, экономике, культуре и пр. Соответственно, неотрадиционализм становится объектом изучения в философии, истории, политологии, экономике, социологии, искусствоведении, психологии, культурологии и др.

Так, неотрадиционализм в социальной философии – это «не только определенное мировоззрение, концептуальное видение действительности, но и способ организации самой жизни, устройство мира локального сообщества... воспроизведенная традиция существует в виде неотрадиции (неотрадиционализма) и имеет, как правило, обновленный смысл, обновленное содержание и обновленную форму»¹⁵. Таким образом, авторы цитируемой монографии констатируют, что неотрадиционализм не только представлен в современной жизни, но и носит объективный характер.

Е. В. Николаева, в рамках культурологического анализа пришла к выводу, что неотрадиционализм – это «включение в современность разрозненных элементов мифологизированных и многократно реинтерпретиро-

и механизмы этнополитических процессов в постсоветской России. М., 2004; Паин Э. А. Издержки российской модернизации: этнополитический аспект // *Общественные науки и современность*. 2005. № 1. С. 148–159 и др.

¹⁴ Неотрадиционализм в условиях современных социокультурных трансформаций: региональный аспект исследования. Материалы Межрегиональной заочной научно-практической конференции. Абакан, 2010; Неотрадиционализм как ресурс развития хакасской культуры. Материалы Круглого стола, посвященного Дням тюркской письменности и культуры (28 октября 2011г., г. Абакан). Абакан. 2011.

¹⁵ Мадюкова С. А., Попков Ю. В. Феномен социокультурного неотрадиционализма. СПб., С. 128.

ванных исторических традиций. Неотрадиционализм – не целостная система традиций, а многочисленные референции к диахроническим текстам культуры, «цитатные» вкрапления в текст современной культуры, в котором «традиция» используется в качестве формы для практически любого содержания»¹⁶.

Экономическому неотрадиционализму (на материале народов российского Севера) посвящены работы И. И. Пика, политическим неотрадиционализмом занимались Л. Д. Гудков, Э. А. Паин и др.

Существенным вкладом в исследование неотрадиционализма является выделение его социокультурного аспекта¹⁷. В условиях современных глубоких социальных трансформаций России радикальному изменению подвергаются все сферы жизни общества и его социальные институты. Общество расколото по различным основаниям: властная элита и «электорат», олигархический капитал и деградирующая экономика провинции, уменьшающийся сегмент высокой культуры и торжествующая массовая культура и т.п. В наиболее явной форме неотрадиционализм современности проявился в пространстве этнической жизни, что является закономерным ответом народов мира на ускоряющуюся глобализацию.

По нашему мнению, этнический неотрадиционализм можно определить как включение традиционных ценностей, форм жизнедеятельности, социальных отношений этноса в модернизационные процессы для устойчивого развития и обретения этносом целостности во времени и в пространстве. Сущностной характеристикой нео-

¹⁶ Николаева Е. В. Неотрадиционализм в культуре повседневности... С. 5.

¹⁷ Мадюкова С. А., Попков Ю. В. Феномен социокультурного неотрадиционализма. СПб., 2011; Лапин Н. И. Социокультурный подход и социетально-функциональные структуры // Социологические исследования. 2000. № 7; Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992 и др.

традиции, на наш взгляд, необходимо считать возрождение ценностного ядра традиции. При этом форма и контекст могут быть современными. Возрождение одной лишь формы, без осмысления ценностно-содержательного наполнения или даже внесение иного, чуждого содержания, становится псевдотрадицией, которая разрушает целостность этнической культуры.

К проявлениям этнического неотрадиционализма можно отнести повышение ценности родного языка, рост популярности «своих» имен либо имен на двух языках, этнической атрибутики в одежде и причёске, национальной кухни, возрождение этнопедагогики, усиление кланово-родовой идентификации, распространение неошаманизма, осовремененных форм языка и традиционных верований и т.п.

Этнический неотрадиционализм может быть представлен на различных уровнях: рациональном, эмоциональном, на уровне подсознания, и наконец – на метафизическом. Потребность в этническом неотрадиционализме обосновывается как в теоретическом, так и в обыденном аспектах. В первом случае это научно обоснованные концепции возрождения этносов с опорой на исторические, этнологические, культурологические данные о тех или иных традициях, по мнению их авторов, проверенных временем и способных стать ресурсом устойчивого развития народов. Во втором случае, это рефлексия самого народа: как его отдельных представителей-пассионариев, так и общественных объединений этнической направленности, возрождающих «снизу» традиции своего народа. В обоих случаях традиции подвергаются рациональному осмыслению и принимаются как необходимые механизмы консолидации и мобилизации этноса в целях исторического творчества.

Особенностью отношения этнофоров к традициям своего народа является то, что они всегда носят эмоциональный характер, т.к. традиция «обеспечивает на

рефлекторном уровне поддержку «своих» и создает достаточно четкую градацию психологических реакций на «чужака»¹⁸, который опасен, непредсказуем, а его культура, традиции – непонятны и, как минимум, нерациональны. Традиции своего народа оцениваются, как правило, в позитивном ключе, т.к. они переданы близкими людьми: родителями, родственниками, предками. Эмоциональное отношение к своим традициям кроется в коллективном и индивидуальном подсознании, что проявляется в функционировании авто-гетеростереотипов.

Утрата традиций своего народа оценивается как личная трагедия. Ассимиляция «как частичная или полная утрата индивидами, представляющими данный этнос (как правило, миноритарный и по численности, и по общественному статусу), национальных особенностей под воздействием количественно или социально детерминирующего (мажоритарного) этноса, разрушения среды обитания, интенсивной урбанизации»¹⁹, ведет к нарастанию социальной апатии, алкоголизации, наркомании, суицидам, несчастным случаям и т.п.

Наконец, нельзя не учитывать этноконфессиональный аспект неотрадиционализма. Этническая культура практически всех народов в своем ядре содержит религиозные ценности, которые, в снятом виде, повлияли на элементы этнической культуры, проявившись в традициях, обрядах, обычаях как «защитном поясе» культуры. По мере развития этносов и секуляризации общества элементы культуры все больше утрачивали религиозный контекст и содержание. Однако религия как форма общественного сознания практически всегда (кроме короткого периода тотального атеизма при

¹⁸ Володихин Д. М., Алексеев С. В., Бенедиктов К. С., Иртенина Н. В. Традиция. Сила постоянства (историко-философский феномен традиции). М., 2004. С. 12.

¹⁹ Дьячков М. В. Об ассимиляции и интеграции в полиэтнических социумах // Социс, 1995. № 7. С. 89.

социализме) сохранялась в повседневной жизни. Поэтому метафизический уровень сознания групп и отдельных личностей, на котором осуществляется поиск и установление сверхъестественной связи с сакральной реальностью, также представлен в неотрадиционалистском сознании.

Этнический неотрадиционализм, в конечном счете, направлен на сохранение и развитие этнической идентичности, иначе говоря, осознание своей принадлежности к определенной этнической общности, значимости членства в ней, разделение господствующих этнических чувств, оценку общности в сравнении с другими.

Основой этнической идентичности является совокупность таких объективных этнодифференцирующих признаков, как общность языка, общие черты материальной и духовной культуры, а также субъективных характеристик, таких как особенности национального характера, автостереотипы, наличие разделяемых членами группы представлений об общем территориальном и историческом происхождении, религия, отличающая членов одной этнической группы от другой.

Возможности сохранения многообразия культур, поддержания равновесия между миром традиционных, этнических культур и современным миром с присущими ему культурами в условиях формирования единого информационно-коммуникативного пространства могут быть созданы с помощью разработки соответствующей государственной культурной политики, основанной на этническом неотрадиционализме.

Таким образом, основными функциями этнического неотрадиционализма в этих условиях могут быть: сохранение этнической идентичности, закрепление этнической солидарности, адаптация к модернизационным процессам.

В конечном счете этнический неотрадиционализм ведет к обретению этносом целостности во времени и пространстве, возрождению и конструированию но-

вого этноса в новых условиях. Однако это явление крайне противоречиво и требует серьезного осмысления на уровне феномена и конкретных явлений.

Этнический неотрадиционализм проявляется в различных формах, мы попытаемся проиллюстрировать их на примере хакасского народа, находящегося, по сути, в точке бифуркации. Выбор путей дальнейшего развития – прогрессирующая ассимиляция или устойчивое этническое развитие – определяет судьбу этноса в условиях современных трансформаций.

Этнополитический неотрадиционализм в деятельности хакасского народа как титульного этноса субъекта Российской Федерации проявляется, прежде всего, в республиканских символах власти – гербе и флаге (солярный знак, снежный барс, пого – щит хакасских амазонок, ветви сакральной березы Пай Хазын и др.). Все эти символы семантически позитивны и имеют серьезный мобилизующий потенциал.

Съезды хакасского народа как форма самоорганизации этноса (а их с 1990 г. прошло 12) также имеют исторические аналоги и носят этномобилизующий характер, по сути, олицетворяя формы кочевой демократии, когда народ сам выбирал власть, например, каганов.

Этноэкономический неотрадиционализм в Хакасии развит в меньшей степени, тем не менее, в последние годы активизируются формы традиционной хозяйственной деятельности. Особенно это касается коневодства и овцеводства.

Этноэкологический неотрадиционализм как традиционно бережное отношение к родной земле, связанное с ее сакрализацией, присутствует, скорее, как абстрактное знание, а не повседневная реальность.

Этнокультурный неотрадиционализм хакасского народа представлен и в ревитализации культурных символов, традиций, ритуалов. С 1980 года проводятся хакасские календарные праздники (Тун пайрам, Чыл пазы, Чир

Ине, Уртун тойи и др.), являющиеся наглядным примером восстановления традиций почитания природы.

Этнокультурный неотрадиционализм представлен в искусстве: в стиле «археоарт» (А. Доможаков, А. Котожеков, Г. Сагалаков, В. Ултургашев), музыке (Т. Шалгинова, В. Кученов и др.), спектаклях театра «Читиген».

Этноконфессиональный неотрадиционализм отражается в стремлении восстановить традиционную религию в возможно более полном объеме – в качестве формы общественного сознания, культовой практики, религиозных отношений, социальных институтов.

Этнопедагогический неотрадиционализм востребован в процессе социализации личности на основе традиционных ценностей как на уровне семьи, так и в системе образования.

Этнический неотрадиционализм проявляется также в повседневности. Национальная пища, одежда, нормы поведения в быту, традиции отношений между полами и представителями различных поколений, традиции гостеприимства и т.п. все более востребованы народом.

Тем не менее, анализ этнического неотрадиционализма как ресурса устойчивого развития хакасского народа позволяет, помимо некоторых достижений, представленных выше, отметить также существенные проблемы и противоречия в его проявлении. Этнический неотрадиционализм пока еще носит, скорее, символический характер, оставаясь на поверхности сознания большинства членов народа, само же культурное наследие характеризуется неполнотой (а порой и прямым искажением) проявления традиции.

Однако в своей главной цели – стремлении адаптировать традицию к новой социальной реальности – этнический неотрадиционализм представлен как реальный феномен социальной жизни хакасского народа и социокультурного пространства республики.

Оксана Ференц

ДРУГОЙ И ЕГО ИЗМЕРЕНИЯ В ГЛОБАЛИЗИРОВАННОМ МИРЕ

В современном мире интенсивная динамика взаимоотношений между сообществами, культурами, нациями делает проблему понимания и признания Другого чрезвычайно актуальной. Поэтому важно рассмотреть понятие Другого и его измерений в контексте глобализационных тенденций.

Исследование понятия Другого в социологическом, политическом, этическом, антропологическом измерениях позволяет показать, какие характеристики приобретает Другой в каждом из этих измерений, каковы стратегии отношения к Другому в каждой из выделенных перспектив; какова граница между Своим и Чужим в современном глобализованном мире. Отдельного внимания заслуживает также рассмотрение изменений культурной и национальной идентичности, а также представлений о Другом на пограничье. Анализируя измерения Другого, обратимся прежде всего к пространственной терминологии, учитывая аспект места, отдаленности/близости, границы.

Для выяснения того, какое место занимает Другой в социологическом, политическом, этическом и антропологическом измерениях, в первую очередь следует рассмотреть теоретическое значение понятия Другого, которое может меняться в зависимости от сферы при-

менения или контекста; сопоставить концепты Другого и Чужого. Анализируя понятие Другого, важно учитывать поливариантность его интерпретаций.

В контексте задач нашего исследования важно обратиться к концепции немецкого феноменолога Б. Вальденфельса¹. Для него понятия Другого и Чужого отличаются по смыслу. Чужое является не просто Другим, которое возникает из-за отграничения от Того Самого (*idem*). Чужое противостоит не Тому Самому, а Самости (*ipse*).

Б. Вальденфельс указывает, что Чужое в отличие от Другого обнаруживает три оттенка значения: Чужое обозначает место: Чужое – это то, что лежит вне своей области; это также форма владения: Чужое – это то, что принадлежит Другому, а также род: Чужое – это нечто иного рода, то есть чужеродное. Показывая недоступность Чужого, когда речь идет об аспектах места, владения и рода, немецкий философ отмечает, что решающую роль при этом играет аспект места: «Чужое нельзя помыслить без определенной формы Где-нибудь»². Здесь позиция Б. Вальденфельса совпадает с позицией Ю. Кристевой, которая говорит о «непринадлежности» Чужого: «Не принадлежать никакому месту, никакому времени, никакой любви. [...] Пространство чужака – это поезд в движении, самолет в полете, это собственно преобразование, исключаящее остановку»³.

Б. Вальденфельс рассматривает также такие характеристики чуждости, как многообразие (связано с гетерогенностью современного общества) и амбивалентность (Чужое встречает нас одновременно как ужасное, угрожающее и привлекательное).

¹ См.: Вальденфельс Б. Топографія чужого. Студії до феноменології Чужого. К., 2004.

² Вальденфельс Б. Топографія чужого. Студії до феноменології Чужого. Київ, 2004. С. 123.

³ Кристева Ю. Самі собі чужі. К., 2004. С. 15.

Немецкий мыслитель выделяет также различные уровни чуждости: повседневная или нормальная чуждость (внутри общего порядка), когда речь идет о незнакомом соседе или прохожем на улице, структурная чуждость (за пределами определенного порядка), как чужие обычаи или чужая культура, к которой я не принадлежу (это чуждость выводит в чужие миры), радикальная форма чуждости (вне всякого установленного порядка) – как эрос, искусство, смерть.

Чужой выступает как непонятный, которого сложно определить и классифицировать. В определении Чужого, согласно Б. Вальденфельсу, речь не идет о негативной дефиниции. По мнению этого философа, опыт Чужого скорее вызывает ощущение «удаленности в близости», «отсутствия в присутствии».

На сложность дефиниции Чужого указывает и З. Бауман: Чужие «... не являются ни близкими, ни далекими; не относятся ни к «нам», ни к «ним». Они не являются ни друзьями, ни врагами»⁴. Понятие Другой может указывать на простое различие по отношению к другому человеку, в частности, разницу во внешнем виде.

Чужим человек становится в зависимости от того, какую из форм чуждости мы актуализируем. Когда речь идет о повседневной или нормальной чуждости, мы можем говорить, что она свойственна Другому. А это значит, что в отношении представителя иной культуры и нации мы можем употреблять понятия Другой и Чужой как синонимы.

Анализируя понятие Другого в **социологическом измерении**, рассмотрим Другого как того, кто не является частью группы. Такая позиция Другого, с одной стороны, позволяет ему быть объективным по отношению к группе (Г. Зиммель⁵, А. Шюц⁶), с другой –

⁴ Bauman Z. Obcy // Socjologia. Poznań, 1996. S. 62.

⁵ Simmel G. Obcy // Socjologia. Warszawa, 1975. S. 504–512.

⁶ Шюц А. Чужак: социально-психологический очерк [Электронный ресурс] // Покровский Н.Е., Николаев В.Г., Симонова О.А.

ему присущи «сомнительная лояльность» (А. Шюц⁷), «разрушение барьеров» и способность «подвергать сомнению наш жизненный уклад» (З. Бауман⁸).

Г. Зиммель показывает, что единство близости и отдаленности, которое характерно для всех видов межчеловеческих связей, в социологической форме «чуждости» испытывает определенную модификацию: «отдаление в пределах отношения означает, что близкий человек далеко, чуждость, что близко находится далекий человек»⁹. Фактически большинство взаимодействий в современном городе – это взаимодействия с Чужими. В современных мегаполисах Чужой становится невидимым или вездесущим (Р. Штихве¹⁰), а значит, универсальным (Р. Штихве, З. Бауман).

Г. Зиммель подчеркивает, что с близкими нас объединяет то, что отличает нас от всех остальных. С Чужими – то, что является общим для всех. Поэтому отношение к Чужому является абстрактным. В отношениях с Чужими общечеловеческие черты играют гораздо большую роль, чем индивидуальные. Поэтому чуждость является общей чертой многих иностранцев.

Подобного мнения придерживается и Р. Штихве, отмечая, что взаимоотношения с близкими строятся на симпатии, учете индивидуальности обеих сторон. Чужой воспринимается только через типизацию, через зачисление в определенную социальную категорию.

З.Бауман¹¹ анализирует три процесса построения общественного пространства (познавательный, мораль-

История социологии XX века. URL: <http://www.twirpx.com/file/330787/>. (дата обращения: 14.01.2012).

⁷ Там же.

⁸ Bauman Z. *Obcy* // *Sociologia*. S. 61–77.

⁹ Simmel G. Указ. соч. С. 505.

¹⁰ Штихве Р. Амбивалентность, индифферентность и социология Чужого [Электронный ресурс] // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1. № 1. URL: <http://ecsocman.hse.ru/jssa/msg/16566704.html> (дата обращения: 15.03.2012).

¹¹ Bauman Z. *Etyka ponowoczesna*, Warszawa, 1996.

ный и эстетический), которые пользуются категориями отдаленности и близости, открытости и закрытости, но отличаются между собой.

Строя свои отношения с другими, человек ставит их на более близкое или более далекое расстояние от себя. В современном мире близость физическая и общественно-познавательная не координируются между собой. И поэтому проблема современного человека заключается не в том, как избавиться от Чужих, а как с ними жить, то есть, как с ними жить в условиях познавательного незнания, недоопределенности ситуации, неуверенности.

Физически люди близко пересекаются между собой, в то время как духовно остаются бесконечно от себя далекими. Как подчеркивает З. Бауман, «в условиях «универсальной чуждости» близость физическая является отделенной от нравственных аспектов»¹². В этом контексте Р. Штихве обращает внимание на то, что источником возможности варварства в современном обществе может быть не ненависть, а индифферентность, а С. Аверинцев говорит о «феномене немотивированной злобы»¹³.

Р. Штихве подчеркивает, что амбивалентность больше не является основным модусом оценки Чужого. В традиционных обществах Чужие заполняли статусные лакуны, общество формировало такого Чужого, который был ему необходим для проведения инноваций. По мнению этого социолога, это было нужно, чтобы вытеснить амбивалентность в фигуру Чужого. Поэтому, если в традиционных обществах Другой появлялся, как модернизирующий элемент этих обществ, то современные иностранцы в ипостаси нелегальных иммигрантов воспринимаются как такие, которые мешают и тормозят общественное развитие.

¹² Bauman Z. *Obcy* // *Sociologia*. S. 76.

¹³ Аверинцев С. Коли рука не стиснеться в кулак // *Дух і літера*. 2001. № 7–8. С. 67–74.

Однако, несмотря на «универсальную чуждость» большого города, З. Бауман указывает на пространственную сегрегацию городских кварталов: участки мегаполисов делятся на районы, где людей определенного типа можно встретить чаще других. То есть происходит воспроизводство этнических границ внутри современного города. В традиционном обществе Чужой является «человеком без собственного места» (Г. Зиммель¹⁴), и потому занимает место, на которое получает дозволение от общины, – статусные лакуны.

Сегодня, с одной стороны, Чужие повсюду и занимают разные места, с другой – часто их место «где-нибудь», то есть за пределами фешенебельных районов (пространственная сегрегация). Собственно, из-за этой пространственной сегрегации происходит определение новых границ, не только как границ между разными районами города, но и как границ между бедными и богатыми, Своими и Чужими.

Рассматривая Другого в **политическом измерении**, обратимся к образу Другого как иностранца, того, кто не принадлежит к нашему государству. Французский философ Э. Балибар в книге «Мы, граждане Европы? Границы, государство, народ»¹⁵ отмечает, что дискриминация вписана в саму природу ЕС. Отличие нового пространства от традиционного в отношении к Чужому, по его мнению, в том, что в современной Европе иммигрант изъят изнутри. Э. Балибар указывает, что «традиционную фигуру внешнего врага заменили фигурой внутреннего врага»¹⁶, который растворился среди «нас». Французский философ анализирует современный европейский расизм как расизм анти-иммигрантский, который направлен против иммигрантов и их семей.

¹⁴ Simmel G. Указ. соч. S. 506.

¹⁵ Балибар Е. Ми, громадяни Європи? Кордони, держава, народ. Київ, 2006.

¹⁶ Там же. С. 211.

Э. Балибар отмечает, что одной из предпосылок расизма является социально-экономический фактор: существование институциональной дискриминации, основанной на структурах наемного труда. Причем важная роль здесь принадлежит именно «этнизации иерархий» (рабочие – определенные этносы). Это приводит к тому, что происходит оценивание того или иного этноса в связи с определенным родом занятий и статусом в социальной структуре.

Ассоциативность восприятия современных чужаков с «грязной работой» отмечает турецкий исследователь Н. Каракаяли. Выделяя четыре сферы, в которых чаще всего были задействованы иностранцы на протяжении истории: 1. циркуляция (денег, товаров и информации), 2. судейство, 3. управление секретными/священными сферами, 4. «грязная работа», он подчеркивает, что только о четвертой сфере можно сказать, что она стала наиболее распространенной в деятельности иностранцев в XX веке. Это связано с тем, что иммигранты, прибывающие в Западную Европу, зачастую работают уборщиками, выполняют неквалифицированную ручную работу. Таким образом, происходит восприятие рабочего-чужестранца как «нечистого существа»¹⁷. То есть, мы можем говорить об определенном виде дискриминации из-за работы, которую выполняют иммигранты. «Критерий экономической целесообразности»¹⁸ и «экономический эгоизм»¹⁹ сегодня преобладают в европейских странах в отношении к иностранцам.

Ю. Кристева ставит вопрос, не похожа ли ментальность европейцев на ментальность древних гре-

¹⁷ Karakayali N. The Uses of the Stranger: Circulation, Arbitration, Secrecy, and Dirt [Электронный ресурс] // Sociological Theory. 2006. Vol. 24. No. 4. URL: <http://www.jstor.org/stable/25046728> (Дата обращения: 20.05.2012).

¹⁸ Кристева Ю. Самі собі чужі. Київ, 2004.

¹⁹ Жижек С. Некоторые политически некорректные размышления о насилии во Франции и не только // Логос. 2006. № 2. С. 3–25.

ков, когда иностранцев рассматривали исходя из господствующего критерия – их экономической выгоды для Полиса. Подобное мнение разделяет и Э. Балибар: «иностранцы превратились в метеков или «second class citizens», чье пребывание и деятельность являются предметом особого надзора. Впрочем, это исключение направлено на достаточно разнообразные народности: одновременно и на народности Юга, связанные с Европой древними каналами найма рабочей силы, и народности Востока и европейского юго-востока, народы которого подвергаются процессу селективного административного допуска к «еврообщности»²⁰.

С. Жижек отмечает, что мы имеем дело с настоящей «диалектикой глобализации»: «сегрегация людей и *есть* [курсив С. Жижека – О. Ф.] реальность экономической глобализации. Этот новый расизм развивается в куда более брутальном направлении, чем старый: его легитимацией служит не натуралистический («естественное» превосходство развитого Запада) и не культурный (жители Запада хотят сохранить свою культурную идентичность), а неприкрытый экономический эгоизм — фундаментальное разделение между теми, кто входит в сферу (относительного) экономического процветания, и теми, кто из нее исключен...»²¹.

Ю. Кристева подчеркивает также противоречие между правами человека и гражданина. Так, чтобы прибыть на территорию выбранной им страны, чтобы там жить и работать, иностранец должен обратиться за разрешением к компетентным властям. А эти решения правительство формирует, учитывая экономические и политические интересы страны.

²⁰ Балибар Е. Складна Европа: будівельні майданчики для демократії [Электронный ресурс] // Ї. 2007. № 50. URL: <http://www.ji.lviv.ua/n50texts/balibar.htm> (дата обращения: 18.05.2012).

²¹ Жижек С. Указ. соч. С. 19.

По мнению Э. Балибара, в современном мире «границы изменили свое место»²². А С. Жижек подчеркивает, что происходит строительство «новых стен», которые бы помешали войти, а не выйти²³. Словенский философ отмечает, что истина глобализации заключается в том, что происходит сооружение новых стен, которые бы отгораживали успешную Европу от наплыва иммигрантов. Э. Балибар рассматривает вопрос европейского гражданства как «гражданства границ». Он замечает, что границы изменили свое место. Хотя традиционно они должны быть на краю территории, обозначая место, где она заканчивается, получается так, что границы и соответствующие институциональные практики перенесены внутрь политического пространства.

В **этическом измерении** нам важно обратиться к ипостаси Другого как гостя. Различают гостеприимство как взаимодействие между индивидами и общественное проявление гостеприимства (институциональное гостеприимство, церковное, государственное). Природа государственного гостеприимства отличается по своей сути от индивидуального гостеприимства. Когда речь идет о государственном гостеприимстве, можно говорить о гостеприимстве с право-политическими ограничениями. Государственное гостеприимство это не какой-то один жест, а целый ряд актов: предоставление права на передвижение, права на труд, гражданских и политических прав и т. п.

Ж. Деррида является одним из философов, который сделал существенный вклад в развитие этики гостеприимства, давая нам возможность по-новому посмотреть на роль гостя как Другого в этической перспективе. Для него этикой является гостеприимство.

²² Балибар Е. Ми, громадяни Європи? Кордони, держава, народ.... С. 191.

²³ Жижек С. Указ. соч. С. 19.

Французский философ говорит об идее чистого гостеприимства и гостеприимства с юридически-политическими ограничениями. Соответственно, мы находимся между «законами гостеприимства», которые требуют безусловной открытости в отношении Другого, и «законами гостеприимства», которые ограничивают это гостеприимство и заставляют вписывать его в пространство законов.

Ответственность заключается в постоянном поиске уникального компромисса между этими полюсами. Ж. Деррида отмечает, что именно ответственность является «поиском того места встречи, поиском уникального события»²⁴.

По мнению философа, опыт чистого гостеприимства должен начинаться с нуля. «Не надо закладывать ничего известного, определенного – чтобы чистое событие принятия другого было возможно, не надо навязывать никакого контракта»²⁵.

Опыт гостеприимства создает новый язык. В этом смысле каждая встреча и прием гостя формирует свой особый язык. Ж. Деррида подчеркивает: «Гостеприимство должно быть настолько творческим, так приспособленным к другому и к принятию другого, чтобы каждый опыт гостеприимства создавал новый язык»²⁶. Таким является поэтический язык. Философ говорит о поэтическом событии гостеприимства, которое имеет шанс на существование только в той мере, в которой начинается из ничего. Поэтому, когда я говорю гостю, чтобы он вошел, «мой акт приема должен быть как первый в истории, абсолютно единичным»²⁷. В этом смысле, диалог между хозяином и гостем закладывает

²⁴ Derrida J. Odpowiedzialność i gościnność // Przegląd Filozoficzno-Literacki. 2006 № 2. S. 262.

²⁵ Там же. С. 261–262.

²⁶ Derrida J. Gościnność nieskończona // Przegląd Filozoficzno-Literacki. 2004. № 3. S. 257–258.

²⁷ Derrida J. Odpowiedzialność i gościnność. S. 262.

возможность настоящего понимания в разговоре, в котором ни одна из сторон (ни хозяин, ни гость) не ищет своего, но стремится к созданию нового качества.

Французский исследователь А. Монтандон указывает еще на одну важную характеристику гостеприимства. Он считает, что понятие гостеприимства образует нестабильную систему, которая никогда не может быть заполнена до конца. Собственно, тем оно и отличается от приема гостей как реализованного действия, тогда как в «гостеприимстве всегда находим какую-то недостачу, которую никак нельзя возместить»²⁸. Понятие гостеприимства содержит и испытания, и риск, так как включает в себя одновременно и определенные правила, и их нарушение. Чем, собственно, и отличается от обычного приема гостей и его организации.

Одной из основ этики гостеприимства является готовность к тому, что гость может изменить наш мир и нас самих. Как указывает Ж. Деррида, с одной стороны, есть возможность, что этот гость может оказаться убийцей, насильником, он может устроить революцию. С другой стороны, возможность принятия чужих дает хозяину шанс на доступ к тому, что является его собственным местом. Ж. Деррида подчеркивает, что, именно благодаря опыту гостеприимства, мы имеем шанс сделать своим то, что уже есть нашим «собственным».

В этом контексте, для полного понимания того, что дает нам Другой, важно обратиться к другой работе Ж. Дерриды «Психея. Открытие другого». Ж. Деррида, анализируя понятие инвенции, замечает: «Другое есть то, что не открывает самого себя, а потому является единственным открытием в мире, единственным открытием мира, нашим открытием, которое одновременно открывает нас самих. Другое поэтому всегда

²⁸ Монтандон А. Гостеприимство: этнографическая мечта? [Электронный ресурс] // НЛО. 2004. № 65. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/65/monta5.html> (дата обращения: 23.04.2011).

является другим началом и источником мира, мы же и далее остаемся такими, которые требуют, чтобы их открыли»²⁹. Собственно, гость и выполняет эту функцию инвенции.

Гостеприимство является тем, чтобы «быть у себя и у другого так, чтобы ни одна из сторон не была второстепенной»³⁰. Итак, в этом случае, места хозяина и гостя являются взаимозаменяемыми.

В этом смысле, если феноменологически-философская традиция показывает нам, что место Чужого «где-нибудь», то в этической перспективе приход этого Другого или Чужого помогает хозяину найти и понять свое место.

Гостеприимство неравнозначно приглашению. Говоря о европейском контексте с правилами Шенгенской зоны, Ж. Деррида подчеркивает, что если мы принимаем только тех, кого мы уполномочены принять, то это уже не гостеприимство.

В антропологическом измерении Другой – это тот, кто является представителем чужой культуры. Основным опытом человека с момента рождения есть опыт различия между своими и чужими. С развитием собственного «Я» приходит осознание своей принадлежности к семье, народу, нации, государству и т.д., а также, соответственно, осознание и различных измерений Чужого.

Б. Вальденфельс отмечает, что овладение миром можно понимать как освоение Чужого: «Освоение происходит через центрирование на Своем»³¹. То есть Свое помещается в центре, а Чужое приобретает статус периферии.

²⁹ Derrida J. *Psyche. Odkrywanie innego* // *Postmodernizm. Antologia przekładów* / Wybrał, opracował i przedmową opatrzył R. Nycz. Kraków, 1998. S. 105.

³⁰ Derrida J. *Odpowiedzialność i gościnność...* S. 265.

³¹ Вальденфельс Б. *Указ. соч.* С. 130.

Б. Вальденфельс выделяет следующие формы центрирования: этноцентризм, национализм, евроцентризм как смесь «этно- и логоцентризма»³². По его мнению, евроцентризм означает смесь «этно- и логоцентризма, «радости открытия и жажды захвата, духа мессианства и эксплуатации»³³.

Взаимоотношения европейцев с Другими (как представителями других рас и культур) на протяжении истории имеют амбивалентный характер. Это и заинтересованность, которая привела к большим географическим открытиям, и желание господства, которое превратило Европу в мирового колонизатора.

Европа отличается внутренним разнообразием особого рода. Немецкий философ указывает, что евроцентризм живет ожиданием того, что Свое благодаря Чужому постепенно окажется целым и общим.

Для понимания того, чем является европоцентризм, важно сопоставить его с понятием европейской идентичности. Европейскую идентичность сопоставляют с понятием сообщества, которое опирается на средиземноморскую (греческую и римскую) культуру и на христианство, которые сформировали Европу. Французский философ М. Крепон говорит о «двойной аксиоме», с которой мы сталкиваемся в этом вопросе: «То, что не «принадлежит» Европе, так или иначе «пришло к ней», а значит, «принадлежит» ей, по меньшей мере, частично, то, что является свойственным для Европы, существует также за ее пределами, а следовательно не относится (или больше не принадлежит) исключительно к ней»³⁴.

Философ считает, что эти два утверждения нужно сделать предпосылками любой рефлексии о Европе и ее идентичности, иначе мы будем попадать в две

³² Там же. С. 117.

³³ Там же. С. 117.

³⁴ Крепон М. Європейські іншості // Філософська думка. 2010. № 1. С. 90.

различные ловушки, которые также являются постоянно воспроизводимыми формами насилия: с одной стороны, обозначение (если не осуждение) в Европе всего того, что не является европейским (и что Европа категорически отказывается признать) и, с другой стороны, закрепление за Европой качеств, которые предусматривают ее идентичность (разум, прогресс, наука, права человека).

По мнению М. Крепона, Европа «стала тем, чем она является, благодаря двойному движению: с одной стороны, благодаря обмену и циркуляции между своими частями, а с другой – благодаря выходу за собственные границы»³⁵. Подобного мнения придерживается и Б. Вальденфельс, подчеркивая, что для того, чтобы говорить о Европе без этноцентризма и культурного нарциссизма, следует также говорить о не-европейском внутри Европы и за ее пределами. Он акцентирует, что Европа не является образом, идеей, телосом, а является ответом – ответом на чужое. Российский философ Б. Марков говорит, что сегодня возникает ощущение исчезновения Европы как места. «Местом» Европы оказываются не конкурирующие между собой столицы, а мощные газетно-журнальные концерны, которые определяют новые стандарты «культурности»³⁶.

Изменилась и репрезентация Другого в антропологических текстах. В классических антропологических текстах (например, в работах антропологов поколения Б. Малиновского) Другим является представитель исследуемой культуры. Мы не слышим его голос, его позицию представляет антрополог.

Антропологи-постмодернисты, в том числе и Дж. Клиффорд, отказались от описания чужой культуры как другой. Дж. Клиффорд отмечает, что парадиг-

³⁵ Там же. С. 91.

³⁶ Марков Б. Другая Европа. [Электронный ресурс] // Web-кафедра философской антропологии. URL: <http://anthropology.ru/ru/texts/markov/aneu.html> (Дата обращения: 11.02.2012).

мы опыта и интерпретации заменяются парадигмами диалога и полифонии³⁷. Познание получаем в процессе диалога между исследователем и исследуемым; в результате этого процесса наступает «сочетание» двух способов видения действительности в одно: исследователя и исследуемого, которое совместно формируются в знание.

Современные тенденции антропологических исследований – это поиск Чужого в собственной культуре; концентрация на исследованиях этнических групп, проживающих по соседству, в других кварталах мегаполиса, Интернет-сообщества.

Также стоит обратить внимание на то, как глобализационные процессы повлияли на измерение Другого в контексте пограничья. Оппозиция «Свои–Чужие» проявляется особенно ярко на пограничье. Польский исследователь З. Бенедиктович акцентирует внимание на том, что, анализируя противопоставление «Свои–Чужие», надо учитывать его исторический, общественный, культурный контекст. Так как «те самые люди, для тех самых людей могут оказываться раз „своими“, а раз „чужими“»³⁸.

По мнению польского ученого Г. Бабиньского, пограничье бывает старым и новым³⁹. В Европе изменилось значение и роль государственной границы. Границы между странами ЕС преимущественно исполняют административную роль. Глобализационные процессы способствуют уменьшению различий между культурами, которые взаимодействуют между собой в пространстве пограничья. Соответственно изменя-

³⁷ См.: Clifford J.O. *autorytecie etnograficznym* // *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*. Warszawa, 1999. S. 123–159.

³⁸ Benedyktowicz Z. *Portrety «obcego»*. Od stereotypu do symbolu. Kraków, 2000. S. 43.

³⁹ Babiński G. *Pogranicza stare i nowe. Ciągłość i zmiana procesów społecznych* // *Pogranicza etniczne w Europie. Harmonia i konflikty*. Białystok, 2001. S. 69–82.

ется и идентичность жителей пограничья. Во взаимоотношениях между группами происходит переход от ««объективных» идентичностей, которые опирались на культурные различия, к более субъективным»⁴⁰, когда человек или группа могут иметь одновременно очень разные идентичности. В этом случае, трудно определить, кем тогда окажется Другой.

С другой стороны, «новые пограничья», согласно Г. Бабиньскому, имеют также и иной характер. Они формируются в результате массовых миграций и возникают внутри стран, принимающих мигрантов, между мигрантами и местными жителями. Следует отметить, что сейчас происходит замедление процессов интеграции новых иммигрантов в западные общества. Соответственно, в этом контексте Другой остается Чужим. Место иммигранта как Другого в социологическом и политическом измерениях проанализировано нами выше.

Б. Вальденфельс говорит о разнообразии воплощения чуждости. Количество пересечений ближнего и дальнего увеличивается с усилением гетерогенности общества. Ведь один и тот же человек может быть для нас одновременно далеким и близким, знакомым и чужим в зависимости от того, к какому миру мы принадлежим. Б. Вальденфельс говорит, что мы можем спросить себя, кто для нас является более чужим, «арабский врач в клинике или немецкий психопат, футболист из Ганы или скинхеды рядом с нами, афганский переводчик сказок Гримм или местный читатель газет»⁴¹.

Итак, сегодня проблема Своего и Чужого – одно из многочисленных отношений в мире культурного плюрализма. Оппозиция «Свой–Чужой» в современном мультикультурном мире теряет свою категоричность и становится размытой, и, соответственно, изменяется индивидуальная и культурная идентичность личности.

⁴⁰ Там же. С. 81.

⁴¹ Вальденфельс Б. Указ. соч. С. 129.

Политическая перспектива анализа проблематики Другого указывает на формы дискриминации Другого в глобализированном мире, социологическая и антропологическая – на поливариантность пересечений Своего и Чужого, этическая, посредством понятия гостеприимства, раскрывает значение Другого благодаря его способности выполнять функцию инвенции. В современном мире Другой, как представитель другой культуры, нации, расы, уже не далекий Чужой, а наш сосед; граница между нами и ним, это уже не граница между странами или континентами, а, очень часто, граница между городскими районами, престижностью выполняемой работы, доступом к гражданским правам.

II. ПОГРАНИЧЬЕ В КОНТЕКСТАХ ГОСУДАРСТВА И ОБЩЕСТВА

Ян Кеневич

ПАМЯТЬ В ПРОЦЕССЕ ПОЛЬСКОГО ПЕРЕХОДА И ПРЕОБРАЗОВАНИЯ

Говоря о польском опыте защиты идентичности, или же об опыте современного разрешения проблем модернизации, я обращал внимание на значение того ресурса, которым располагали поляки как в годы не-свободы, так и в период выхода из зависимости от внешнего гегемона⁴². Данный ресурс чаще всего содержится в том, что носит название коллективной памяти. Но я бы хотел, однако, обратить внимание на одно обстоятельство, а именно на ту роль, какую в этих процессах играет индивидуальная память. Возможно, следует говорить, скорее, о семейной памяти. Если сформулировать это кратко, речь идет о том, в какой мере наша собственная память использовалась или используется в процессах системной трансформации. Она приобретает различные формы, в зависимости от участия сообществ или воли обстоятельств. К подобного рода изменениям относится также попытка освобождения от периферийного статуса.

В наших предыдущих рассуждениях о проблематике Пограничий цивилизаций⁴³ я уже поднимал вопрос

⁴² Kieniewicz J. Standing at the Door. Reading Heritage and the Choice of Affiliation. International Cultural Centre Cracow Yearly 2001. № 10. С. 13–21.

⁴³ Кеневич Я. Пограничные территории и встреча цивилизаций // Общество. Среда. Развитие. 2011. № 2. С. 66–72, 2011. № 3. С. 45–52.

о возможности восстановления пограничного статуса сегодняшними периферийными сообществами. Подобная мысль возникла у меня вследствие убежденности в утраченных когда-то благах, которые сейчас можно было бы вернуть. Это означает, что я рассматриваю перспективы модернизации Пограничья в такой форме, которая не манит иллюзорной возможностью получения статуса Центра, однако дает надежду на выход из состояния отсталости. Это заставило меня обратить внимание на способ осуществления структурного изменения. Я использую в этих целях понятие «Трансформация». В соответствии с положениями системки, я имею в виду собрание переменных, которое определяет преобразование импульсов, поступающих в социальную систему, в модель новой структуры. В частности, мне важно установить, как формируются такие принципы в процессе внезапного изменения, когда ранее функционирующие правила поведения («Установленные Трансформации») больше не действуют. Я уже давно обращал внимание на то, что при наличии весьма сильных внешних импульсов (но не только в результате завоевания!) данные «Установленные трансформации» попросту усиливают консервативное поведение в обществе, что ведет к петрификации его структур, вплоть до их своего рода дегенерации⁴⁴. Ключевой вопрос

Кеневич Я. Обстоятельства диалога на пограничье: некоторые размышления и Выбор ценностей и цивилизационная принадлежность: возможность или необходимость? // Кеневич Я. Цивилизационный выбор и Пограничье. Debaty IBI AL. Том IV. Warszawa, 2011. Кеневич Я. Пограничья: польское, европейское, евро-азиатское...? / Текст лекции, открывающей семинар «Пограничья культур, культуры пограничья», организованный в Варшаве в рамках программы «Academy in Public Discourse: Poland–Russia» 2–29 мая 2012 года.

⁴⁴ Kieniewicz J. Kerala. Od równowagi do zacofania. Warszawa, 1975. S. 170 i nn. Я много писал об этом позднее. Ср.: Его же. Contact and Transformation. The European Precolonial Expansion in the Indian Ocean World-System in the 16th –17th Centuries // Itinerario. T. VIII. 1984. № 2. P. 45–58.

выживания в таких обстоятельствах заключался в том, как сформулировать другие принципы, т.е. такой способ преобразования импульсов, который мог обеспечить самостоятельную адаптацию, дающую шанс на продолжение существования. То, что я называю «Новой трансформацией», является решающим явлением в процессе адаптации, необходимой для выживания находящегося под угрозой катастрофы общественного строя. Я имею в виду его приспособление, даже если оно совершается за счет изменения идентичности.

В данной статье я уделяю особое внимание попыткам узнать историю/судьбы/перспективы периферийных сообществ, которые сформировались на месте прежнего Пограничья. Последнее понятие включает, прежде всего, человеческие общности, которые располагаются «пригранично» по отношению к великим образованиям, которые считаются цивилизациями. Это были сообщества, подверженные постоянным и сильным внешним (чужим) влияниям, но в то же самое время однозначно идентифицирующие себя с той цивилизацией, которую они считали своей собственной. Данные сообщества сохраняли способность управлять своими преобразованиями, а тем самым сохраняли самостоятельность/автономию существования. Они были открыты к внешним импульсам, но при этом полностью контролировали получаемую от окружения информацию. В прошлом такие сообщества встречались практически повсеместно в пространстве, называемом Евро-Азией⁴⁵.

Я с особым вниманием слежу за сообществами европейского Пограничья в период Нового времени, обращая внимание на их динамику и участие в европейской экспансии. В отношении этих сообществ мною была предложена концепция Европы на Востоке⁴⁶. Иного

⁴⁵ Я рассматриваю этот вопрос в: Kieniewicz J. Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu. Warszawa, 2003.

⁴⁶ Kieniewicz J. Eurosarmacja. O Europie Środkowej z perspektywy cywilizacyjnej // Kwartalnik Historyczny. 2013. № 4.

рода Пограничье существовало ранее на север от Китайской империи. Оно участвовало в монгольской экспансии. На следующем этапе истории все эти сообщества подверглись российской экспансии. Одним из последствий их подчинения России стало периферизация. Я имею в виду процесс, определяемый как внутренняя колонизация⁴⁷. Или же процессы колониальной зависимости и периферизации протекали идентично на восточном и западном фланге империи? В частности, можно ли в отношении территорий, которые Россия завоевывала и колонизировала в XIX веке, применить вопросы и предположения, сформировавшиеся в польском опыте?

Состояние зависимости польских земель прошло несколько фаз в XIX и XX веке, в особенности в связи с превращением России в империю, обладающую колониальным статусом. Их периферийное положение закрепилось во времени, когда прежние Пограничья оказались в сфере влияния Советского Союза. Периферизация приобрела особое значение в фазе формирования глобального порядка, принимая во внимание одновременную зависимость от центра империи и от центра мировой экономики. В свою очередь, распад Советского Союза положил начало эмансипационным процессам, которые можно охарактеризовать как попытки периферийных сообществ изменить свой статус.

Общей проблемой сообществ прежнего Пограничья, жаждущих освободиться от периферийности, является внедрение и проведение процесса, именуемого модернизацией. В свое время Пограничье отличалось от Периферии именно тем, что процессы модернизации, т.е. системной трансформации, ведущей к получению статуса Центра, или же ориентированного на Центр, носили автономный характер. Пограничье смогло

⁴⁷ Etkind A. Internal Colonization. Russia's Imperial Experience. Cambridge, 2011.

сформировать свою цивилизационную идентификацию, было в состоянии оторваться от окружения, сохраняя способность самостоятельно вводить необходимые изменения. В том числе изменения, ассимилирующие модели доминирующего Центра. Пограничье в рамках европейской цивилизации не означало зависимости, цивилизационный союз не обязательно означал периферизацию. Этот вопрос затрагивается в другом месте, здесь же речь идет только о том, чтобы напомнить, что исходное состояние интересующих нас сообществ не является следствием их прежней пограничности. Совсем наоборот – оно связано с ее утратой. Это принципиальный вопрос, учитывая универсальный характер изменений, заключенных в понятии модернизации. Можем ли мы, и если да, то когда, принять тезис, что любая модернизация является колониальностью⁴⁸?

Этот ключевой вопрос я хотел бы рассмотреть на примере Польши и изменений, которые вводились после 1989 года. Я описываю это как *великую трансформацию*, часто без точного определения исходного состояния и при отсутствии ясного видения, в каком состоянии к этому можно было прийти⁴⁹. Для большей точности я использую в данном случае понятия Перехода и Преобразования⁵⁰. Переход (*Transition*) описывает процессы политических перемен, исходя из предпосылки, что речь идет о переходе к демократии. Преобразование (*Transformation*) предполагает, что если отбросить реальный социализм, то можно прийти

⁴⁸ Эта концепция группы американских исследователей представлена Филиппом Кубячиком в: Kubiacyk F. Nowoczesność, kolonialność i tożsamość: Perspektywa latynoamerykańska. Poznań, 2013.

⁴⁹ Выбор текстов с комментарием предоставил Иренеуш Кшеминьски в: Krzemiński I. Wielka transformacja. Zmiany ustroju w Polsce po 1989. Warszawa, 2011.

⁵⁰ Kieniewicz J. Przejście i przekształcenie. Perspektywy rozwoju Polski na przełomie XX i XXI wieku // Ero же. Ekspansja, kolonializm, cywilizacja. Warszawa, 2008. S. 175–191.

к капитализму. В обоих случаях модернизационный опыт Польши не был очевидным в ходе этих процессов и остается достаточно спорным в настоящий момент⁵¹. Это означает, что был действительно установлен демократический строй и заложен фундамент правового государства, но уже объем выполнения критериев гражданского общества остается предметом споров.

Моей задачей является попытка определить те переменные, которые можно было бы (в соответствии с моей номенклатурой) считать «Новой Трансформацией» польского социального строя. Предпосылкой является принятие в качестве субъекта исследования польского общества, которое стремилось идентифицировать себя как национальное сообщество. Это не отменяет того факта, что его исходное состояние определяется нами в категориях авторитарного государства реального социализма и централизованной экономики в состоянии острого кризиса, вызванного неспособностью справиться с дефицитом⁵². Среди множества предложений по интерпретации я принимаю формулировку Лешека Новака, которая позволяет рассматривать общество, подчиненное тройному тоталитарному господству, как автономную систему⁵³.

Рассматривая случай Польши после 1989 года, я хотел бы обратить внимание на два обстоятельства. Во-первых, мы должны понимать, что польский Переход и Преобразование можно представить и понять лишь в их протяженности по времени. Я имею в виду, прежде всего, необходимость принять во внимание предшествующий исторический переворот, который

⁵¹ Cp.: Kolasa-Nowak A. Rewolucja, transformacja, zmiana systemowa. Przemiany retoryki analiz socjologicznych po 1989 roku // O rewolucji. Obrazy radykalnej zmiany społecznej / Ed. by K. Brzechczyn, M. Nowak. Poznań, 2007. S. 343–350.

⁵² Kornai J. Niedobór w gospodarce. Warszawa, 1980; Staniszkis J. Ontologia socjalizmu. Warszawa, 1989.

⁵³ Nowak L. U podstaw teorii socjalizmu. Poznań, 1991.

заклучался в изменении структуры общества, вызванном импульсом извне. Это изменение свершилось в 1939–1949 гг., если исходить из того, что этими датами я символически обозначаю катастрофу, другими словами, появление опасности для существования польского общественного строя. Свидетельство катастрофы, а в то же время и ее первую интерпретацию представил Казимеж Выка в виде нескольких анализов, написанных в 1943–1947 гг.⁵⁴ Неизбежность изменения он хотел обосновать распадом общества, которое подверглось немецкой оккупации. Новая оккупация, которую принесла с собой Красная Армия, должна была одновременно быть освобождением, принятием поляками новой идентичности, но также должна была позволить полякам сохранить свою национальную идентификацию. Она также должна была стать модернизацией, опровергающей опыт зависимости от капиталистического Центра. СССР как новый Центр должен был нести социальное освобождение, а в то же самое время обещал открыть эффективную перспективу модернизации. Второе быстро оказалось всего лишь иллюзией. А первое как раз было признано объективным фактом, независимо от диапазона политической зависимости от гегемона. Эту первую катастрофу пытались описать с помощью ярлыка, говорящего о немецкой угрозе для субстанции, а о советской угрозе для души народа⁵⁵.

Эта двойная угроза уже давно была описана. Следует, однако, отметить, что этот эффектный синтез первой катастрофы был так же четко ориентирован интерпретацией. Разделение этих двух угроз не совсем возможно. Для проблемы, которая рассматривается в данной статье, важно указать на необходимость обращения к существенным источникам катастрофы, а следовательно-

⁵⁴ Wyka K. *Życie na niby*. Kraków, 2011.

⁵⁵ Ежи Хольцер в разделах XVIII и XIX Истории Польши. Москва, 2004. (первое издание – Париж, 1986).

но и к интерпретации Перехода и Преобразования как нарушения непрерывности.

Оба перелома, 1939–1949 и 1989–2004⁵⁶, я считаю катастрофами. Это нельзя рассматривать таким образом, что в результате первой катастрофы мы утратили суверенность, чтобы вернуть ее вследствие другой. И тогда, и сейчас мнения на этот счет сильно расходятся. Моя задача заключается не в том, чтобы взвешивать эти мнения, а лишь в том, чтобы указать на смысл переломов. Второй перелом был катастрофой из-за необходимости полностью отбросить действующие ранее принципы существования. Переломом является общественный ответ на события, ответ, определяющий форму адаптации. Польша после 1989 года осуществила смену строя с одновременным преобразованием своей экономики. В обеих сферах акцент ставился на нарушение непрерывности. Новая Польша должна была отказаться от своей структуры, сформированной на протяжении четырех десятилетий приспособления к навязанной идеологически обосновываемой модели. Тогда как в других сферах общественной жизни отношения и интерпретации сосредотачивались на том, чтобы подчеркнуть непрерывность. Хотели обосновать убеждение в «возвращении в Европу», которую мы якобы никогда и не покидали. Ведя споры о рамках продолжения ПНР, предпринимались попытки создать впечатление продолжения Речи Посполитой, существующей до Второй мировой войны. Легко вспомнить ход событий, начиная от Круглого Стола и до вступления в Европейский Союз. В промежутке были реформы Бальцеровича, принятие новой конституции, вступление в НАТО. Эти события по-прежнему притягивают внимание и являются предметом многочисленных анализов. Тогда как,

⁵⁶ Я считаю 1 мая 2004 г. датой завершения процесса, который начался в 1989 г., но само преобразование начинается с образованием правительства Тадеуша Мазовецкого и принятия в качестве стратегической задачи вступления в ЕС (1990).

по-моему, слишком мало внимания уделяется ключевому вопросу механизмов, управляющих поведением поляков.

«Новая Трансформация» – это способ приспособления людей к очередной катастрофе, или их способ справиться с вызовом, каковым является разрыв непрерывности. Реформы и правительственные программы после 1989 г. повергали людей в состояние неуверенности и угрозы, о котором некоторое время думали с надеждой и доброжелательностью. Но быстро выяснилось, что цена модернизации высока, а связанные с нею блага разделены неравно. Тогда как именно реакция людей должна была определить процесс, который получил демократический мандат. Этот процесс получил название *великой трансформации*, в том числе и потому, что польский Переход и Преобразование старались вписать в какую-то более общую закономерность развития. Мое внимание, однако, сосредоточено на вопросе о роли, которую в обсуждаемом процессе выполняют осознанные выборы, совершаемые людьми, а также о значении доступа к ресурсам, позволяющим создавать необходимые стратегии. Эти стратегии должны были соответствовать не только вызовам внешних импульсов. Люди должны были справиться также с иллюзиями, вынесенными из предыдущей эпохи.

Огромная иллюзия того времени (*grosso modo* пятнадцатилетие, предшествующее вступлению Польши в Евросоюз) основывалась на очень сильной вере в существование закономерностей развития, а также на столь же повсеместной убежденности в дремлющих в обществе возможностях⁵⁷. Весьма широко, хотя, конечно, на разных уровнях сознания, исповедовалась убежденность в выдающихся польских способностях

⁵⁷ См.: Giza-Poleszczuk A. Brzydkie kaczętko Europy, czyli Polska po czternastu latach transformacji // *Zmiana czy stagnacja? Społeczno-ekonomiczne zmiany w Polsce po czternastu latach transformacji* / Ed. by M. Marody. Warszawa, 2004. S. 247–270.

преобразования сопротивления системе в возможность создания новой действительности. Звучащие перед 1989 г. предупреждения о прогрессе общественной аномии воспринимались с враждебностью либо отвергались⁵⁸. Эти иллюзии можно интерпретировать как случай уже упоминаемого ранее консервативного воздействия «Установленных Трансформаций».

С одной стороны, сохранялась убежденность в существовании ресурса позиций и ценностей, которые удалось спасти от тоталитаризма и которые могут стать основой для создания новой, хоть в сущности восстановленной, здоровой формы национальной общности. С другой же стороны, сохранялась вера в существование образца, который после завоевания свободы достаточно принять для внедрения. Запад был вездесущим мифом, воплощающим представления и устремления поляков. Казалось, что коль скоро мы уже находимся «в собственном доме», достаточно вернуться к нормальности и применить испытанные решения. Эти иллюзии имели существенное значение для первого года перемен, которые наступили после выборов 4 июня 1989 года. Они развеялись уже, наверное, в период борьбы за президентское кресло осенью 1990 года вместе с распадом «лагеря Солидарности»⁵⁹.

«Новые Трансформации» являются попыткой определения того, как поляки смогли справиться одновременно с вызовом, который несли перемены, и разочарованием от собственного бессилия. Оказалось, что на самом деле они с поразительной ловкостью прошли фазу отказа от прежней системы, но при этом не были

⁵⁸ Kieniewicz J. Zagrożenia polskości // Его же. Ekspansja, kolonializm, cywilizacja... S. 145–155 (текст 1986 г.).

⁵⁹ Отчет дает Лешек Бальцерович: Balcerowicz L. 800 dni. Szok kontrolowany. Warszawa, 1992. Ср.: Janowski K. B. Polska rok 1989. W kręgu refleksji nad zmianą polityczną. Kielce, 1998.; Skotnicka-Illasiewicz E. Powrót czy droga w nieznane? Europejskie dylematy Polaków. Warszawa, 1997.

готовы к тому, что называли «ценой трансформации»⁶⁰. Разочарование нашло свое проявление в передаче власти «посткоммунистическим» силам уже на выборах 1993 года. Пожалуй, наилучшим определением этого был бы «переход с преобразованием» как рекомбинация существующей структуры и воображаемого образа⁶¹. Новую Польшу строили не столько на развалинах реального социализма, сколько из его остатков⁶².

В этом процессе ключевую роль сыграли ментальные ресурсы, все, что привносится в создаваемое *ad hoc* и без какого-либо плана принципов поведения. Я отчетливо выделяю здесь две плоскости действий, направленных на проведение изменений. Одну создавали официальные действия: как решения, так и поведение определенных кругов или конкретных людей, которые должны были произвести операцию изменения. Вторая создавалась хаотическим неформальным поведением, спонтанными и непроизвольными реакциями людей и группировок, желающих справиться с непредвиденными обстоятельствами и непонятными решениями. Координирование этих плоскостей было непростой задачей, в особенности, трудно было найти общий язык.

В первой из плоскостей шли споры о том, каким образом должно наступить изменение хозяйственного строя), в том числе, изменение прав собственности, принципов распределения прибыли. Пакет реформ, утвержденный министром финансов Лешком Бельцеровичем (31 декабря 1989 г.), создавал лишь рамки

⁶⁰ Ost D. Kłeska «Solidarności». Gniew i polityka w postkomunistycznej Europie. Warszawa, 2007; Dunn E. Prywatyzując Polskę. O bo-bofrutach, wielkim biznesie i restrukturyzacji pracy. Warszawa, 2008.

⁶¹ Mach B.W. Transformacja ustrojowa a mentalne dziedzictwo socjalizmu. Warszawa, 1998.

⁶² Ср.: конструкция, представленная Эдмундом Внук-Липиńским, Системное изменение. Wnuk-Lipiński E. Pierwsza dekada niepodległości. Próba socjologicznej syntezy. Warszawa, 2001.

для макроэкономической деятельности, равно как и до этого закон об экономической деятельности министра промышленности Мечислава Вильчека (23 декабря 1988 г.) открывал перспективы деятельности в микромасштабах. Эти перспективы не пересеклись в одном когерентном плане преобразований. Возможно, это было обстоятельство, способствующее тому, чтобы процесс не превратился исключительно в имитацию, чтобы великая трансформация в конечном счете не оказалась иллюзией.

Следует напомнить, что в начале девяностых годов менталитет поляков, или же, в общем, их опыт, считался фактором, тормозящим перемены. Шли споры о темпах и диапазоне перемен, но не было сомнений относительно их направленности. Бальцеровича называли одновременно и спасителем, и убийцей польской экономики, но не ставили под сомнение введение рынка, денежных отношений и правового урегулирования хозяйственной деятельности. Преобладало убеждение, что перемены столкнутся с сопротивлением, следующим из наследия прежнего строя. Определение *homo sovieticus* получило в то время широкое применение. Старались доказать, что поляки должны, прежде всего, преодолеть привычки, которые они приобрели, выживая в условиях социализма и дефицитной экономики. Но вопреки большинству решающих голосов, успех процесса перемен предопределил не только правильный выбор политики, но и успешное преодоление бремени прошлого. Если Польша из Перехода и Преобразования вышла страной, способной существовать в европейских структурах, это случилось вследствие удачно подобранных правил поведения. А они возникали в многолетней практике людей, которые на разных местах и в разных масштабах совершали выборы, решающие их личные проблемы. В повседневных массовых действиях люди руководствовались не только знаниями и опытом. Их выборы на личностном уровне

означали успех либо поражение, тогда как на коллективном уровне они формировали сценарий поведения. Благодаря ему Польша не стала музеем социализма под открытым небом, но и не укрепила свое периферийное положение. Она открыла себе путь в Центр, поскольку к собственному удивлению поляки смогли поступать как свободные люди. Не все и не всегда. Но в достаточном числе и достаточно часто для того, чтобы вызвать изменение. Ссылаясь на сатирический образ общества как детей, пытающихся собрать из кубиков пазла неадекватную картинку⁶³, можно было бы сказать, что поляки смогли сконфигурировать модель собственного будущего. Но значительно больше им так и не удалось согласовать и, оценивая то, что есть, они высказывают совершенно разные мнения. Если же удалось подогнать образец под собственные нужды, это потому, что поляки обратились к глубоким слоям памяти. Не только к опыту выживания в безнадежных обстоятельствах, но и также к памяти о свободе. Это наследие передавалось через много поколений и не получило полного признания в период после первой из упомянутых ранее катастроф. В воображаемом пространстве это было произведение польской интеллигенции⁶⁴.

Память индивидуумов, ресурс, который передавался из уст в уста в семейной традиции, получил ключевое значение не только в области того, как справиться с «переходом и преобразованием». Ключом к обсуждаемому здесь процессу оказывается способность выработать различные, отличные друг от друга, иногда противоречивые идеи, направленные на то, чтобы «кубики сложились в картинку». Не был принят, в сущности, ни один из предложенных проектов модернизации (ни одна из картинок) и не была одобрена идея

⁶³ Песня Войтеха Млынарского *Pucel* появилась в 1977 году.

⁶⁴ Я подробно описываю это в: Kieniewicz J. Wyraz na ustach zapomniany. Polskich inteligentów zmagania z polskością. Warszawa, 2012.

отбросить весь опыт (кубики). Анализ очередных фаз «Перехода и Преобразования» указывает, что то, как будут проведены изменения, определял сохранившийся в памяти поляков ресурс опыта. Я не имею в виду лишь набор моделей поведения, усвоенных в индивидуальном порядке национальных мифов или же хотя бы вынесенных из дома и школы сведений о ближайшем и отдаленном будущем. Те и иные элементы можно соединить в коллективной памяти, ведь они, в конце концов, представляют собой индивидуальное переживание опыта сообщества. Я имею в виду, прежде всего, те образцы поведения, которые люди поместили бы в ресурс, называемый способом справиться с реальностью. Или же практикой выживания. Вопреки видимости, это умение, несмотря на свою повсеместную распространенность, остается индивидуальным. Это был не только различного рода камуфляж и способы разрешения повседневных жизненных проблем. Этот индивидуальный опыт был связан с весьма специфичной практикой удаления из сознания всего того, что ассоциировалось с ответственностью за существование и функционирование коммунистической системы. Для описания этой повсеместной практики я ввел категорию Ситуации⁶⁵. Убежденность в существовании некоей внешней по отношению к нам причины принятия подчиненности и безволия было основой любого рода деятельности поляков. Это можно обнаружить, обратившись к распространенным убеждениям, начиная от «*czy się stoi czy się leży dwa tysiące się należy*»⁶⁶ или «*cicho, cicho, nie podskakuj, siedź na dupie i potakuj*»⁶⁷ до способности «знать и понимать» в унисон с властью. Подобного рода практика уходит корнями глубоко в прошлое, т.е. во времена сталинского террора и фи-

⁶⁵ Kieniewicz J. Sytuacja. Przypadek szczególny czy kategoria historyczna? // Arcana. 2000/2. № 80. S. 62–72.

⁶⁶ Хотя работай, хоть сиди, а деньжата получи.

⁶⁷ Ты нам тут не возникай, сиди на месте и кивай.

зической ликвидации «врагов народа». Но она также имеет связь с приспособленческой практикой, выработанной во времена немецкой оккупации. Все это считалось тяжким грузом, препятствием на пути внедрения модернизационных реформ, равно как, впрочем, еще более глубокие пласты памяти, связанные с опытом крепостных крестьян. Но, как мне кажется, дело обстояло несколько иначе.

В процессах, именуемых здесь «Новой Транспормацией», не столь важными оказались элементы интеллигентского этоса или же то, что относилось к ресурсу чувства собственного достоинства. Эти элементы имели существенное значение в заключительной фазе коммунизма, при формировании Солидарности и элементов подпольных гражданских структур. В последующих фазах Перелома/Катастрофы, к которым относился отказ от состояния зависимости и подчиненности тотальным формулам, росло значение отпечатавшихся в памяти способов выживания в неблагоприятных обстоятельствах. Этот опыт, который сохранился в памяти, обычно не слишком красивый и приятный, стал основой формирования самостоятельных адаптационных решений. Это отчетливо проявилось в разладе между убеждениями в правильном поведении и наблюдениями за успехом в практике выживания.

Ведь в памяти остались не только подлая практика поработанных умов. Память сохранила также различные виды обоснований и оправданий, обращенных к известным, хотя и не практикуемым образцам. Некоторые из них имеют давнюю историю, являясь остатками республиканских практик польской шляхты. Не обязательно сознательных. Если «Переход и Преобразование» в Польше оказывается сегодня (спустя 25 лет) успехом, это в значительной мере потому, что внедряемая в реформах модернизация подвергалась неустанной корректировке со стороны анархических свойств польского стихийного элемента.

Альберт Явловский

НЕВИННЫЕ ЖЕРТВЫ ИЛИ ДЕМИУРГИ
ЦИВИЛИЗАЦИИ? ИЗБРАННЫЕ ОБРАЗЫ СИБИРИ
В ПОЛЬСКИХ ДИСКУРСАХ ИДЕНТИЧНОСТИ
XIX И XX ВВ.

В географическом отношении Сибирь весьма далека от Польши. Поэтому у некоторых может вызвать удивление, почему именно это пространство на протяжении многих поколений неизменно притягивает внимание поляков. Вызывает интерес исследователей, поэтов, писателей, публицистов или обычных туристов. Несомненно, так происходит потому, что, несмотря на отдаленность в пространстве, Сибирь является близкой, потому что она неотъемлемо связана с польской национальной идентичностью. В данном контексте идея Сибири близка не только полякам. Это одно из центральных измерений их коллективной идентичности. Можно сказать, что в этом смысле Сибирь не отделяют от Польши тысячи километров, она не расположена далеко, на другом континенте, а находится в самих поляках. Она является их частью, так как является частью человека его чувство принадлежности, которое выражается в общих мифах, образах и символах.

Сибирь является одним из важнейших польских национальных мифов. В воображении она часто была чужим и опасным пространством, но в то же самое

время – своим до такой степени, что поляки часто узурпировали себе символическое право не только наделять ее смыслами или интерпретациями, во многих существенных польских дискурсах идентичности Сибирь является плодом трудов поляка-демиурга, ее создателя и основателя. И именно об этом мне хотелось бы написать пару слов. Сразу отмечу, что это не будет касаться реальной Сибири и не будет описанием того, чем является Сибирь в сознании польского общества в начале XXI века. Я, напротив, хотел бы показать мифологизированный образ Сибири, который был одним из элементов, формирующих современные дискурсы польской национальной идентичности. Посему это будет взгляд на Сибирь как на одну из существенных иллюзий, формирующих дискурсы польской национальной идеи.

Сибирь становится существенным элементом польского нарратива идентичности уже в первых десятилетиях XIX века. Понятное дело, польское присутствие в данной части мира началось значительно раньше, но в XIX веке Сибирь проникает в сознание поляков, превращаясь в идеологизированный образ. Это весьма точно подметил Эдвард Касперский, который писал, что Сибирь «становится в XIX веке чувствительным местом в национальном сознании, фигурой польской судьбы, символом героических порывов в борьбе за независимость и понесенных в них поражений, знаком репрессий и мученичества»¹.

Что необычайно важно, такой образ Сибири возникает параллельно с национальной идентичностью, влиятельными идеологами которой становятся в первой половине XIX века представители польского романтического течения. Именно творчество романтиков

¹ Kasperski E. Wokół Syberii Norwida. Dwa modele etyki, historiozofii i patriotyzmu // Kresy, Syberia, literatura. Doświadczenia dialogu i uniwersalizmu. Warszawa, 1995. S. 153.

породило множество парадигм польскости. Не последнюю роль во всем этом играет тот факт, что большинство важнейших творцов польского романтизма было родом из Польского Королевства, которое находилось под властью Москвы. Для таких поэтов, как Адам Мицкевич, Юлиуш Словацкий, Игнаций Красинский, Циприан Камиль Норвид, К. Балинский и прочих существенной точкой отсчета становится фигура русского царя и ситуация утраты независимости. Многие из них по причине участия в борьбе с самодержавьем были вынуждены покинуть родину, что только усугубило их антироссийские настроения. Несмотря на то, что они писали о Польше, России, причинах утраты независимости, способах ее вернуть, исторической роли Польши, интерпретации ее истории совершенно в разном ключе, зачастую полемизируя друг с другом, тогдашний польско-российский антагонизм стал повествовательной осью множества их важнейших произведений, а посредством этого – основой формирования польской идентичности. Совершенно очевидно, что образ Сибири в этой схеме был невероятно существенным элементом.

В истории польской литературы и историкофилософии мифологизацией Сибири одним из первых занялся Адам Мицкевич. Его видение Сибири было значительно шире географического названия. Мицкевич описывал Сибирь, среди прочего, как синоним неустанной угрозы, нависшей над польским народом. В контексте этого Касперский писал: «Дискурсы поданных, как впрочем, и самой власти, представляли Сибирь как метонимию наказания. К ее существенным элементам относилось вынужденное исключение из знакомого и семейного пространства и размещение в отдаленном пространстве, чуждом и враждебном во всех возможных отношениях. Ее идентификация – установление ее свойств, нахождение себя в ней и по отношению к ней – представляли одну из проблем,

будоражающих дискурсы эпохи»². Чуть дальше Касперский приводит лаконичное определение Сибири, представленное Адамом Мицкевичем, который описал ее как «политический ад», отводя ей такую же роль, какую в средневековой поэзии играл ад, описанный Данте. Однако Касперский обращает внимание на две главные неточности данного сравнения. Дантовский ад был местом отбывания заслуженного и вечного наказания. В первом случае Мицкевич противоречит сам себе, поскольку наказание, которое отбывали поляки в Сибири, было, по его мнению, незаслуженным, хотя и имело глубокий мистический смысл. Во втором случае ссылка в Сибирь не носила «вечного», окончательного характера. «Этому противоречили царские амнистии, помилования или же побегі ссыльных. Однако отрыв ссылки от свойственной эпохе правовой и пенитенциарной системы способствовал превращению ее в мифический символ, упрощенный и самобытный, со своим эмоциями. Сравнение Сибири с адом – перемещение в литературный и религиозный контекст – сделало эту мифологизацию слишком очевидной»³. В религиозно-мистическом дискурсе Мицкевича царь, высылающий невинных поляков в Сибирь, исполнял роль библейского Ирода, предающего смерти невинных еврейских младенцев.

Несколько иначе отношения поляков с царизмом и Россией рассматривал другой выдающийся представитель романтизма – Циприан Камиль Норвид. Он выразил свое отношение к Сибири в стихотворении *Syberie*. В нем он делает попытку полемической переоценки Сибири как центрального пункта польского национального сознания, главного символа польской мартирологии. В соответствии с распространенным стереотипом он воспринимал Сибирь, прежде всего,

² Там же. С. 156–157.

³ Там же. С. 157.

как символ репрессий и мученичества. Но насколько для Мицкевича Сибирь является пространством, качественно отличающимся от других, которое можно отождествлять с потусторонним миром, иначе говоря, преисподней, но в то же самое время особым, исключительным эсхатологическим пространством, где невинная польская жертва совершает акт искупления мира, настолько для Норвида Сибирь – это обычное пространство. Она, несомненно, имеет свою специфику и колорит, но это не связано с мифическими или сотериологическими особенностями. В этом смысле Сибирь является для Норвида обычным, человеческим местом, а не жертвенным алтарем или демоническим пространством⁴.

Несмотря на все уважение и восхищение жертвенностью и героизмом участников национальных восстаний, Норвид сохранил критичный взгляд на обстоятельства их взрыва и причины ссылки. У него было полемическое отношение, среди прочего, к идее «иродизма», продвигаемой Мицкевичем. Настоящий «иродизм» он усматривал в том, как легкомысленно и непродуманно посылали на безнадежную битву новые поколения поляков. Для него не было никакой ценности в том, что людей отправляли на верную смерть. Конечно, он не мог смириться с зависимостью Польши от Москвы. Он однозначно осуждал жестокую политику царизма в отношении поляков. Однако он считал, что это не должно освобождать поляков от ответственности за собственные ошибки. Норвид также не разделял мнения Мицкевича относительно того, что поляки выполняют какую-то особую миссию не только среди славян, но и всех народов мира. Более того, он считал, что сакрализация мученичества уводит поляков в сторону от обнаружения истинных причин утраты независимости. Норвид достаточно скептически относился к развива-

⁴ Там же. С. 166.

ющемся уже в XIX столетии апофеозу мартирологии. Он считал мученичество, прежде всего, трагическим последствием утраты государственности и борьбы в целях ее восстановления. Но он был далек от метафизических интерпретаций, а особенно, мессианства. Репрессии, которым подверглись польские патриоты, по его мнению, не имели никакого сотериологического измерения. Касперский обращает внимание на весьма критичное отношение Норвида к этой своеобразной религиозной мегаломании: «Лозунг *Польша – Христос народов* в понимании Норвида был кощунством. Он свидетельствовал о том, что поляки ставят себе выше других народов, и давал проявление *доминанционному эгоизму* – несмотря на утрату независимости и цивилизационный застой, в котором пребывало польское общество. Служил подтверждением смешения религиозных и исторических, этических и прагматических категорий. Подтверждал отсутствие чувства реальности, отрыв от нее»⁵.

Понятное дело, свое превосходство показывали, прежде всего, русским – непосредственным виновникам польских несчастий. Это также не слишком нравилось Норvidу. Он был решительным противником переноса неприязни к виновникам репрессий на всех русских без исключения. Особенно критично Норвид относился к своеобразному расизму, который он замечал в позиции некоторых поляков. Расовая неполноценность русских, по их мнению, заключалась в смешивании с монголами. Стоит добавить, что здесь, на самом деле, речь не шла о действительном чувстве расового превосходства над монгольскими народами или вообще азиатами. Это был, скорее, способ символического исключения русских из группы европейских народов.

⁵ Kasperski E. Wokół Syberii Norwida. Dwa modele etyki, historiozofii i patriotyzmu // Kresy, Syberia, literatura. Doświadczenia dialogu i uniwersalizmu / Ed. by E. Czaplewicz, E. Kasperski. Warszawa, 1995. S. 154.

Благодаря этому русский превращался в не-европейца, а значит в Чужого. Этот способ исключения русских и ощущения себя выше их описывает также выдающийся польский литературовед Мария Янион.

Янион выдвигает очень удачный тезис *ориентализации* России и в сознании поляков, объясняя это следующим образом: «В современной Польше *Востоком* стала, прежде всего, Россия. *Ориентализация* (в понимании Э. Саида) России делает акцент на то, что она не относится к Европе (в подобном убеждении пребывали также некоторые русские мыслители – от Петра Чаадаева до Виктора Ерофеева). Польская самоидентификация обычно осуществляется посредством представления России как не вполне достойного, но опасного Другого. Подобное поведение не может вызывать удивления на фоне упорной борьбы с милитаристическим насилием России, а также постоянного сопротивления захватнической политике русификации, опасность которой была еще сильнее ввиду использования родственного славянского языка. Западное цивилизационное превосходство Польши должно было оправдать ненамеренное презрение к чужим *азиатам*» (или русским как не-европейцам – прим. А. Я.)⁶».

Такой образ России получает свое продолжение в XX веке. Мария Янион обращается в данном контексте к труду Евы Погоновской, анализирующей, среди прочего, польскую пропаганду времен польско-большевических войн в 1920 году. Между прочим, она была достаточно эффективной и сыграла необычайно важную мобилизационную роль в сознании возрождающегося польского общества, которое в конечном итоге удалось защитить. Погоновска пишет, что основой тогдашнего пропагандистского образа врага была «главная бинарная оппозиция, проецируемая на весь мир ценностей

⁶ Janion M. Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury. Warszawa, 2007. S. 227.

и ведущая к подразумеваемым дополнениям: Европа – культура, цивилизация, а Россия – отсутствие культуры, антицивилизация, хамство, дикость, разбой»⁷. Здесь следует добавить, что это клише закрепилося после 1945 года, во времена ПНР, которая формально была независимым государством, а фактически находилась в политической и милитаристической зависимости от СССР.

В дискриминирующих русских высказываниях и чувстве превосходства поляков уже в XIX веке Норвид видел, прежде всего, печать неволи. Добавим, что именно это чувство превосходства как реакция на политическое поражение и состояние зависимости, подчиненности Москве является источником комплексов, которые впоследствии проявляются как вышеупомянутое, чуть ли не расовое превосходство над Россией. Норвид, который критически относился к подобной позиции, придерживался мнения, что оно унижает не столько Россию или русских, сколько самих поляков, поскольку является свидетельством их бессилия и безнадёжного положения. С другой стороны, если принять во внимание масштабы жестокости направленных против поляков начинаний, к примеру, Суворова, Апухтина, Муравьева или Паскевича, нам будет легче понять подобного рода реакцию. Эта раздражающая русских и многих поляков ядовитая смесь страха, чувства превосходства и агрессии не появилась из ниоткуда. Источником комплексов является чувство обиды и необходимость нахождения хотя бы символической возможности преодоления унижительного положения, в котором оказались поляки в XIX столетии, а затем в 1945–1989 гг.

Янион, объясняя следы подобного отношения к России, использует понятие *инверсия*, понимаемое ею как «вид доминирования, как минимум интеллектуаль-

⁷ Там же. С. 231.

ного, над Империей. Оно проистекает из чувства морального превосходства над бывшим мучителем»⁸. Подобного рода попытки применения *инверсии* как своеобразной стратегии символической борьбы уходят корнями к первым десятилетиям разделов Польши. Но со временем они пойдут значительно дальше. Станут попыткой внутреннего уничтожения Империи и провозглашения вместо нее собственной, доминирующей и истинной цивилизации. Эта символическая игра с империей получит свое выражение в мифологизированном, фантастическом образе Сибири. Этот образ будет сконструирован с использованием схем колониальных или даже империальных дискурсов.

Прежде чем поближе присмотреться к этому, рассмотрим вкратце, что такое Империя. Алехандро Колас в основательной лекции на эту тему приводит краткую дефиницию, в которой определяет ее как: «Политическое образование, которому удастся совершить экспансию из центра метрополии на иные территории с целью их подчинения»⁹. Территория империи чаще всего открыта, отсутствуют постоянные границы по причине ее экспансивной и экстенсивной характеристики. Расширение влияния Империи приводит к тому, что в ее рамках мы зачастую имеем дело со смешением рас, культур и этносов. В классических империях чаще всего существовала иерархическая организация – в соответствии с этническим и расовым ключом, хотя это не является строгим правилом¹⁰.

Колас анализирует Империю в трех основных измерениях: как пространство, культуру и рынок. Рассмотрим вкратце каждое из них. Империя является пространством, которое может быть открытым или закрытым. В качестве примера эксклюзивной, закрытой

⁸ Там же. С. 231.

⁹ Colas A. Imperium / Przeł. J. Dobrowolski. Warszawa, 2008. S. 30.

¹⁰ Там же. С. 43–44.

и сосредоточенной на внутреннем согласии и порядке империи Колас приводит созревающие китайские империи династии Хан. Но чаще всего границы империй открыты, а их потенциальное разрастание представляется ничем не ограниченным. Инклюзивные империи отличаются упорным расширением своих границ, включением в их пределы все новых территорий и освоением их в рамках империяльного универсума, для них также характерно зачастую идеологическое чувство превосходства центра над периферией. Расширение границ является в то же самое время попыткой культурного поглощения все новых регионов и культур, установления высшей культуры, просвещения местного населения, более или менее категорического навязывания культуры империи, которая чаще всего считается, во-первых, имеющей большую ценность, а во-вторых – универсальной.

Чтобы показать сущность этой идеи империи, Колас обращается к Вергилию, который охарактеризовал Рим словами «*sine fine*» – вечный во времени и неограниченный в пространстве¹¹. Несмотря на то, что границы империи открыты, а ее потенциальный рост, казалось бы, не имеет конца, разделение на освоенный мир и мир, остающийся вне сферы влияния универсальной цивилизации, остается понятным. Пространственное разделение на «свой» мир и «чужой» чаще всего соответствует разделению на цивилизованные и варварские сферы. Естественно, варварство – это неизведанный, низший мир, который необходимо открыть, поглотить и установить там порядок. Превратить варварство в цивилизацию, включая его в разрастающийся универсум

¹¹ Эта идея получила интересное воплощение, например, в гербе СССР, на котором находился серп и молот на фоне контура глобуса и лишенных границ континентов. Коммунизм как универсалистская идея выходит за пределы пространственных ограничений, следовательно. Потенциальное разрастание советского государства не имеет границ.

цивилизации. На широких окраинах империи чаще всего образуются специфические смешанные формы культуры. Варварские области зачастую воспринимаются как опасные, агрессивные и несущие потенциальную дестабилизацию порядка территории. Следовательно, покорение и подчинение варварских областей означает также установление мира. Пока существует варварство, мир не может быть в безопасности. Поэтому многие империи воспринимали себя почти в эсхатологических категориях. В конечном итоге победа империи понималась как окончательное установление мира и порядка¹².

Как уже было сказано, империя при расширении в пространстве старается установить на новых территориях собственную цивилизацию вместе с особым пониманием культуры и коллективной идентичности. Это переносит нас в очередное выделенное Коласом измерением, а именно – империя, понимаемая как культура¹³. Сущность этого измерения Колас описывает, ссылаясь, среди прочего, на Эдварда Саида, который убеждал, что культура представляет собой один из основных инструментов империльной доминации. Поскольку культура имперского центра является лучшей, более ценной и высокоразвитой, окультуривание коренного населения подчиненных территорий является не столько принуждением, сколько благодеянием, которое несет с собой империя. Включение ее в рамки цивилизации завоевателей является одновременно переходом на высший уровень развития. Этому способствует, например, ведение системы образования, сформированной в центре.¹⁴

Конечно же, миссия империи заключается не только в просвещении и образовании населения. Это, скорее,

¹² См.: Colas A. Imperium ... S. 45–92.

¹³ См.: Там же. 146–189.

¹⁴ Там же. С. 153.

инструмент доминирования. За идеологией империи стоят конкретные интересы. Целью расширения ее границ является эксплуатация новых территорий и проживающих там людей. Таким образом, мы подошли к третьему измерению, используемому Коласом для рассмотрения империи, а именно – рынку¹⁵.

Но вернемся к специфике *инверсии* и роли образа Сибири в процессе символической защиты Польши от России. В 1993 была впервые издана книга Антония Кучиньского «Syberia. 400 lat polskiej diaspory. Zesłania, martyrologia i sukces cywilizacyjny Polaków¹⁶», а в 2007 г. книга была переиздана в несколько расширенном составе. Несомненно, это одна из важнейших работ, описывающих историю и культуру поляков и Сибири, изданных после 1989 года. Тема и содержание «Сибири», по-моему, не может рассматриваться в отрыве от контекста, который создавал момент ее первого издания, т.е. не столь отдаленного во времени развала СССР и распада так называемого восточного блока.

Кучиньский во вступлении начинает с цитаты из книги Ксаверия Прушиньского «Noc na Kremlu»¹⁷. Следует

¹⁵ См.: Там же. С. 93–132.

¹⁶ Сибирь. 400-летие польской диаспоры. Ссылки, мартирология и цивилизационный успех поляков.

¹⁷ Ночь в Кремле. Первое издание увидело свет в Лондоне в 1944 году на английском языке. Оригинальное название «Russian Year». В Польше перевод книги вышел только в 1989 году. Ксаверий Прушиньский считается одним из польских предтеч жанра репортажа. Он родился в дворянской семье в Воле Керекишиной на территории современной Украины. Перед Второй мировой войной изучал юриспруденцию в Ягеллонском университете, участвовал в Академическом Кружке по изучению Кресов и консервативной организации «Державная мысль». В 30-е гг. печатался в журнале «Бунт Молодых», а также работал корреспондентом во время гражданской войны в Испании, симпатизируя республиканцам. Во время Второй мировой войны сражался против немцев в сентябрьской кампании, а после поражения эмигрировал, где продолжил борьбу в отрядах польской армии на территории Франции и Норвегии. В 1941–1942 гг. был пресс-атташе посольства

признать, что цитата подобрана весьма удачно, поскольку в значительной мере передает содержание и главную мысль «Сибири»:

«Это наш инженер строил там дороги и прокладывал железнодорожные пути, и залежи руды находил, и землями управлял, и торговые предприятия открывал, и школы возводил. Был всем. Сегодня, на первый взгляд, из всего этого остались лишь истлевшие кресты ссыльных на кладбищах Иркутска, Семипалатинска, Новосибирска. Но кто взглянет глубже, тот скажет, что мало какой народ мира в мало какой далекой стране решился бы на столь огромный цивилизационный труд, как порабощенная Польша в польской Сибири. Не нужно смотреть глубже: в этих странах жива еще память этой польской цивилизации [...] Отдавали себе отчет (поляки – прим. А. Я.) в великой мозаике народов, культур и языков, свойственной данной территории. Внесли вклад в экономическое развитие, в значительной мере участвовали в формировании местной культуры и науки. Исследовали культуры местных народов, создавали музеи, библиотеки, высшие учебные заведения. В определенный период были лучшими учителями, врачами, юристами, земледельцами, садоводами. Шли к этим достижениям нелегким, зачастую даже трагическим путем. Ведь они были ссыльными...»¹⁸.

Проанализируем эту цитату, начиная с того, чем занимаются поляки. Итак, поляки: строят, прокладывают, открывают, управляют, учреждают, вносят, решаются на великий труд (цивилизационный), отдают себе отчет (в существовании мозаики народов,

правительства РП в СССР. После войны вернулся в Польшу. В 1950 году погиб в результате дорожной аварии на территории Федеративной Республики Германии.

¹⁸ Цит. По: Kuczyński A. Syberia. 400 lat polskiej diaspory. Zesłania, martyrologia i sukces cywilizacyjny Polaków. Krzeszowice, 2007. S. 5.

культур, языков), вносят вклад, формируют (культуру и науку), исследуют (культуру), создают (музеи, библиотеки, вузы), являются лучшими, идут сложным путем. Посмотрим теперь, кем являются поляки, каковы их роли. Они являются: инженерами, учителями, врачами, юристами, земледельцами, садоводами, ВСЕМ (подчеркивание мое – А. Я.). И в конце концов увидим, какие существуют ассоциации со словом «поляк». Это: дороги, железнодорожные пути, залежи руды, торговые предприятия, школы, истлевшие кресты, кладбища, далекий край, польская цивилизация, мозаика народов, культуры, языки, территория, экономическое развитие, культура, наука, музеи, библиотеки, местные народности, высшие учебные заведения, нелегкий – трагический путь.

Если взглянуть на действия поляков и исполняемую ими роль, можно заметить, что они, прежде всего, являются теми, кто устанавливает порядок и стоит на его страже. Несут цивилизацию. Просвещают, открывают и эксплуатируют природные богатства. От имперских завоевателей их отличает один существенный аспект. Они не применяют насилие. Все, что они делают, является реализацией идеологического дискурса империи как расширяющегося поля высшей цивилизации. Но они не несут ответственность за насилие и покорение. Так или иначе, но они сами – жертвы. Применение насилия является здесь чертой России. Следовательно, можно сказать, что они становятся кем-то вроде завоевателей с чистыми руками, целью которых является установление культуры. Они не крадут богатства у мира, в котором они оказались, но открывают их во имя общего блага. Между строками можно найти здесь отголоски еще одного клише, сформировавшегося в рамках идеи польского романтизма в период перед разделами Польши – прометеизма.

С поляками связаны, прежде всего, ассоциации с высокой цивилизацией и травмой. Схожее значение

имеет представленное в цитируемом фрагменте книги Прушиньского пространственное соотношение: «порабощенная Польша – непольская Сибирь». Невинная жертва становится невинным завоевателем-демиургом, который создает мир. Сложно справиться с впечатлением, что здесь звучат, прежде всего, два дискурса: невинной жертвы и пионера-завоевателя. Как так происходит, что эти противоречивые дискурсы соединяются и формируют именно этот тип героя? Каким образом он балансирует в пространстве между полюсами жертвы и участника сотворения империи?

Вернемся на мгновение к характеристике империи, представленной Коласом. Империя воспринимает себя как культуру, то, что находится за пределами экспансии. За границами культуры, представленной расширяющимся полем империи, находятся пространства, которые следует установить, вырвать из хаоса природы, создать или же покорить, поскольку они угрожают существованию порядка «истиной культуры». Если коротко, то это поля создания и соперничества. Если смотреть с семиотической точки зрения, полем экспансии является любая некультура, тогда как полем соперничества – антикультура¹⁹.

В понимании Юрия Лотмана и Бориса Успенского культура обладает определенными свойствами, не являясь при этом собранием полностью универсальным, хотя поскольку обладает способностью распространения самой себя, может считать себя универсальной. Однако она никогда не включает всего и создает особое ограниченное пространство. Это пространство создается на фоне некультуры. Оно может расширяться и структурировать некультуру, превращая ее в культуру. Следовательно, на фоне некультуры культура

¹⁹ Понятия «культуры», «не-культуры» и «анти-культуры» я взял из статьи Юрия Лотмана и Бориса Успенского. Łotman J., Uspieński B. O semiotycznym mechanizmie kultury // *Semiotyka kultury* / Ed. by E. Janus, M. R. Mayenowa. Warszawa, 1977. S. 147–170.

выступает в качестве структурированного семиотического порядка. «Культура» находится в оппозиции к «некультуре». «Культурой» является то, что было создано человеком, тогда как «некультурой» все то, что было дано, что осталось в «исходном» состоянии, в состоянии природы. «Культура» – это система, «некультурой» управляет принцип энтропии, «культура» создает «космос», а «некультура» пребывает в хаосе.

Антикультура в свою очередь имеет собственный порядок и структуру, но они противоположны присущим культуре. Антикультура – это культура со знаком минус, – объясняют Лотман и Успенский. Отношению «культура-антикультура» соответствуют, среди прочего, такие оппозиции, как «правда-ложь», «ценности-антиценности» и т.п. Лотман и Успенский обращают также внимание на тот факт, что антикультура часто представляется как дело рук дьявола. Дьявол в таких описаниях является существом расчетливым и действующим во вред человеку. Так происходит особенно в манихейских представлениях дьявола. Что интересно, конфликты манихейского характера начинаются обычно с вреда, которое персонифицированное «зло» причиняет героям, воплощающим «добро».

Рассмотрим более подробно отношение Польша–Сибирь–Россия (Москва/царизм) как отношение «культура–некультура–антикультура». Сибирь становится полем, на котором Польша может доказать свое моральное превосходство над «антикультурой» Москвы. Это именно Польша устанавливает там настоящую цивилизацию. Москва не может этого сделать, поскольку, в сущности, является лже-культурой, опирающейся на насилие и деспотизм. Она является разрушительной силой в отличие от Польши, которая обладает силой творения. Однако в этой схеме есть что-то опасно гностическое. Без вмешательства «злого творца» не мог бы действовать «добрый творец». Сначала царь должен столкнуть поляка в пропасть, чтобы тот мог создать

мир. Следовательно, он возникает, в сущности, благодаря взаимодействию добра и зла – так, как в классических гностических мифах о сотворении мира. Но вернемся к самой сущности вышеупомянутой символической *инверсии*, пока мы полностью не потерялись в мифических следах этого специфического «сибирского гнозиса», который постоянно обнаруживается в польских интерпретациях ссылки.

А следовательно, в чем заключается сущность *инверсии*? Обратимся еще раз к Эдварду Касперскому: «Сибирь была пунктом пересечения многих дискурсов XIX века и знаком по природе своей полисемическим, определяемым всеми этими дискурсами, а также устанавливающимися в них и между ними диалогическими отношениями, зачастую, впрочем, полемическими. Важнейшим представляется тот факт, что она являлась элементом дискурса власти, а также дискурса подданных этой власти, которую символизировал и осуществлял царь и которая определяла административные, правовые и политические отношения на польских землях, которые в то время были аннексированы Россией»²⁰.

Следовательно, *инверсия*, прежде всего, является переконструированием Сибири как дискурса власти царя и перемоделированием ее как дискурса польской победы и доминирования, превращением ее в специфический польский колониальный или даже империальный дискурс. У царя отняли власть посредством выявления собственного морального преимущества, представляющегося реальной победой. Одной только жертвы не достаточно. Следовательно, мартирология становится цивилизационным достижением. Доминированный и покоренный становится доминирующим победителем, поскольку это именно он устанавливает цивилизацию так, где е якобы прежде не было – в Сибири.

²⁰ Там же. С. 156.

Сибирь больше не является, как это виделось Мицкевичу, полем спасения, на котором поляк приносит себя в жертву в искупление мира. Сибирь становится полем реальной победы над Москвой. Страдающий Христос превращается в энергичного, сильного завоевателя и демиурга, героического пионера, колонизатора. Более того, тот факт, что поляк оказался в Сибири не по своей воле, дает ему моральное преимущество над другими колонизаторами. Его действия – это не жестокое завоевание или навязывание культуры. Это освоение земли и просвещение проживающих там народов.

Отправляющиеся в Сибирь «вслед за Баторием», „братья Жолкевского” ссыльные» из стихотворения Кароля Балиньского уже не ограничиваются воспоминаниями о прежней славе и орошением «проклятой земли» слезами и кровью. Благодаря дискурсивной *инверсии* они становятся героями, равными королю Стефану Баторию и гетману Станиславу Жолкевскому. Так как бывшие вожди Речи Посполитой громили московские войска на поле битвы, так и они побеждают, устанавливая «польскую цивилизацию» в далекой Сибири. Утрата независимости и репрессии становятся очередной победой. Таким образом в национальной мифологии появляется на удивление мегаломанский мотив – более чем столетняя неволя становится очередной победой. Или же это своеобразная процедура коллективной терапии, направленной на облегчение травмы в результате разделов в военных катастроф XX века? Или же именно в этом проявляется постколониальное состояние польского сознания?

Как я уже отметил в начале, здесь шла речь не о реальной Сибири, а об ее образе, иллюзии, существующей в рамках идентичности. Этот образ Сибири является нарративным следствием защиты польской идентичности в ситуации зависимости от России, зачастую болезненной и угрожающей физическому существованию поляков. Вышеупомянутая мегаломания

поляков является, следовательно, защитной реакцией в связи с реальной угрозой, которую создавала российская административная, полицейская милитаристическая махина.

В заключение я хотел бы еще раз обратиться к выводам Марии Янион относительно той функции, какую выполняет ориентализация России в польских дискурсах идентичности. Саид считает, что Восток нужен Западу, чтобы тот мог самоопределиться и найти дефиницию для самого себя. Янион предполагает, что по тем же причинам Польше нужна Россия. Двигаясь по этому пути, можно констатировать, что Россия нужна Польше, чтобы та могла самоопределиться как часть Запада.

Здесь мы затрагиваем весьма чувствительную точку в польско-российских отношениях, но прежде всего, сложный и неоднозначный аспект самооценки поляков, на которую, несомненно, огромное влияние оказывает пережитая несколько раз за последние столетия утрата независимости. Несомненно, было бы преувеличением утверждать, что Польше свойственен некоторый страх в отношении собственной цивилизационной позиции. Но, несомненно, можно заметить некоторую связанную с этим неуверенность. Это касается, как я полагаю, как ксенофобии, необоснованного чувства превосходства над так называемым Востоком, равно как попыток любой ценой уподобиться государствам, расположенным на запад от Одры. Достаточно часто польская цивилизационная идентичность не вытекает из трезвой оценки фактов, а из сравнений, которые мы примеряем в отношении нашего состояния и культурной принадлежности.

Глядя в зеркало государств так называемой старой Европы, мы часто воспринимаем себя как несформированный Запад, более бедный и молодой. Польша – это «Запад, но больше на Восток». До настоящего Запада нам еще нужно дорасти, созреть, тяжким трудом за-

работать право именоваться им. Более того, геополитическая номенклатура утверждает в этом не только Польшу, но и, как я полагаю, другие страны бывшего «восточного блока». Ведь существует же понятие Центрально-Восточной Европы, включающей центрально-европейские государства, некогда являющиеся частью Варшавского Договора, но нет понятия Центрально-Западной Европы. Есть Западная, Центральная, Южная, Восточная Европа ... ну и какая-то странная Центрально-Восточная, та младшая, постколониальная. Польша, несмотря на то, что она расположена в центральной точке Европы, является, однако, Восточной Европой в отношении Центральной Европы – Германии, Австрии и т.п. Но благодаря существованию воображаемого Востока – России – в то же самое время может быть и Центральной.

А значит, могли бы мы быть Западом без России? Несомненно, да. Но неизвестно, как бы мы на себя смотрели. В этом отсутствии уверенности относительно цивилизационной принадлежности, разброса идентичности проявляется еще одна специфическая черта нашей польской идентичности. Чувство того, что мы как бы зависли между мирами, нас нет ни там, ни здесь. Мы стареемся чего-то добиться. Двигаемся в каком-то направлении. Существование миража ориентализованной России приводит к тому, что нам проще определить самих себя. Но я опасаясь, что поиск образа Калибана для того, чтобы быть в состоянии удовлетворительным способом идентифицировать самих себя, проявляет именно постколониальные пережитки в польском менталитете.

Татьяна Винарчук

СОВРЕМЕННОЕ УКРАИНСКОЕ ОБЩЕСТВО: ПОГРАНИЧЬЕ КУЛЬТУР, ПОГРАНИЧЬЕ ЭПОХ

В стремлении углубить и расширить знания об исторических процессах и явлениях историки не только вводят в научный оборот разнообразные типы источников, но также разрабатывают и осваивают новые методологические подходы, теоретические концепции научного анализа. В последнее время в украинской историографии наблюдается устойчивый рост интереса к концепции фронтиров или пограничных территорий.

Основоположником этого направления принято считать американского исследователя Фредерика Тернера, который в конце XIX ст. проанализировал процесс колонизации американских территорий европейскими переселенцами. Концепция фронта, сформировавшись в США, прошла этапы развития от изучения продвижения американских поселений на запад до анализа взаимодействия разных культур¹.

Современные парадигмы исследования пограничья значительно отличаются от первичной теории Ф. Тернера. В результате научных исследований, осмысления

¹ Форум «Поверх кордону»: концепція прикордоння як об'єкт дослідження // Україна модерна. Пограниччя. Окраїни. Периферії. Київ, 2011. №18. С. 47–78.

состояния пограничья и происходящих там процессов ученые расширили её и обосновали отход от линейного понимания фронта. Например, практически все участники форума «Над границей»: концепция пограничья как объект исследования» («Поверх кордону»: концепція прикордоння як об'єкт дослідження»), проведенного редакцией украинского научного журнала «Украина современная» («Україна модерна», №18, 2011), указывают на возможное несовпадение пограничья с границами государств, однако соглашаются с правомочностью выделения внутренних фронтиров: религиозных, культурных, национальных, ментальных и других². В рамках данной публикации мы попытаемся рассмотреть внутренние воображаемые пограничья современной Украины, такие как пограничья культур и эпох, обозначить основные тенденции, определить их значение для социума, а также влияние на идентичность граждан Украины.

Присутствие национальных меньшинств в государстве создает явление, именуемое внутренним пограничьем, особенно если анализировать его в контексте встречи разных культур. Польский ученый Я. Кеневич предлагает рассматривать пограничье как воображаемое пространство, в котором происходят важные для всего сообщества процессы, такие как выражение идентичности и осознание характера отношений между другими³.

Абсолютно правомерно возникают вопросы об условиях встречи разных культур на внутренних воображаемых пограничьях, в частности, касательно действующих механизмов защиты интересов национальных сообществ, которые способствуют диалогу и предотвращают появление конфликтов. Исследовательница из Якутии У. Винокурова указывает следующие факторы

² Там же.

³ Кеневич Я. Обстоятельства диалога на Пограничье: некоторые размышления // *Debaty IBI AL. Цивилизационный выбор и пограничье* / Под ред. Я. Кеневича. Т. IV. Warszawa, 2011. С. 93–94.

успешного диалога в условиях пограничья: «Пограничье как территория защиты и интеграции может существовать лишь при условии соответствующей коммуникативной компетенции взаимодействующих субъектов. Это владение языками соседей, приверженность ценностям солидарности, культуре мира, доверия, ориентация на добрососедское будущее»⁴.

В многонациональных странах, к которым относится Украина, одной из наиболее сложных и деликатных проблем является сфера межнациональной коммуникации, а именно сосуществования языков. Опыт других государств обнаруживает устойчивую традицию закрепления статуса государственного языка за языком национального большинства. Абсолютно естественно, что в Украине после провозглашения независимости в 1991 г. статус государственного получил украинский язык как язык титульной нации, так как согласно результатам переписи населения 2001 г. в Украине украинцы составляли 77,8%, а наибольшее национальное сообщество представлено русскими, число которых составляет 17,3%⁵.

Принятая Советом Европы в 1992 г. «Европейская хартия региональных языков или языков меньшинств»⁶ (далее «Хартия») направлена на урегулирование сложных вопросов в языковой политике многонациональных государств. В центре внимания этого документа находится механизм межнациональной коммуникации, а именно вопрос гармоничного развития языков национальных меньшинств. Государства, которые ра-

⁴ Винокурова У. Пограничье как пространство интеграции и защиты этнических идентичностей // *Debaty IBI AL. Цивилизационный выбор и пограничье* / Под ред. Я. Кеневича. Т. IV. Warszawa, 2011. С. 68.

⁵ Про кількість та склад населення України за підсумками Всеукраїнського перепису населення 2001 року [Електронний ресурс]. URL: <http://2001.ukrcensus.gov.ua/results/general/nationality/>.

⁶ Європейська хартія регіональних мов або мов меншин [Електронний ресурс]. URL: http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=994_014.

тифицировали «Хартию», берут на себя обязательства создать условия для сохранения и развития языков национальных сообществ, что, безусловно, является определяющим фактором формирования благоприятного пространства для взаимодействия разных культур, предотвращение конфликтных ситуаций. Когда сфера действия официального языка и языков национальных меньшинств, обязательства и права в межнациональных отношениях четко определены, гораздо больше шансов достигнуть взаимодействия на пограничье культур, объединить усилия всех национальных сообществ для достижения общих целей, что в конечном результате выгодно для всех.

К сожалению, в Украине ратификация «Хартии» и последовавшие за ней изменения в законодательстве привели к противоположному результату – спровоцировали острые дискуссии, обострили конфликты в сфере межнационального общения. С одной стороны, русское этнокультурное сообщество Украины и некоторые политические партии в стремлении возродить украинский язык и культуру после длительного периода притеснений видят угрозу для русского языка, с другой стороны, украинское сообщество воспринимает их позицию как продолжение процесса вытеснения украинского языка и русификации, в чем усматривают угрозу для суверенитета Украины.

Таким образом, документ, направленный на гармонизацию межнациональных отношений, в украинских реалиях создал условия, в которых Иные становятся Чужими, интересы Своих и Чужих отдаляются, не совпадают положительные оценки в ожиданиях от Иного. В подобном случае, по определению А. Аппадурая, Иной-Чужой воспринимается как небезопасный, и создается конфликтная ситуация⁷.

⁷ Морохоева З. Пограничье в перспективе Евро-Азии // *Debaty IBI AL. Цивилизационный выбор и пограничье* / Под ред. Я. Кеневича. Т. IV. Warszawa, 2011. С. 53–69.

Для определения причин такого «украинского эффекта» «Хартии» необходимо обратиться, прежде всего, к политической сфере, потому как совершенно очевидно совпадение динамики обострения языковой проблемы с очередными выборами или депутатов в Верховную Раду (парламент Украины), или Президента, что давно уже отметили как политологи, так и рядовые граждане Украины.

Основные положения «Хартии» стали аргументом для обоснования предвыборных программ некоторых политических партий. Провозглашая основной задачей защиту прав граждан Украины в сфере национальных языков, политические силы вели борьбу за голоса избирателей, но попытки практической реализации предвыборных обещаний уже в 2006–2007 гг. продемонстрировали обществу избирательное понимание прав национальных сообществ. Дело в том, что в защите национальных прав политики ограничивались русскоязычным населением, забывая, что в Украине проживают представители более 100 национальностей.

Например, в 2006 г. органы местного самоуправления города Севастополя, Луганской, Харьковской, Донецкой областей, а в 2007 г. также Запорожской области присвоили русскому языку статус регионального. Несмотря на то, что эти решения были обжалованы органами прокуратуры, в 2010 г. наблюдалась очередная демонстрация активной дельности органов местного самоуправления в сфере языковой политики. Например, Запорожский областной совет в сентябре 2010 г. принял постановление «О реализации конституционных гарантий на свободное использование русского языка в Запорожской области и содействии выполнению обязательств Украины в реализации норм Европейской хартии региональных языков или языков меньшинств»⁸,

⁸ Рішення Запорізької облради № 47 від 08.09.2010 «Про реалізацію конституційних гарантій на вільне використання російської

в котором предусмотрено внедрение русского языка в делопроизводство областного совета. Обратим внимание, что речь шла именно о русском языке.

Опираясь на действующее в тот период законодательство Украины, органы прокуратуры опротестовали принятые областными советами положениями о придании русскому языку статуса регионального, но на страницах периодических изданий разгорелась острая дискуссия, причем участники в аргументации своих взглядов опирались на действующее законодательство Украины.

Аргументируя необходимость закрепления за русским языком статуса регионального, политики ссылались на ст. 10 Конституции Украины, в которой гарантируется свободное развитие, использование и защита языков национальных меньшинств. В соответствии с положением ч. 3 ст. 10 Конституции, русскому языку в Украине присвоен статус языка национального меньшинства⁹.

Порядок применения языков национальных меньшинств определяет Закон Украины «О национальных меньшинствах в Украине»¹⁰. Статьи этого закона определяют, что к национальным меньшинствам принадлежат группы граждан Украины, которые не являются украинцами по национальности, проявляют чувство национального самосознания и общности между собой. В тех регионах, где национальное меньшинство преобладает в удельном весе населения, в работе го-

мови в Запорізькій області та сприяння виконанню зобов'язань України щодо реалізації норм Європейської хартії регіональних мов або мов меншин» [Електронний ресурс]. URL: http://rada.zp.ua/session_out.php?141.

⁹ Конституція України [Електронний ресурс]. URL: http://rada.zp.ua/session_out.php?141 <http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=254%EA%2F96-%E2%F0>.

¹⁰ Закон України «Про національні меншини в Україні» [Електронний ресурс]. URL: <http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=2494-12>.

сударственных органов может использоваться язык национального меньшинства.

Здесь важно отметить то, что не родной язык, а именно национальная принадлежность и национальное самосознание является основным критерием определения принадлежности к национальному меньшинству. Но политики часто почему-то забывают об этом пункте Закона Украины «О национальных меньшинствах в Украине» и настойчиво выдают желаемое за действительное. Например, в соответствующих решениях Запорожского областного совета в качестве аргумента приводятся данные переписи населения 2001 г., в соответствии с которой 48,2% населения области назвало родным языком русский, хотя та же самая перепись показала, что в Запорожской области в 2001 г. украинцы составляли большинство, а именно – 70,8%, а россияне – меньшинство (24,7%)¹¹.

Кроме того, также стоит задать вопрос о причинах утраты родного языка довольно значительной частью украинцев в запорожском регионе. В поисках причин этой диспропорции невозможно не вспомнить о национальной политике СССР, в результате которой сфера применения украинского языка значительно сузилась, что обусловило быстрые темпы русификации украинцев. В отличие от Российской империи, в которой на уровне законодательства запрещалось использование украинского языка и не признавался факт существования украинской нации, в СССР прямых запретов на национальные языки не было, более того равноправие всех языков и культур провозглашалось основой государственной национальной политики. Но языком

¹¹ Рішення Запорізької облради № 47 від 08.09.2010 «Про реалізацію конституційних гарантій на вільне використання російської мови в Запорізькій області та сприяння виконанню зобов'язань України щодо реалізації норм Європейської хартії регіональних мов або мов меншин» [Електронний ресурс]. URL: http://rada.zp.ua/session_out.php?141.

делопроизводства, законодательства, высшего образования и науки являлся русский язык, что ставило в неравные условия другие национальные языки. Таким образом русский язык в советском государстве получил большую цивилизационную привлекательность, что в сочетании с политическими рычагами давления на общественное сознание привело к утрате частью украинцев национального языка и культуры.

Но депутаты не приняли во внимание исторические факты и в собственных эгоистических политических интересах продолжают манипулировать статистикой. Даже верховный комиссар ОБСЕ по делам национальных меньшинств Кнут Воллебек в декабре 2010 г. попытался объяснить украинским политикам, почему часть этнических украинцев родным языком называет русский язык: «Потеря исторического родного языка и языковая русификация многих нероссиян, в частности младшего поколения, является частью сложной этнолингвистической ситуации в Украине, унаследованной от СССР. Притеснение нерусских языков органами советской власти или их неспособность защищать и развивать эти языки обусловили доминирование русского языка в ряде сфер и регионов, в общественной и частной жизни»¹².

С целью обеспечения интеграции национальных меньшинств в гражданское сообщество Украины государство провозгласило, с одной стороны, обязанность владения украинским языком всеми гражданами Украины, с другой – взяло на себя обязательство предоставления возможностей для формирования коммуникативных компетенций, то есть овладения украинским языком, прежде всего, через систему образования.

¹² Оцінка та рекомендації Верховного комісара ОБСЕ у справах національних меншин стосовно проекту Закону «Про мови в Україні» (№ 1015–3) [Электронный ресурс]. URL: http://portal.rada.gov.ua/rada/control/uk/publish/article/news_left?art_id=235755&cat_id=37486.

Поскольку вокруг положений «Хартии» в украинском обществе развернулись острые дискуссии, считаем необходимым уделить внимание содержанию и сущности этого резонансного документа.

В п. 2 ст. 7 «Хартии»¹³, которая определяет цели и принципы политики и законодательства относительно региональных языков или языков меньшинств, отмечено, что стороны берут обязательство, прежде всего, в отношении языков, находящихся под угрозой исчезновения. Что касается русского языка в Украине, для него такой угрозы нет, русский язык как язык межнационального общения используется во всех областях общественной жизни.

К сожалению, «Хартия» стала предметом политических спекуляций и средством манипуляции общественным сознанием украинских граждан. Вместе с тем «Хартия» не ставит под сомнение статус государственного языка, а наоборот определяет интересы его развития в качестве ведущего и бесспорного критерия выбора мероприятий для поддержки национальных языков. Обязанность знания официального языка не ставится под сомнение¹⁴.

Русский язык не подпадает под категорию языка, которому угрожает вымирание, ни в масштабе Запорожской области, ни в масштабе Украины или европейского пространства.

Более того, украинские ученые и общественные организации указывают на дальнейшее сужение сферы употребления государственного языка. В частности, русский язык доминирует в книгопечатании и периодических изданиях. На украиноязычные газеты приходится только 31% разового тиража, тогда как на русскоязычные – 64%. В 2003 г. на 100 украинцев приходилось

¹³ Європейська хартія регіональних мов або мов меншин [Електронний ресурс]. URL: http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=994_014.

¹⁴ Там же.

46 экземпляров газет на родном языке, тогда как на 100 россиян, проживающих в Украине, – 386 экземпляров, что в 8,4 раза больше. За этот самый период процент годового тиража украиноязычных журналов сократился с 70% в 1995 г. до 19% в 2005 г.¹⁵

Кроме того, в некоторых областях Украины, например, в Запорожской области, сохраняется тенденция сокращения удельного веса украинцев и лиц других национальностей, которые считают родным языком язык своей национальности (См. табл. 1)¹⁶

Табл. 1.

Национальности	Считают родным языком (%) (Запорожская обл.)					
	Язык своей национальности		Украинский		Русский	
	1989	2001	1989	2001	1989	2001
Украинцы	77,0	68,8	х	х	23,0	30,9
Русские	98,5	95,3	1,5	4,4	х	х
Болгары	48,0	31,8	2,4	6,0	49,4	61,8
Беларусы	31,1	15,9	6,8	12,5	62,1	70,9

Заслуживает внимания состояние образования. Накануне провозглашения независимости (1991 г.) в городе Запорожье из общего числа школ (101) оставалась только одна с украинским языком обучения. По сравнению с тем периодом удалось добиться значительных успехов: в 2008/2009 учебном году в Запорожской области 68,3% учеников средних учебных заведений получало

¹⁵ Мовний баланс України [Електронний ресурс]. URL: http://uabooks.info/ua/book_market/analytics/?pid=2386.

¹⁶ Турченко Ф. Г. Запоріжжя на шляху до себе... (Минуле і сучасність в документах та свідченнях учасників подій). Запоріжжя, 2009. С. 345.

образование на украинском языке. Вместе с тем в самом областном центре, в городах области соотношение выглядит по-другому. В частности, на 2004/2005 учебный год число детей в Запорожье, обучающихся на украинском языке, составило 43,2%, в Энергодаре — 29,2%, в Бердянске — 33%, в Мелитополе — 44%¹⁷. Как видим, такое соотношение не соответствует национальному составу г. Запорожья. Напомним, на 2001 г. 70,8% населения г. Запорожья составляли украинцы.

Ни один закон Украины не ограничивает право граждан использовать русский язык (равно как и любой другой) в качестве языка межнационального общения. Это право гарантирует также и Конституция Украины.

По нашему мнению, одним из факторов обострения языковой проблемы в нашем государстве является также внешнее влияние. Правительство России обеспокоено тем, что русский язык стремительно теряет свои позиции и распространенность в мире. Так, центр социологических исследований Министерства образования и науки РФ по результатам исследований делает вывод о сокращении вдвое численности школьников в странах Западной Европы, изучающих русский язык по отношению к началу 90-х гг. XX ст.¹⁸

Перспектива сокращения распространенности русского языка побуждает правительство России принимать меры по популяризации русского языка и культуры в других странах, особенно активно — в Украине. Это общепринятая практика европейских стран: в частности, в нашем государстве постоянно происходят дни польской, французской культуры, и наоборот — в европейских странах регулярно проводятся дни украинской культуры. Однако существуют определенные дипломатические, этические, законодательные рамки меропр-

¹⁷ Там же. С. 332.

¹⁸ Все меньше людей в мире говорят на русском языке [Электронный ресурс]. URL: <http://news.rambler.ru/Russia/head/6588609/>.

ятий культурного обмена и взаимодействия, которые отличают их от вмешательства во внутренние дела страны. В частности, российские политические деятели неоднократно позволяли себе давать советы украинскому правительству в сфере языковой и межнациональной политики, которые выходят за рамки популяризации русской культуры и влекут обострение национальных отношений в Украине, усиливают раскол общества.

В последнее время провокационные заявления российских политиков и чиновников раздаются все чаще. Например, 6 июня в 2010 г. в Ялте начался международный фестиваль «Великое русское слово», направленный, по заявлению организаторов, на популяризацию русского языка. Участников фестиваля поздравили первые лица государства: Президент России Д. Медведев, премьер-министр РФ В. Путин, спикер Госдумы Б. Грызлов, председатель Совета Федерации С. Миронов, министр иностранных дел РФ С. Лавров. Высказывание министра образования РФ А. Фурсенко на открытии форума вызывает беспокойность и множество вопросов. Чиновник сначала выразил благодарность всем присутствующим за то, что они в трудные времена сохранили «наш общий язык, не давали на него наступать, поддерживали и развивали»¹⁹. Тут логично возникает вопрос — кто и каким образом наступал на русский язык в Крыму? Дальше А.Фурсенко с уверенностью заявил: «Русский мир будет развиваться, русский мир будет крепнуть, русский мир будет объединять нас всех — тех, кто считает русский язык ведущим языком»²⁰. После подобных призывов вспоминаются русский панславизм XIX ст. и политические технологии большевизма, когда общество убеждали в угрозе, а затем предлагали спасение.

¹⁹ Все меньше людей в мире говорят на русском языке [Электронный ресурс]. URL: <http://news.rambler.ru/Russia/head/6588609/>.

²⁰ Там же.

Еще большую обеспокоенность вызывают размышления специального представителя президента РФ по международному культурному сотрудничеству М. Швыдкого. На заседании международного круглого стола «Украина и Россия: новое взаимодействие», проходившего в рамках фестиваля «Великое русское слово», спецпредставитель президента РФ огласил требование предоставить русскому языку в Украине официальный статус²¹.

После скандального провала в парламенте Украины законопроекта «О языках Украины» в мае 2012 г. резко усилился международный интерес к внутренним проблемам Украины. С новой силой зазвучали обвинения в дискриминации русского языка, например, в заявлении главы Федерального агентства по делам СНГ, соотечественников, проживающих за рубежом, и по международному гуманитарному сотрудничеству (Россотрудничество) Константина Косачева²². При этом, как всегда, не было названо конкретных фактов и примеров дискриминации русского языка в Украине. Зарубежный политик, забывая об особенностях национальной политики и положении украинского языка в СССР, откровенной политике ассимиляции и уничтожения национальных языков в советском государстве, с возмущением заявил, что статус русского языка не соответствует реальности и такая ситуация совершенно нестерпима и неприемлема.

Некоторые депутаты и чиновники России не считают подобные высказывания вмешательством во внутренние дела другой страны. В частности, депутат Госдумы России С. Марков на круглом столе на тему «Украина – Россия: итоги полугодия» отметил:

²¹ Человек Медведева рассказал о «проблеме формирования украинской нации» [Электронный ресурс]. URL: <http://news.liga.net/news/N1016506.html>.

²² В России разрабатывают программу русификации Украины [Электронный ресурс]. URL: <http://kontrakty.ua/article/48148>.

«Вопрос языка — это не вопрос внутренних дел Украины, поскольку за вопросом о правовом статусе русского языка стоит другая проблема — проблема прав человека, равенства гражданских и политических прав двух наибольших сообществ Украины, — русскокультурной и украинокультурной»²³. И снова эксплуатируется знакомый образ — борца за несправедливо обиженных и угнетенных, который Россия примеряла и в XIX веке, и который так любила советская власть.

Почему российская политическая элита не считает это вмешательством во внутренние дела другой страны, нам могут объяснить некоторые заявления. Например, в интервью корреспонденту газеты «Вести в Украине» Чрезвычайный и Полномочный Посол России в Украине М. Зурабов отметил: «Я убежден в том, что мы не просто братские народы, — мы единственный народ. Со своими нюансами, со своими особенностями, но единственный народ»²⁴. Другой депутат Госдумы России, первый заместитель председателя Комитета по делам, СНГ и связей с соотечественниками К. Затулин вообще назвал украинцев россиянами, которые живут с краю России²⁵.

Таким образом, аргументы российской стороны понятны: единый народ, Украина — окраина России, а значит вмешательств во внутренние дела другого государства нет. Подобные подходы не новы и вполне соответствуют имперским традициям валуевщины, большевистского интернационализма, советского мифа о едином советском народе.

²³ Депутат Госдумы считает, что русский язык — не вопрос внутренних дел Украины [Электронный ресурс]. URL: <http://novosti.dn.ua/details/126745/>.

²⁴ Михаил Зурабов: Мы не просто братские народы — мы единый народ [Электронный ресурс]. URL: <http://izvestia.com.ua/?/articles/2010/06/14/163217-19>.

²⁵ РФ ставит под сомнение существование Украины [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rynok.biz/?PublicationId=3433fda0-00b0-42a0-935f-24ae087c002b>.

Российская сторона обвиняет правительство при Президенте Украины В. Ющенко (2005–2010 гг.) в препятствии развитию русского языка, нарушениях прав русскоязычного населения. В среде украинских политиков, которые выступают с законодательными инициативами в сфере языковой политики, также раздаются заявления о насильственной украинизации и нарушении прав русскоязычных граждан Украины. Это серьезные обвинения, поэтому считаем необходимым уделить внимание этой проблеме.

Притеснения русского языка предыдущей властью опровергает уже тот факт, что фестиваль «Великое русское слово» проводится в Крыму с 2007 г. Обычно он открывается 6 июня (день рождения А. Пушкина), проходит в крымских городах и завершается 12 июня (День России)²⁶. День русского языка также отмечается в Донецкой области с 2006 г. В 2010 г. в рамках мероприятий Дня русского языка в Донецке желающие беспрепятственно возложили цветы к памятнику А. Пушкина, лучшие преподаватели русского языка, победители школьных олимпиад по русскому языку и литературе получили отличия и награды²⁷. Подчеркнем, что эти мероприятия были основаны и проводились ежегодно во время президентства В. Ющенко. На фоне подобных фактов обвинения в притеснениях и препятствиях для русского языка выглядят, по меньшей мере, преувеличением и больше похожи на политические интриги.

Группа депутатов Верховного Совета Украины работала законопроект «Об языках в Украине», который был зарегистрирован в сентябре 2010 г. Авторы законопроекта убеждали, что в проекте закона учте-

²⁶ Медведев и Путин приветствуют участников русского фестиваля в Крыму [Электронный ресурс]. URL: <http://podrobnosti.ua/power/2010/06/06/691487.html>.

²⁷ В Донецке прошли торжества ко Дню русского языка в области [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ukrinform.ua/rus/order/?id=924558>.

ны требования Совета Европы в отношении политики в сфере национальных языков, а также обязательства, принятые Украиной в связи с ратификацией «Хартии». Проект имел огромный резонанс в украинском обществе, развернулись острые дискуссии, его обсуждали политики, государственные деятели, ученые, граждане Украины всех национальностей.

Подготовленный проект закона «О языках в Украине» получил негативную оценку Верховного комиссара ОБСЕ по делам национальных меньшинств (январь 2011 г.). Комиссар обратил внимание на то, что в проекте закона предусмотрены недостаточные гарантии для носителей украинского языка, проживающих в регионах, где преобладает язык меньшинств или региональный язык. Кроме того, господин Кнут Воллебек подчеркнул, что в проекте закона среди языков национальных меньшинств русскому языку предоставляются исключительные права, что ставит под угрозу государственный язык. Комиссар выразил опасение, что в такой редакции закон ослабит государственный язык, который является эффективным инструментом обеспечения социального единства²⁸.

Этот же законопроект поставила под сомнение и Венецианская комиссия в марте 2011 г.²⁹ Однако для активного «борца за права человека», депутата Верховного Совета от «Партии регионов» (партия парламентского большинства и Президента Украины В. Януковича) В. Колесниченко выводы этого авторитетного европейского института (официальное название – Европейская

²⁸ Оцінка та рекомендації Верховного комісара ОБСЄ у справах національних меншин стосовно проекту Закону «Про мови в Україні» (№1015-3) [Электронный ресурс]. URL: http://portal.rada.gov.ua/rada/control/uk/publish/article/news_left?art_id=235755&cat_id=37486.

²⁹ Венецианская комиссия не говорит по-русски. Проект закона «О языках в Украине» вызвал у нее сомнения [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravda.com.ua/news/2011/03/28/6060048/>.

комиссия за демократию через право), созданного как консультативный орган по конституционному праву при Совете Европы, не имели значения. Более того, он обвинил эту организацию в двойных стандартах, цинизме и подлости. Еще более «глубокомысленный» и «обоснованный» с юридической точки зрения вывод этого депутата в отношении того, почему Венецианская комиссия приняла такое решение: «Ну, потому, наверное, что мы рылом не вышли»³⁰.

Несмотря на отрицательную оценку законопроекта авторитетными зарубежными демократическими институтами, украинскими учеными, а также массовые гражданские протесты, депутатам Верховной Рады Украины от «Партии регионов» и коммунистам удалось 3 июля 2012 г. «протащить» скандальный закон. Хотя депутаты-оппозиционеры заявили о нарушениях Конституции Украины, процедуры голосования, норм регламента, закон вступил в действие 10 августа 2012 г.³¹

Мы имеем уже первый опыт применения нового Закона Украины об основах языковой политики. Способствовал ли закон установлению эффективной коммуникации между представителями национальных сообществ Украины, построению диалога и консолидации украинского общества на внутреннем пограничье культур?

К сожалению, последующие события подтверждают избирательность понимания прав национальных меньшинств. Так, уже в августе 2012 г. областные советы Луганской, Днепропетровской, Херсонской, Запорожской, Донецкой областей и Севастопольский городской совет присвоили статус регионального русскому языку.

³⁰ Регіонал підозрює, що він «рилом не вийшов» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravda.com.ua/news/2011/04/14/6106199/>.

³¹ Новина дня: закон про мови прийнято – влада перервала опозицію [Электронный ресурс]. URL: http://news.liga.net/ua/news/politics/690489-novina_dnya_zakon_pro_movi_priynyatiy_vlada_peregrala_opozits_yu.htm.

В соответствии с новым законом, статус регионального предусмотрен для языков, если представители данной национальности в регионе составляют не менее 10% жителей. Таким образом, на статус регионального в разных регионах могут претендовать румынский, венгерский, молдавский, крымско-татарский, болгарский и другие языки. Но городской совет Измаила Одесской области, закрепив статус регионального за русским языком, отказался рассматривать инициативу болгарского сообщества о придании такого же статуса болгарскому языку³².

Почему законодательство, регулирующее языковые вопросы, действует только по отношению к русскому языку, объяснил заместитель председателя фракции Партии регионов М. Чечетов: «46 миллионов людей понимают два языка: русский и украинский. Ни болгарский язык, ни венгерский язык, ни румынский, ни еврейский язык, идиш или иврит, я не знаю, как там. Эти языки понимает лишь горстка людей. Мы говорим о двух языках, которые понимает весь народ»³³. О дальнейших планах в сфере национальной политики украинский депутат от Партии регионов С. Кивалов в Москве заявил, что в Украине планируют изменить Конституцию и сделать русский язык вторым государственным³⁴.

В многочисленных исследованиях и статьях политологов, филологов, историков, журналистов в достаточной мере проанализирована ситуация с русским

³² Влада утискає всі регіональні мови, крім російської. Проросійські настрої зменшуються [Электронный ресурс]. URL: http://texty.org.ua/pg/news/movchun/read/38982/Vlada_utyskaje_vsi_regionalni_movy_krim_rosijskoji.

³³ Чечетов: региональным может быть только русский, а не языки «кучки людей» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravda.com.ua/rus/news/2012/08/16/6970928/>.

³⁴ Кивалов пообещал Путину русский государственный в Украине [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravda.com.ua/rus/news/2013/02/22/6984139/>.

языком, его положением и правовым обеспечением в Украине. Выводы подавляющего большинства авторов совпадают в том, что за все годы независимости Украины мероприятия, направленные на поддержку и развитие государственного языка, никоим образом не ограничивали право русскоязычных граждан. Для характеристики этой ситуации украинский журналист И. Лосев употребляет удачный термин — лингвистический компромисс, суть которого, по его мнению, заключается в том, что русскоязычное сообщество Украины признавало государственный статус украинского языка, а украиноязычное не препятствовало свободно-му развитию и функционированию русского языка на всей территории Украины³⁵.

Таким образом, негативные ожидания от законодательной инициативы Партии регионов в сфере языковой политики оправдались. На внутреннем пограничье культур Украины усугубились конфронтация и недоверие в сфере межнациональной коммуникации, что препятствует построению конструктивного диалога. В таких условиях гораздо сложнее консолидировать общество, искать общие ценности и идеалы, формировать украинскую гражданскую идентичность.

Не менее сложной и актуальной для современного украинского общества является задача формирования идентичности. Эта проблема тесно связана с вопросом языкового самоопределения, поскольку большинство исследователей видит в нем гораздо более сложный выбор — цивилизационный, или же — политической ориентации, особенно, если учесть значение языка как ценностно-символического ядра.

В современных гуманитарных науках проблема украинских региональных идентичностей, определяющих

³⁵ Лосев І. Віктор Янукович і крах лінгвістичного компромісу [Електронний ресурс]. URL: <http://www.radiosvoboda.org/content/article/2063126.html>.

их факторов, ценностных ориентаций, возможностей их взаимодействия и антагонизма рассматривается многими зарубежными и украинскими исследователями. Большинство авторов обращают внимание на полярность западно-украинской и восточно-украинской идентичности, что проявляется в политическом и лингвистическом выборе.

Социологические исследования, проведенные в 2007 г. во время реализации второго этапа научного проекта «Украина: образы регионов та межрегиональные отношения», продемонстрировали также большую приверженность в восточно-украинском регионе советскому наследию. Так, в Луганске (Восточная Украина) 20,7% респондентов готовы отказаться от культурного наследия царской России и СССР и в духовном плане развиваться на собственном фундаменте, а 63,1% согласны с тем, что Украина должна сохранять все ценное из наследия царской России и СССР, объединяя его с собственной духовной традицией. Во Львове (Западная Украина) эти показатели составляют соответственно 42,9% и 21%³⁶.

Население разных регионов Украины высказывает противоположные взгляды на исторические события, что приводит к нарастанию противостояния и конфликтности. Например, украинская исследовательница Ю. Зерний приводит результаты социологического исследования Института социальной и политической психологии АПН Украины. Так, в сентябре 2006 г. на вопрос о необходимости признать Голодомор актом геноцида в Западном регионе 77,1% респондентов высказалось «за», 10% «против», в Восточном регионе – соответственно 39,4% и 38,6%³⁷.

³⁶ Львів–Донецьк: соціальні ідентичності в сучасній Україні // Україна модерна. Спеціальний випуск. Ч. 2 (12). Київ– Львів, 2007. С. 15.

³⁷ Зерній Ю. Історична пам'ять як об'єкт державної політики // Стратегічні пріоритети. 2007. № 1 (2). С. 72.

Несмотря на очевидные успехи исторической науки, историческая память в украинском обществе пока еще не смогла стать мощным фактором консолидации. Причин можно назвать много. С одной стороны, это еще раз подтверждает выводы исследователей идентичности о нетождественности исторической науки и исторической памяти общества. Но на наш взгляд, большинство из них обусловлены позицией властных структур, деятельностью некоторых украинских политиков, медленными темпами изменения социокультурной среды.

Процесс формирования национальных «ландшафтов памяти», особенно на юге и востоке Украины, практически стоит на месте. Например, город Запорожье – крупный областной индустриальный центр на юге Украины. Хотя история города тесно связана с героическим прошлым запорожского казачества, а в черте города находится один из главных символов казачества – остров Хортица, современный облик города остается советским. Так, сохранились советские названия трех центральных районов города – Ленинский, Орджоникидзевский, Октябрьский. Практически вдоль всего города проходит проспект Ленина, возле Днепрогэса им. Ленина стоит огромный памятник Ленину, а в другом районе города – памятник Дзержинскому. На этом советском фоне теряется очень скромный мемориал жертвам репрессий и голодомора. Установленные на протяжении двух последних десятилетий памятники и мемориалы уступают советским масштабностью, количеством, популярностью места их расположения.

В многочисленных названиях улиц Запорожья в честь выдающихся деятелей преобладают имена героев большевистской революции, коммунистические и советские деятели, герои Второй мировой войны и всего лишь несколько имен представляют украинскую историю и культуру.

Официальные праздники современной Украины также застряли между эпохой социализма и независи-

мости. С одной стороны, праздничный официальный календарь дополнился датами, связанными со становлением государственности (День Независимости, День Конституции Украины), православными праздниками (Рождество, Пасха, Троица), но, с другой стороны, сохранились советские праздники – 1 мая (День солидарности трудящихся), 8 марта (Международный женский день).

Стоит отметить, что в отличие от советской эпохи, в настоящее время 1 мая практически не слышно официальной пропаганды и основной идеи праздника, власть независимого государства не предложила альтернативного обоснования майских гуляний. Хотя современное молодое поколение украинцев с удовольствием использует эти выходные дни для отдыха, поездок на весеннюю природу, но мало кто из них ответит, почему эти дни являются праздничными. А вот старшее поколение прекрасно помнит советскую официальную идеологию солидарности трудящихся и каждый год государство дает повод для возвращения значительной части граждан Украины к идеологии государства, которого уже нет более 20 лет.

Небрежность власти по отношению к праздникам лишает ее эффективного инструмента общественной интеграции, идентификации путем формирования коллективной культурной памяти, а также одного из механизмов легитимизации политических структур.

В результате создается пограничье двух эпох – независимой Украины и советского государства. Молодые украинцы, которые уже получили образование или еще учатся в школах, где изучается история Украины, выходят из учебного кабинета на проспект Ленина, к памятнику Дзержинского, улицу Чубаря. И наоборот, старшие поколения в этом «ландшафте памяти» так и остались в СРСР. На наш взгляд, «консервация» советской эпохи и верность ей части украинского населения обуславливает их выбор в пользу советского

наследия, русского языка, как ценностно-символического ядра советского общества, замедляет процесс формирования украинской гражданской идентичности. Пограничье эпох разделяет не только поколения, а также регионы Украины.

Пограничье эпох и культур в современной Украине тесно переплетены, взаимосвязаны и взаимообусловлены. Государственная политика в социокультурной сфере создала на этих пограничьях напряженность, затруднения для диалога, ситуацию, когда Иные воспринимаются как Чужие, что порождает противодействие, а значит, в целом ослабляет общество, не позволяет максимально использовать его потенциал для достижения целей, выгодных для всех.

Егор Антонов

ИНКОРПОРАЦИЯ ЯКУТСКОЙ ЭЛИТЫ В ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ ПОГРАНИЧЬЕ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

В историографии коренное население Якутии выступает как пассивный объект воздействия со стороны власти, но такой подход не до конца отражает действительность дореволюционного периода, когда возникла политическая мобилизация элит и масс¹. Для историков республик и регионов России огромное методологическое значение имеют работы Эдварда Саида, Евы Томпсон, Андреаса Каппелера, Яна Кеневича, Рональда Суни, Питера Гетрелла, Айлина Келли² и других, посвященные постколониальному дискурсу и цивилизационному пограничью.

¹ Периферийность «центра» в современных национальных исторических нарративах // *Ab imperio*. 2012. №1. С. 52.

² Tomson E. *Trubadurzy imperium*. Krakow, 1999; Келли А. Размышления о русском молчании: новый взгляд на старую дискуссию // *Ab imperio*. 2000. № 3–4. С. 43–68; Суни Р. Империя как она есть: имперская Россия, «национальное» самосознание и теории империи // *Ab imperio*. 2001. №1. С. 9–72; Ананьич Б., Гетрелл П. Национальные и вненациональные измерения экономического развития России. XIX–XX вв. // *Ab imperio*. 2002. № 4. С. 67–91; Саид Э. *Ориентализм*. Западные концепции Востока. СПб., 2006; Каппелер А. Центр и элита периферий в Габсбургской, Российской и Османской империях // *Ab imperio*. 2007. № 2. С. 17–58; Кеневич Я. Интеллигенция и империя // *Ab imperio*. 2011. №1. С. 131–162.

Вопросы взаимоотношений между центром и регионами изучены недостаточно, а без этого невозможно оценить кадровую политику руководства имперской власти при назначении своих наместников³. На периферии империи культурное пограничье выступает как зона ослабления имперской цивилизации и доминирования многообразия над единством⁴. Особого внимания требуют взаимоотношения между правящими элитами метрополии и периферийными элитами, трансформация национальной интеллигенции, формирование интеллектуального потенциала регионов. Подобного рода разработки, несомненно, актуализируют в обществе проблему утраты частью образованного общества этнической памяти.

Включение Якутии в цивилизационное пространство Русского государства в XVII в. (Российская империя возникла при Петре I в XVIII столетии) предопределило характер будущих трансформаций ее общественного строя⁵. В XVII в. имели место вооруженные столкновения, восстания якутов, причинами которых стали злоупотребления служилых людей и местной воеводской власти, усугубление налогового гнета и разорение улусного населения. В эту сложную и переломную эпоху лидеры якутских улусов в лице князцов выступали в качестве защитников якутского населения от возможных конфликтов с пришельцами. В исторической памяти народа сохранились имена инициаторов мирного сосуществования с властями: родоначальника борогонских якутов Логуя Амыканова, намских – Мымаха, канга-

³ Периферийность «центра» в современных национальных исторических нарративах... С. 67.

⁴ Морохоева З. П. Пограничье в перспективе Евро-Азии // *Debaty IBI AL. Цивилизационный выбор и пограничье* / Под ред. Я. Кеневича. Т. IV. Warszawa, 2011. С. 11.

⁵ *Debaty IBI AL. Цивилизационный выбор и пограничье* / Под ред. Я. Кеневича. Т. IV. Warszawa, 2011. С. 312, 334.

ласских – Еюка. Коммерческой и фискальной целью казаков являлось «оберегание» аборигенов от массового истребления как источника налогов (ясака) – ценной пушнины.

Распространение православной религии было нецелесообразным, поскольку неофиты автоматически становились русскими и освобождались от уплаты ясака. Сохранение внутренней общественной организации коренных народов (родовых общин) объяснялось стремлением империи всячески поддерживать «традиционализацию» якутского общества, подрывая внутренние импульсы к модернизации.

Самоутверждение таких покоренных народов, как якуты, буряты, тунгусы проявилась в том, что национальные элиты боролись за обычное право – важнейший институт самоуправления. Первая официальная делегация якутов в составе Нохто Никина, Мазары Бозекова и Трека Орсюкаева отправилась в Москву для переговоров еще в 1676 г., она встретила с русским царем и добилась положительного решения некоторых вопросов местного самоуправления. В конце XVIII в. Алексей Аржаков в 1789 г. на встрече с Екатериной II просил позаботиться о благоустройстве Якутии, прежде всего, с позиции укрепления самой империи. Как видим, в тот период национальная элита являлась проектом Российской империи. В последующем лидеры якутского народа Нохто Никин, Мазары Бозеков, Софрон Сыранов, Алексей Аржаков, Иван Мигалкин, Е. Н. Николаев, В. В. Никифоров, П. Н. Сокольников, М. А. Афанасьев и многие другие добивались того, чтобы государство при освоении территории Ленского края боролось со злоупотреблениями со стороны местных властей, проявляло интерес к тяжелому положению коренного населения и принимало меры к обустройству его жизни. Цивилизационный диалог между имперской властью и якутской

элитой выявил стремление последней формировать народ⁶.

Становление регионального отряда интеллигенции Якутии осуществлялось со второй половины XIX в. на многонациональной этнической основе при первоначальном преобладании русского чиновничества, духовенства, политических ссыльных с включением в этот процесс якутских князцов и родовых старшин. Местными центрами подготовки этнической интеллигенции выступали образовательные учреждения г. Якутска – Учительская семинария, Реальное училище, Духовная семинария.

В 1897 г. из 30552 проживавших в регионе русских 1130 чел. (3,7%) имели статус дворянства (чиновники, управляющие торгово-промышленных факторий, врачи, преподаватели училищ и школ, офицеры). К духовенству относилось 886 чел. (2,9%), к почетным гражданам (дети личных дворян и церковнослужители) – 305 чел. (1%), к разночинцам (низшие придворные, статские и отставные, воинские служители, выпускники вузов) – 275 чел. (0,9%). Из 221463 якутов (82,1% от общего числа населения) 29 чел. работали в администрации и суде, 16 – состояли священниками, 14 – занимались учебной и воспитательной работой, 13 – врачебной и санитарной деятельностью. Всего на 1897 г. численность лиц, профессионально занятых умственным трудом, достигла тысячи человек.

Численность образованных людей возрастала в связи их востребованностью в социально-культурной сфере и материальном производстве. С 1901 по 1913 г. число врачей в области утроилось (с 7 до 22). Если в 1892–93 гг. в Якутской области насчитывалось 77 учителей церковно-приходских и министерских школ, то в 1917 г.

⁶ Кеневич Я. Обстоятельства диалога на пограничье // *Debaty IBI AL. Цивилизационный выбор и пограничье* / Под ред. Я. Кеневича. Т. IV. Warszawa, 2011. С. 96–97.

группа преподавателей составила 254 чел. Большинство интеллигенции проживало в Якутске и Олекминске, где находился управленческий аппарат золотодобывающих приисков⁷.

Влияние передовых деятелей на социально-экономическое и культурное развитие северных регионов страны было большим, чем их удельный вес в составе населения, а социокультурное и цивилизующее влияние на общество – большим, чем в столицах.

Идея познания России путем изучения «местного края» силами самоорганизующейся научной общечественности снизу была воспринята на местном уровне и даже сформулирована некоторыми столичными научными центрами в качестве программной⁸.

Якутские краеведы члены Якутского отдела ИРГО А. И. Попов, Д. Д. Попов, Н. С. Горохов, Н. Н. Грибановский, В. Н. Васильев, Д. П. Давыдов, В. В. Никифоров и другие быстро включились в систему научной коммуникации и обмена знанием между «центром» и «периферией» науки, они активно стремились к тому, чтобы «экспортировать» свои изыскания в ведущие научные центры, что предполагало соответствие результатов известным научным стандартам и тем проблемам, которые интересовали ученых из Москвы и Санкт-Петербурга. Примечательно, что в процессе обмена научным знанием краеведы быстро перешли от «поставки сырого материала» к «производству готовых изделий» – авторским публикациям⁹.

Создание образов Востока (по Э. Саиду) происходило в Якутии при участии самих аборигенов. Так, в 1907–1918 гг. Э. К. Пекарский опубликовал «Образцы

⁷ Антонов Е. П. Интеллигенция Якутии // Историческая энциклопедия Сибири. Т. 1. Новосибирск, 2010. С. 638.

⁸ Лоскутова М. Уездные ученые: самоорганизация научной общечественности в российской провинции во второй половине XIX – первые десятилетия XX в. // *Ab imperio*. 2009. № 3. С. 150.

⁹ Там же. С. 144.

народной литературы якутов» в трех томах (восьми выпусках). В этом деле ему оказали огромную помощь представители якутской интеллигенции и олонхосуты (народные сказители олонхо): В. Н. Васильев, М. Н. Андросова-Ионова (удостоена малой золотой медали РГО), грамотные певцы-импровизаторы, К. Г. Оросин, И. Н. Оросин, Н. Т. Абрамов, Р. Александров (Тимофеев), Р. К. Большаков, Н. Попов, Л. Г. Тимофеев-Теплоухов, Т. В. Захарова-Чээбия, Ф. Т. Егоров, Н. Прядезников, Е. Д. Николаев-П, А. Петров, учитель В. И. Попов, врач Е. П. Попов, писарь В. В. Шестаков, воспитанник Якутской прогимназии Н. Артемьев. В «Образцах народной литературы якутов» под редакцией Э. Пекарского названо 16 человек, участвовавших в создании серии.

Интеллигенция выступала в качестве модернизационной силы, формирующей новые принципы трансформации зависимого общества. Нельзя отрицать, что именно усилиями интеллигенции сформировались современные нации. Интеллигенция боролась за нацию, национальную идентичность и государственность не меньше, чем за прогресс и модернизацию. Попытки поднять «цивилизационный уровень» нации являлись не менее патриотичными, чем борьба за свободу. Иногда голос интеллигенции заменял школу, печать, общественное мнение. Интеллигенция обращалась к обществу, пытаясь самостоятельно программировать его поведение¹⁰.

Так, в 1906 г. возникла первая политическая организация «Союз якутов» во главе с В. В. Никифоровым, П. А. Афанасьевым, В. Н. Ксенофоновым, И. С. Говоровым, Н. А. Готовцевым, И. Г. Васильевым, П. В. Слепцовым, И. И. Аммосовым, Н. Н. Скрыбыкиным, И. А. Поповым, В. Ф. Артамоновым. Они выдвинули следующие задачи: признать все земли, находящиеся

¹⁰ Кеневич Я. Интеллигенция и империя // *Ab imperio*. 2011. № 1. С. 134, 158.

в пользовании коренных жителей, а также отведенные правительством в пользование казны, монастырей, церквей и ссыльных поселенцев без согласия якутов их собственностью. Выдвигался вопрос об утверждении положения о земском самоуправлении, разработанного якутами. Требовалось предоставление якутскому народу права выдвигать своего депутата в Государственную думу, ликвидация опеки полиции над общественными учреждениями якутов¹¹.

Глубокие социальные конфликты в 1917 г. имели в Якутии не только социальное, но и этническое измерение. После Февральской революции вновь избранные депутаты образовали Всероссийскую законодательную палату, которой принадлежала вся верховная власть. Исполнительные органы власти возглавляли президент и министры, утверждаемые парламентом. Российская республика должна была стать федеративным государством, т.е. областям предоставлялось право самостоятельного устройства и управления во внутренних делах посредством местных законодательных палат. Автономная Сибирь управлялась Сибирской областной думой. В ее ведении находились вопросы распоряжения землями, недрами, водами и лесами; развития промышленности, сельского хозяйства, образования, здравоохранения и т.д.¹²

9–17 октября 1917 г. в Томске состоялся первый Областной сибирский съезд. В нем приняли участие представители «Якутского трудового союза федералистов» Г. В. Ксенофонов, С. А. Новгородов, студент-историк Захар Андреевич Яковлев, представитель Якутской городской думы, студент Иннокентий Александрович Казанцев. В Сибирский областной комитет от Якутии были избраны Роман Иванович Оросин, Кузьма Оси-

¹¹ Степанова С. В. Борьба за самоуправление: «Союз инородцев-якутов». Якутск, 2006. С. 63–64.

¹² Национальный архив Республики Саха (Якутия), НА РС (Я), ф. 1, оп. 1, д. 115, л. 1–2.

пович Гаврилов и И. А. Казанцев. С. А. Новгородова избрали членом Президиума Сибирского областного съезда 9 октября 1917 г. На съезде 11 октября 1917 г. в 17 часов вечера С. А. Новгородов зачитал программу якутских федералистов и высказался за необходимость предоставления Сибири прав на самоуправление, а также местного законодательства отдельным племенам и народностям. Семен Андреевич выступил против мнения депутата Захарова, утверждавшего, что дума не может запретить сельскохозяйственное переселение русских крестьян в сибирские земли. Он считал, что в ходе колонизации необходимо учитывать интересы аборигенов, иначе «будут подавляться интересы коренной Сибири» 12 октября 1917 г. З. А. Яковлев в своем выступлении отметил, что, когда рухнул царизм, все ожидали, что народы бывшей Российской империи расплытся и разъединятся. Но они, получив одинаковые права, с удивительным единодушием объединились. От лица якутского народа он заявил о необходимости образования федеративного государства, учитывающего разнообразие экономических, национальных, этнографических особенностей регионов, и избрания депутата в Учредительное собрание¹³.

Представители якутской интеллигенции открыто заявляли, что: «Спасение своего народа мы видим не в узко-национальном обособлении, а в культурном воссоединении с великим, братским русским народом, увлекающим нас к далеким идеалам человечества»¹⁴. Передовые деятели Якутии выдвигали кандидатуры в Учредительное собрание, невзирая на национальную принадлежность. Так, к примеру, они выставили эсера и федералиста В. С. Панкратова, 13 лет отсидевшего в Шлиссельбургской крепости. Дважды сосланный

¹³ Государственный архив Томской области (ГАТО), ф. р. 552, оп. 1, д. 1, л. 12, 21; д. 2, л. 29, 92; д. 6, л. 78; д. 7, л. 17.

¹⁴ Якутский голос. 1917. № 1. 7 ноября.

в Якутию, он стал одним из организаторов Сельскохозяйственного общества, впервые выдвинувшего вопрос о введении в крае земского самоуправления. Участвовал в геологических экспедициях. В разгар Февральской революции он по телеграфу требовал от якутских соратников: «Организуйте Областную думу!» На предложение баллотироваться в Госдуму от Якутской области В. С. Панкратов ответил, что согласен, если будут выдвинуты два депутата, а если один, то им непременно должен стать представитель якутского народа¹⁵.

21 декабря 1917 г. делегаты I чрезвычайного собрания гласных Якутского уездного земства отправили одному из лидеров областников Г. Н. Потанину телеграмму. В ней говорилось, что съезд «...восторженно встречает Сибирское Учредительное собрание, Сибирскую Думу, славного областника Г. Н. Потанина, надеется, что Сибирская Областная Дума не допустит в Сибири тлетворного влияния и разрушительных действий большевиков, выведет страну на путь правопорядка, приведет к Всероссийскому Учредительному Собранию и устранит продовольственную разруху»¹⁶. Делегаты избрали комиссию в составе В. В. Никифорова, К. О. Гаврилова, А. П. Рязанского, Н. Е. Афанасьева и П. С. Попова для издания сборника земских законов тиражом в 3 тыс. экземпляров. Также была избрана комиссия в составе В. В. Никифорова, Г. В. Ксенофонтова и А. Д. Широких для всестороннего изучения и составления доклада о введении в Якутии закона о поселковом управлении¹⁷.

В 1918 г. Якутская область в Сибирской Областной думе была представлена Г. В. Ксенофонтовым от Национального комитета, М. В. Сабунаевым – от федералистов, И. Н. Эверстовым – от Якутского городского

¹⁵ К выборам в Учредительное собрание // Якутский голос. 1917. № 1. 7 ноября.

¹⁶ Протокол Чрезвычайного Собрания гласных Якутского Уездного Земства 23 декабря 1917 г. // Якутское обозрение. 1918. 17 января.

¹⁷ Там же.

самоуправления, П. А. Куликовским, И. М. Бланковым, М. А. Поповым – от Совета крестьянских и солдатских депутатов¹⁸. Однако законотворческая деятельность демократических сил была прервана, когда власть захватили большевики.

Российская многопартийность не смогла справиться с задачами в сфере регулирования национальных отношений, а именно: выявить господствующие в обществе настроения, осмыслить их характер, содержание, тенденции развития, сформулировать, донести до общества программу мер по оптимальному решению насущных проблем. Октябрьская революция 1917 г. ярко продемонстрировал, что в обществе наблюдалась не консолидация и стремление к консенсусу, а поляризация и нарастание конфронтации. «Средняя линия» здравомыслящих политиков катастрофически теряла своих сторонников¹⁹.

В ментальности якутской элиты наблюдался переход от обычного права к правовому сознанию. Упорное стремление участвовать в деятельности Государственной думы России свидетельствовало о глубоком инкорпорировании якутского общества в правовое пространство Российского государства. Безусловно, на этот процесс оказали также влияние традиции государственности и самоуправления в менталитете якутского народа. Подавляющее большинство национальной интеллигенции стремилась не революционными и насильственными, а парламентскими и мирными методами отстаивать права и интересы якутян в период революционного брожения начала XX столетия. В ходе подготовки выборов в Госдуму передовые и прогрессивные деятели Якутской области никогда не

¹⁸ Сибирская Областная Дума в Якутской области // Голос труда. 1918. 4 января.

¹⁹ Рудь А. С. История национальных политических партий России // Вопросы истории. 1999. №1. С. 175; Герасименко Г. А. Земское самоуправление в России. М., 1990. С. 188.

руководствовались национальным критерием. Важным являлось наличие в Госдуме якутянина любой национальности, знакомого с насущными проблемами жителей края и способного отстаивать их интересы. Они выступали против попыток властей выдвигать в законодательный орган страны исключительно лиц русской национальности. Тем самым якутская интеллигенция продемонстрировала обществу свою политическую мудрость и дальновидность.

У интеллигенции не было средств для модернизации, административных ресурсов, но она считала, что решающее значение имеет духовная сфера (воображаемое пространство). Надо отметить, что значение воображаемого ценностного пространства оценили и колониальные власти. Поэтому любая интеллигенция становилась или теоретически могла стать врагом империи. Вторжение цивилизационного давления в духовную сферу (воображаемое пространство) выражалось в том, что жителям колониальных окраин цивилизационный прогресс обеспечивался путем их вхождения в цивилизационное пространство, вплоть до ассимиляции. Национальные права должны были стать прерогативой цивилизованных народов, а аборигены могли приобщиться к этим правам только став цивилизованными, что в данном конкретном случае означало их ассимиляцию²⁰.

Ответ на данный вызов сформулировал основоположник художественной литературы якутов, просветитель и исследователь А. Е. Кулаковский в «Письме интеллигенции», где выдвигалась концепция культивизации якутского народа. Слепое заимствование чуждой культуры приводило к вытеснению собственной культуры и ассимиляции.

²⁰ Кеневич Я. Интеллигенция и империя // *Ab imperio*. 2011. № 1. С. 138.

Идея культивизации направлялась против ассимиляционного процесса при соприкосновении малочисленного этноса с многочисленным. Понятие «перенятие культуры» означало у Алексея Елисеевича сохранение собственного менталитета народа. Когда исчезало национальное самосознание, то исчезал и народ. У А. Е. Кулаковского речь шла, прежде всего, о восприятии технической культуры, посредством которой можно было защитить свое мировоззрение от ассимилирующего влияния многочисленного народа. Причем термин «ассимиляция», несмотря на свой отрицательный смысл, отражал естественный и объективный процесс. В этом заключался смысл утверждения Алексея Елисеевича о «хороших плодах русско-якутской помеси». Для него как для мыслителя значение имело сохранение менталитета своего народа, а не его физического облика. Можно измениться внешне, «сменить» расу, но при этом сохранить свой менталитет. Естественно, что малочисленный народ стремился к своему численному увеличению, но главным условием являлось сохранение национального менталитета и родного языка. Другого пути выживания якутов А. Е. Кулаковский не видел²¹.

Игнорируется роль имперских столиц как культурных центров (где были журналы, театры, университеты и т.п.), где получали образование выходцы из провинции – производители новых культурных моделей²². Якутская интеллигенция по сравнению с интеллигенцией имперской нации отличалась более щепетильным подходом к своей исторической миссии, как правило, отводя себе руководящую роль и ведущее место в обществе. При этом идеи нациестроительства черпались не только из существующих внутри империи моделей, но и из европейской мысли²³. Первый инженер из яку-

²¹ Кулаковский А. Е. Письмо интеллигенции. Якутск, 1992.

²² Периферийность «центра» в современных национальных исторических нарративах ... С. 92–93.

²³ Кеневич Я. Интеллигенция и империя ... С. 145.

тов – Н. Е. Желобцов окончил Петербургский политехнический институт и как императорский стипендиат учился в Лейпцигском политехническом институте в Германии²⁴. Другой представитель якутского народа В. А. Яковлев учился на подготовительном отделении Сорбонского университета во Франции²⁵.

При выполнении своих задач интеллигенция стремилась склонить родной народ к модернизации, благодаря которой стало бы возможным его преобразование в нацию. Интеллигенция нуждалась в проекте, который можно было переложить на язык народного мышления, и видела его реализацию в образовании. Роль интеллигенции всегда заключалась в передаче идей, и ее сила заключалась в слове. Поэтому цивилизационное давление сказывалось, прежде всего, на системе образования, которое все более переходило на язык господствующего народа²⁶.

Якутский язык был объектом изучения не только со стороны таких видных ученых, как академики Отто Бётлингк и Эдуард Пекарский, но и со стороны местного населения. К примеру, участник Сибиряковской экспедиции, действительный член ИРГО, известный тюрколог, переводчик, фольклорист, этнограф Д. Д. Попов (1827–1896) накопил богатейший материал по якутскому языку и фольклору. Он в течение полувека долгими зимними вечерами в глухом якутском наслеге, в юрте, при тусклом свете сальной свечи с огромным увлечением и непостижимой скрупулезностью перебирал, изучал, обрабатывал, систематизировал свое «богатство», состоящее из тысяч собранных по крупницам слов и словосочетаний, что позволило ему стать крупным специалистом-филологом. Переводы богослужбной

²⁴ Дьяконова Н. Н. Якутская интеллигенция в национальной истории. Новосибирск, 2007. С. 177.

²⁵ Захарова А. А. В надежде найти свет. К истории высшего образования в Якутии // Полярная звезда. 2001. № 6. С. 94.

²⁶ Кеневич Я. Интеллигенция и империя... С. 145.

литературы, сделанные Поповым, публиковались в Москве, Санкт-Петербурге, Казани и Якутске. Его труд послужил основой издания словаря Э. К. Пекарского. Он оборудовал метеорологический пост, вел круглогодичные наблюдения и составлял сводки погоды²⁷.

В имперский период начался процесс ассимиляции и русификации азиатских элит²⁸. Частным случаем этого явления было проникновение в среду интеллигенции идей нигилизма. В Якутии это наблюдается в истории деятельности организации «Истинно русских якутов» во главе с М. С. Шеломовым (1860–1928 гг.), которая ратовала за сохранение монархического режима, организовала антиземское движение, и выступала с яростными нападка на либеральных лидеров интеллигенции.

Основоположник художественной литературы якутов А. Е. Кулаковский огорчался, когда окружающие не разделяли его мнение по поводу развития якутского языка. Он отмечал: «Но есть между интеллигентами такие люди, которые на родной язык смотрят с презрением, считая его негодным для культурного человека. Презрение это основано на незнании хороших сторон языка. Когда они узнают эти хорошие стороны, тогда и перестанут презирать родной язык»²⁹.

Учитель А. Я. Игнатьев горько сетовал на высокомерное и равнодушное отношение молодых представителей интеллигенции к сбору образцов фольклора: «О русофилы, заслуживаете Вы от своего темного народа позор, клеймение и проклятие! Для чего учатся они? Для того чтобы быть важным русским баринном,

²⁷ Попова Л. С. Протоиерей Димитриан Попов: его вклад в культуру якутов // Якутский архив. 2003. № 3–4. С. 15–17.

²⁸ Горшенина С. Извечна ли маргинальность русского колониального Туркестана, или войдет ли постсоветская Средняя Азия в область post-исследований // *Ab imperio*. 2007. № 2. С. 212.

²⁹ Николаев М. Е. А. Е. Кулаковский – мыслитель и патриот народа саха // Кулаковский и время. Сб. науч. ст. М., 2003. С. 47.

который питает отвращение к якуту-простолюдину и не хочет приблизиться к нему, он вертится в высших кругах аристократии»³⁰. У части интеллигентов наступала утрата национального самосознания и развился нигилизм.

Цивилизационное давление – это форма ограничения статуса и этоса интеллигенции, а также стремление лишить ее возможности выбирать бунтарскую судьбу. Молчание же национальной интеллигенции как среды свидетельствует об эффективности проникновения и восприятия чуждых ценностей. Она теряла способность к существованию, утрачивала смысл своей деятельности, включалась в цивилизационное давление. Подобного рода общества продолжают жить и даже проявляют способность к развитию, но, в сущности, они лишь воспроизводят чужие схемы и неспособны самостоятельно осуществлять новые модернизации³¹.

К счастью, в Якутии «шеломовская» нигилистическая тенденция не смогла занять доминирующее место в общественной жизни. В указанный период происходило зарождение самобытной литературы (А. Е. Кулаковский, А. И. Софронов, Н. Д. Неустроев), формирование политических путей развития (В. В. Никифоров, Г. В. Ксенофонтов), национальной письменности (А. Е. Кулаковский, Д. Д. Попов, Н. Е. Афанасьев, С. А. Новгородов).

Таким образом, с момента присоединения Ленского края к Русскому государству формирование национальной элиты рассматривалось как имперский проект. Однако с разворачиванием национально-демократического движения интеллигенция как социальный слой трансформировалась в антиколониальный проект. В рассматриваемый исторический период произошла инкор-

³⁰ Цит. по: Антонов Е. П. Интеллигенция Якутии (1922–1938 гг.). Новосибирск, 1998. С. 44.

³¹ Кеневич Ян. Интеллигенция и империя... С. 162.

порация элиты в империю, но в дальнейшем именно передовые деятели народа приложили все усилия для этнической мобилизации в целях формирования нации и национально-культурного движения.

В дореволюционный период интеллигенция из числа якутов внесла достойный вклад в научное гуманитарное исследование края. Местные краеведы активно участвовали в таких крупных проектах того времени, как «Словарь якутского языка», «Грамматика якутского языка», изучении фольклора, этнографии, языкознания, а также сами стали авторами солидных трудов, не утративших своей актуальности и в наше время.

Интеллигенция успешно осуществляла сбор и обработку полевых материалов, в процессе чего формировались ее навыки и умения в научно-исследовательской деятельности, расширялся общий кругозор, прививалась методика научных разработок, а также публиковались первые труды якутских исследователей. Соучастие местного населения в разнообразных исследованиях позволило еще в монархический период сформировать национальный дискурс – основной источник для разработки программных документов по развитию якутского общества.

Ирина Дашибалова

БУРЯТСКАЯ ДЕТСКАЯ СУБКУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ПОГРАНИЧЬЯ: ОФИЦИАЛЬНЫЙ И ЧАСТНЫЙ ФОТОГРАФИЧЕСКИЙ ДИСКУРС

В данной статье предпринята попытка проведения антропологического исследования бурятского детства в русле концепции Евро-Азии. Бурятское общество в первой половине XX в. оказалось в тесном поле взаимодействия доминирующей западной культуры советского централизма и традиционной культуры монгольских народов. Отторжение от советского патернализма и тяготение к государству как две противоположные тенденции сложным образом отражались на судьбах представителей этнической группы.

Понятие государства в данном случае определяется в методологии М. Фуко как тонкий механизм управления индивидом, как система отношений, пронизывающих все социальное поле¹. В этой связи небезынтересны особенности бурятской детской субкультуры как феномена междумирья, между государством как центром и этнической идентичностью. С одной стороны, советская социальная политика активно занималась формированием детей как маленьких граждан в качестве основного объекта заботы и попечительства, с другой стороны,

¹ Фуко М. Око власти // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М., 2002. С. 220–249.

ребенок усваивал этнические ценности в патриархальной семье с прочными межпоколенческими связями.

Данное поле примечательно тем, что собственно детский мир является вполне автономным, индивидуальным, и в зависимости от векторов влияния становление личности происходило либо в канве ассимиляции, либо этнической адаптации, либо имело калейдоскопичный микс интернационализации.

Антропологическое измерение современных проявлений этнической идентичности перспективно благодаря исследованию репрезентаций образов детства в фотографиях первой половины XX в. Фигуры этнического детства в городской или сельской среде имеют ценность ввиду двойного взгляда «сверху». Это взгляд взрослой культуры, которой носит дисциплинирующий характер по отношению к непосредственной телесности детей: какую они должны принять позу, как должны смотреть в камеру, если это постановочная фотография; кроме того, поскольку чаще всего в официальных фотографиях оператором является представитель иного сообщества и ввиду отсутствия собственных фотопрофессионалов (развитие любительской фотографии приходится на вторую половину XX в., известные фотоснимки бурятских детей в жанре фотохроники в 1930–1950 гг. были сделаны союзными операторами), то этот взгляд фотографа можно рассматривать как этнографический, исследующий чужую культуру.

Исследователем В. Круткиным отмечается особенность фотографических практик современного человека – привычка быть снимаемым: «Опыт всматриваться в изображения, в том числе и изображения себя, предполагает готовность быть показанным огромному количеству других»².

² Круткин В. Визуальные системы как медиа и пространство фотографического опыта // Вестник Удмуртского университета. Серия Социология и философия. 2007. № 3. С. 20.

В дореволюционных снимках и фотографиях первой половины XX в. буряты, и тем более бурятские дети, обнаруживают абсолютно противоположные описанным свойства фотографируемых людей: они естественны, органичны, присутствует этнокультурный контекст (одежда, обувь, жилище, украшения, игрушки, хозяйство и др.), налицо отсутствие всяческого самолюбования. Объекты явно не предъявляют себя другим, не формируют тот образ, который от них ждут, не выражают социальные ожидания, касающиеся того, каким должен быть бурят с точки зрения представителя иной культуры.

Можно сказать, что объекты не имеют фотографического опыта, редко снимаются (если вообще снимаются) или же их опыт в корне отличается от современного массового тиражирования, конструирования самого себя посредством фотообразов (фото в праздничном виде, фотосъемка события).

В данной статье рассматривается формирование визуального дискурса бурятского детства как пограничья детского и взрослого миров, фронта этничности и советских кодов трансляции детей в 1930–1960 гг. в Советском Союзе на примере фотографий, а также расхождения с созданными образами конкретной социальной политики тех лет по отношению к объектам фотографии. Осознавая необъятность контента фотохроники и частных семейных фотографий, я анализирую отдельные аспекты формирования образов «счастливых бурятских детей» как имиджевой политики советского периода, и в связи с этим мною определены «case studies» репрезентации детской бурятской субкультуры. Описание образа «счастливого детства» охарактеризовано в измерениях судьбы Э. А. Маркизовой (Э. С. Чешковой), использован личный архив автора, архив музейных экспозиций Усть-Ордынского краеведческого музея, фрагменты киноряда из документального фильма «Аянга» Восточносибирской студии кинохроники (г. Иркутск).

Период 1930–1960 гг. в истории бурятского общества характеризуется как мощный модернизационный проект влияния центра на периферию, метрополии на этнические меньшинства, трансформации этнического самосознания в контексте социально-политического воздействия со стороны государства. Функции фотографий в данном случае выполняют не только роль коллективной памяти, но и свидетельств замещения этнических компонентов, включая телесность, что обусловлено традиционными занятиями, новыми социальными практиками.

На фотографии из экспозиции Усть-Ордынского краеведческого музея им. М. Н. Хангалова изображены сельские дети из прибайкальской группы бурят в повседневной ситуации (ил. 1). Фотография носит этнографический характер, поскольку запечатлены фрагменты жилища (возможно юрта или амбар из лиственницы), национальная обувь гутулы (летние сапоги с задраным вверх носом, сшитые из кожи), у девочек есть национальные украшения – серебряные серьги. Как отмечает искусствовед И. И. Соктоева, «почти для всех бурятских украшений характерна укрупненность объемов и орнаментации. Имело место и социальное расслоение общества, когда наличие богато отделанных украшений выделяло богатых и знатных: в обычаях старины все должно было быть на виду и напоказ»³. Одна из девочек (крайняя слева) одета в подпоясанный верхний халат с запахом на правую сторону с маленьким воротником – характерный вариант девичьей одежды прибайкальских бурят.

Какие иконические коды можно прочесть в данном снимке? Во-первых, в сравнении с более поздними снимками бурятских детей, модернизационные изменения ещё не коснулись традиционного обыденного

³ Соктоева И. И. Изобразительное и декоративное искусство Бурятии. Новосибирск, 1988.

костюма, в особенности у прибайкальских сельских бурят. Именно поэтому данная фотография ценна своей аутентичностью. Преобразовательная политика нового общественного строя отразится, в том числе и на традиционном костюме, в официальной фотохронике в дальнейшем дети будут одеты в европейские/советские/русские костюмы. Дети играют в своей привычной одежде, сшитой вручную, в какой-то мере даже скудной, если бы мы не обратили внимание на серьги. Во-вторых, детская непосредственность, схваченная этнографом, обнаруживается в естественных позах, спокойном рассеянном взгляде, улыбках. В снимке прочитывается забота о младших как этническая константа (мальчик держит прижимающуюся к нему маленькую девочку за плечо). Как известно, до определенного возраста дети в бурятских семьях особенно любимы, их балуют. Как указывает К. Д. Басаева: «Традиции ухода за детьми и их воспитание имели у бурят свои специфические черты и отличались общностью и стабильностью во всех районах проживания бурятского населения. Существовали сложившиеся приемы кормления детей, способы их физического закаливания. Отношение старших к детям отличалось исключительной мягкостью»⁴.

Если на первом анализируемом снимке запечатлена нетронутая традиционная культура, то следующий исследуемый случай обнаруживает драматическую коллизию между модернизаторами и модернизируемыми, властью и ребенком, редакторскую правку фотоснимка и личной судьбы.

Одним из широко распространенных и массово тиражируемых символов «детства» в 1930–1950 гг. в Советском Союзе был образ бурятской девочки Гели Маркизовой на руках вождя И. Сталина с девизом:

⁴ Басаева К. Д. Семья и семейный быт // Буряты / Отв. ред. Л. Л. Абаева, Н. Л. Жуковская; М., 2004. С. 190.

«Спасибо товарищу Сталину за наше счастливое детство!». Данный визуальный объект пользовался такой любовью со стороны средств массовой информации и массовой культуры, что в довоенное и послевоенное время использовался в качестве пропагандистского символа на открытках, плакатах, коробках конфет, в виде скульптур в парках отдыха, санаториях, школах, детских лагерях, на улицах и площадях городов Советского Союза.



Ил. 1 Прибайкальские дети, сер.1930 гг.

Контекст создания социального мифа «счастливого детства» советских детей в 30–50-е гг. имеет несколько участников и сторон социального взаимодействия. Во-первых, творцов данного социального мифа: репортера, создавшего данный снимок, агентов советской государственной политики по культивированию образа счастливой девочки; во-вторых, советских людей, включая детей, которых мы определяем как аудиторию, воспринимающую данный образ; в-третьих, героев снимка – девочки Гели Маркизовой и И. В. Сталина.

Противоречие между драматической реальностью и мифологией, в которую оказались вовлечены акторы данного социального взаимодействия, является глубинным и демонстрирует в первую очередь существенное расхождение между идеей, сопровождавшей снимок, и судьбой персонажей. Кроме того, данный снимок породил своего рода «крути по воде»: социальная политика детства была далека от пропагандистского символа «счастливого детства», в особенности это касалось детей репрессированных советских граждан.

Фотография, сделанная репортерами союзной газетной фотохроники на встрече делегации трудящихся Бурят-Монголии с руководством партии 27 января 1936 г., до сих пор завораживает искренностью героини снимка. Однако эта естественность превратилась в социальный миф и драматическим образом изменила ее судьбу, несмотря на невероятный успех во всей стране. Рассмотрим историю создания и участников данного визуального канона.

В январе 1936 года делегация трудящихся Бурят-Монгольской АССР, в составе которой были руководители республики, в частности нарком земледелия БМАССР А. А. Маркизов, была приглашена в Кремль на встречу с руководством партии. В составе делегации была дочь наркома 6-летняя Геля (Энгельсина) Маркизова. Во время одного из выступлений она подошла к И. В. Сталину и вручила ему цветы со словами: «Эти цветы дарят Вам дети Бурят-Монголии». Фотокорреспонденты, присутствовавшие в Кремле, сфотографировали Сталина с девочкой на руках. Затем в газете «Правда» была опубликована данная фотография с подписью: «Спасибо товарищу Сталину за наше счастливое детство!».

Впоследствии снимок получил широкое распространение, многотысячными тиражами были созданы репродукции фотографии в виде открыток, плакатов, скульптурных памятников и даже рисованных копий на коробках конфет.

Если верить данному канону, судьба девочки может показаться судьбой самой счастливой девочки Советского Союза. Ведь мало кто удостоивался такой чести – быть на приеме у вождя, и к тому же получить такую рекламу. Действительно, исходя из фотохроники правления И. В. Сталина, обнаруживается очень мало снимков, на которых он был бы запечатлен с детьми. Есть снимки с его собственными детьми, с одиннадцатилетней ударницей труда, получившей орден Ленина, Мамлакат Наханговой, с неизвестными детьми на аэродроме в Тушино.

Но только на этом снимке применено наиболее удачно композиционное решение, хотя хроникер, возможно, об этом и не задумывается: он регистрировал момент дарения цветов и растроганности вождя. Фотогеничная девочка, искренне радующаяся вождю, стала символом, эталоном. Она отождествляла всех советских детей, но в то же время в ней видели феномен особености, избранности, исключительности, можно сказать, что ей завидовали все советские дети. Впечатление от кадра очень сильное, он до сих пор завораживает своей искренностью: цветы, подчеркивающие праздничность момента, светящаяся улыбка девочки. Снимок динамичен, излучает настроение счастья. Мы чувствуем движение, спонтанность, радость героини снимка. Несмотря на то, что это черно-белый снимок, он эмоционально выразителен в своем воздействии.

Случай с Г. Маркизовой оказался невероятной пропагандистской удачей для творцов мифа счастливого детства, ее облик вполне соответствовал эстетическому канону: активная, эмоциональная, привлекательная, обаятельная, носящая идеологически выдержанную модную стрижку каре, одетая в матроску – атрибут праздничной детской одежды и в то же время отголосок униформы – широко распространенной взрослой повседневной одежды 1930 годов.

Посредством данного визуального канона происходила легитимация верности вождю как показатель преданности советских детей И. В. Сталину, а со стороны партии и государства – как демонстрация заботы о детях. Важным семантическим символом в снимке выступает роль Сталина как отца, который замещает реальных отцов. Объятия, в которые он заключил ребенка, задают ощущение защищенности, опеки, покровительства. Снимок становится транслятором заботы вождя о детях. Показушная приветливость, лакированность всех образов вождя успешно дополняется образом любимца детей. Вождь и девочка архетипически выражают связь поколений, гармонию, всеобщее благо, полноту бытия, комфорт, уют.

Фраза «Спасибо товарищу Сталину за счастливое детство» используется во всех визуальных продуктах эпохи, в качестве транспарантов на демонстрациях и парадах. Окончательное утверждение в политическом лексиконе происходит через газету «Правда» от 23 сентября 1937 г., в которой была опубликована статья «Счастливые Дети сталинской эпохи».

Свидетельством массового тиражирования этого лозунга являются красочные плакаты, на которых были изображены И. Сталин и дети. Как правило, на плакатах фигура Сталина является главной. На него с обожанием смотрят и взрослые, и дети. На всех плакатах много солнца, света, цветов, улыбок. Преобладают яркие чистые краски: голубая, красная, золотая. Сталинские руки — это самое безопасное место. Сами дети на плакатах необыкновенно красивы. Клише «счастливые дети» прочно входит в политический язык и на уровне подсознания автоматически закрепляется в сознании многих поколений. В частности, в воспоминаниях В. К. Буковского данная фраза употребляется как синоним «потерянного рая»: «Для нас для всех Сталин был больше чем Богом, он был реальностью, в которой

нельзя сомневаться, он думал за нас, он нас спасал, создавал нам счастливое детство»⁵.

По высказыванию А. Усмановой, речевая культура доминирует над визуальной и даже искажает ее смысл: «Логос контролирует изображение, присваивает ему смысл, находит и закрепляет за ним референта, навязывая тем самым изображению свою истину»⁶. Абсолютный характер данного идеологического мифа связан в первую очередь с тем, что формирование публичной вербальной культуры происходило главным образом через печать, в особенности через передовицы газеты «Правда», а также радио, кино как самое массовое из искусств, которые создавали вторую реальность со своим стилем, штампами, социальными стереотипами.

Действительность кардинально расходится с созданным мифом. Отец Гели – Ардан Ангалькович Маркизов, а позднее и ее мать были арестованы и расстреляны по обвинению в шпионаже в пользу Японии и в покушении на Сталина в 1937 г. Поскольку девочке было всего 7 лет, она воспитывалась в детском доме в Казахстане как дочь репрессированных, тем самым явно не вписываясь в пропагандистский лозунг «счастливого детства».

Трансформация снимка заключалась в переименовании девочки (после ареста родителей девочки снимок обозначили как «Сталин и Мамлакат»), а также в фальсификации и ретушировании фотографии. Первоначально на снимке рядом со И. Сталиным и Г. Маркизовой присутствовал первый секретарь обкома ВКП(б) БМАССР М. Н. Ербанов, руководитель делегации, репрессированный в 1937 г. в числе многих политических и духовных лидеров Бурят-Монголии, к которым относились и родители Гели (ил. 3). После 1937 г. сни-

⁵ Буковский В. К. «И возвращается ветер...»: Письма русского путешественника. М., 1990. С. 64.

⁶ Усманова А. Визуальный поворот и гендерная история // Гендерные исследования. 2000. № 4. С. 154.

мок подвергся тщательному ретушированию, а фигура М. Н. Ербанова была стерта. Также на первом снимке мы обнаруживаем, что Геля была в валенках, которые были отретушированы на позднейших копиях.



Ил. 3 Первоначальный вариант снимка, опубликованного в газете «Правда» 28.01.1937 г.

Таким образом, фотография потеряла свои функции реалистичности, она запечатлела мгновенное состояние, исторический момент, но утратила идентичность, превратилась в живопись, стала рафинированным лубком, лакированной иллюстрацией. Были оставлены идеологически выгодные элементы, полностью удален М. Ербанов, исключены неудобные валенки (у вождя на руках не может быть ребенок в валенках), и даже изменен наряд девочки (вместо матроски девочке нарисовали белое нарядное платье), что окончательно превратило снимок в плакатную картинку.

Драматически сложилась и судьба талантливого скульптура Г. Д. Лаврова, создавшего почти пятиметровую скульптуру «Спасибо тов. Сталину за наше счастливое детство!», установленную в московском метрополитене в 1944 г. Копии этой скульптурной композиции были размножены по всей стране. Художник начал работать над скульптурой практически по следам событий в 1936 г., однако в сентябре 1938 г. был арестован.

С визуальным каноном девочки на руках связано вскрытие еще одного пласта памяти – детских воспоминаний белорусского режиссера А. Алая, который в 2004 г. снял документальный фильм «Сталин и Гели». Масштабный плакат с изображением Гели висел в школе, в которой он учился. В образ Гели он был влюблен в детстве, ее черные глаза, по признанию режиссера, настолько завораживали, что на Сталина он не обращал никакого внимания. Он представлял, как она живет, мечтал с ней познакомиться. Эта встреча произошла через 60 лет. Трансформировав свой персональный детский опыт, режиссер нашел героиню и снял о ней фильм, в котором затронул проблему сталинской России. Творчество режиссера и выбор профессии визуального искусства, возможно, были определены его детской наблюдательностью, спустя годы он возвращается к своему детскому восприятию образа

девочки и осуществляет вторичную визуализацию, тем самым разрушая миф.

Анализируя судьбу героини снимка с социальной точки зрения, можно сказать, что это один из примеров выживания, формирования сильной личности в условиях тоталитаризма. Девочка изначально принадлежит к политической элите, ее родители занимают высокое положение. После 1937 г. она оказывается выпавшей из социальной иерархии, смена фамилии и отчества является реакцией на подавление и раннее исключение из общества: Энгельсина сменила отчество Ардановна на Сергеевна и фамилию Маркизова на Дарбеева (фамилия ее дяди, у которого она воспитывалась после детдома). Но затем она ресоциализируется, возвращается на высокую ступень социальной иерархии: она удачно вышла замуж, родила двоих детей, в 1980 гг. стала доктором исторических наук. Несмотря на трагизм судьбы в детский и отроческий период, ее жизнь с социальной точки зрения сложилась удачно, она стала доктором востоковедения в системе РАН, раннее исключение не повлияло негативным образом на успешную ресоциализацию.

Описанный случай визуализации детства советской государственной политикой иллюстрирует функционирование власти как паноптическое явление, «око власти» в терминологии французского философа М. Фуко. Паноптический режим обозначал «проникновение правил даже в мельчайшие детали повседневной жизни посредством совершенной иерархии, обеспечивающей капиллярное функционирование власти»⁷.

Социальный контроль в сфере детства, выраженный визуальными средствами, представлял такой тип властвования, который выявлял не только то, что делали люди, но и то, что они хотели или могли бы сделать.

⁷ Фуко М. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы. М, 1999. С. 288.

Паноптизм советской власти в случае Г. Маркизовой проявился, на наш взгляд, в подробном визуальном сопровождении и культивировании объекта съемки, конструировании детской телесности посредством фотохроники, кинохроники, скульптурного и живописного искусства, обозначая таким образом взор, зримость власти.

Политический дискурс и визуальный контекст, возникший в идеологической риторике печатных изданий второй половины 1930-х гг., определен основной диспозицией «власть-народ». Причем в отношении народа дискурс советских печатных изданий выглядит как культивирование любви советских граждан к вождю, как демонстрация преклонения перед ним, выражение социального устройства нового общества, в котором дети окружены заботой.

По выражению П. Романова: «Политический режим, в том числе и посредством визуального дискурса власти, делал все возможное, чтобы впечатать в сердца и умы людей образы мужчины-работника, великих вождей коммунизма, колхозниц, капиталистов, детей, хорошо организованных на учебу, работу [...] визуальная пропаганда приняла более предписательный характер, предоставляя модели внешнего вида, манер и поведения новых социальных типов – как положительных, так и негативных»⁸.

В анализируемом визуальном дискурсе произошла сакрализация образа девочки в качестве советской модели детства. Проектировщиками данного события намеренно формируется политическая риторика заботы о детях со стороны советского государства.

Итак, при помощи мощной идеологической машины советских СМИ, визуального ряда, отраженного

⁸ Романов П., Ярская-Смирнова Е. Ландшафты памяти: опыт прочтения фотоальбомов // Визуальная антропология: новые взгляды на социальную реальность. Саратов, 2007. С. 155.

в фотографиях газет, скульптур, живописи, плакатного искусства, 6-летняя девочка Г. Маркизова стала своего рода политической рекламой достижений социализма в области опеки и социального контроля детства. Визуальный и политический фетиш «счастливого детства» выполнял педагогическую функцию, был адресован главным образом несовершеннолетним детям, наиболее восприимчивым к конструированию новой идеологии. Эстетический канон, разработанный в советском фотоискусстве 1930-х гг., имел очень широкое воздействие на зрителей и не случайно вызывал даже зависть у зарубежных коллег: «Эти парни – гении рекламы⁹», – утверждал американский журналист Юджин Лайонз.

Сконструированный, отретушированный, откорректированный образ девочки на руках Сталина, а шире – генерация образа детства в сталинские годы являлись объектом ценностных ориентаций советского общества по отношению к детям, которые принадлежали коллективному сознанию советских людей, сформированному тогдашними средствами массовой информации и искусством. Через индивидуальный опыт визуализации акторов описанного социального взаимодействия обнаруживается история поколения, прошедшего репрессии сталинской эпохи. Культурный феномен, возникший в пропаганде 1930-х гг., безусловно, никак не отражал реалии жизни советских детей и героини описанного сюжета, но определял некую территорию, в которой дети должны были быть такими, какими их видит власть: благодарными и послушными.

На снимке 1957 г. (фото из личного архива автора) запечатлены учащиеся национальной начальной школы. Фотография отражает микроконтексты социальной по-

⁹ Цит. по Коткин С. Новые времена: Советский Союз в межвоенном цивилизационном контексте // Мишель Фуко и Россия. М.; СПб., 2001. С. 256.

литики детства, организацию школьного пространства, диспозиции обучающихся и обучаемых. Хотя исторически кадр относится к хрущевской «оттепели», о чем свидетельствует подпись с указанием года съемки, по внешним характеристикам снимающихся невозможно точно определить исторический период: довоенный или послевоенный. «Надпись и иконографические сообщения сплетены воедино, словесное становится сопричастным фотографической объективности»¹⁰. Образ детства в хрущевскую эпоху в сельской периферии по многочисленным любительским снимкам был практически идентичен визуальным признакам детства в сталинское время.



Ил. 1 Учащиеся начальной школы с. Узон (Дульдургинский район АБАО, Читинская область) 1957 г.

Итак, обратимся к денотату фотографического сообщения. Дети в возрасте 7–10 лет сняты в зимнее время

¹⁰ Романов П. В., Ярская-Смирнова Е. Р. Ландшафты памяти... С. 165.

года в холодном помещении школы-интерната, почти все они одеты унифицировано – в телогрейки и валенки. Типовая теплая одежда свидетельствует о скудном материальном положении детей колхозников или, возможно, о ее казенном характере. Наличие одинаковой одежды сказывается на невыраженности половых различий учащихся, о которых можно судить лишь по прическам: у девочек – косички, у большинства мальчиков бритые прически, которые практиковались, скорее, в утилитарных целях, так как не всегда можно было себе позволить частую стрижку средней длины, и в то же время они знаково отражают советские социально-гигиенические стандарты в учреждениях воспитательного типа.

Фотограф (чаще всего ими были профессионалы из ателье на выезде) на небольшом по формату снимке умудрился поместить в кадре порядка 70 учащихся, а также 5 учителей в центре. О том, что снимок сделан не любителем, свидетельствует постановочный характер кадра: все дети внимательно и серьезно смотрят в камеру, размещены строго в ряд.

Характерной чертой репрезентации фотографий советского периода, традиция которой отчасти продолжается и в современный период, является расстановка группы детей идентично типовому построению взрослой группы снимающихся (корпус полубоком, друг за другом, фронтальный взгляд в камеру) и, наконец, наличие стандартной подписи, применявшейся при обработке снимков.

Далее, в фотосообщении прочитывается этническая составляющая: все участники съемки – буряты, жители улусов, дети колхозников, живущие в одном образовательном учреждении интернатского типа. Поскольку малые села были разбросаны по району, и не в каждом селе существовали школы, органами образования обеспечивалось повсеместное обязательное обучение, воспитание и общее проживание учащихся. В связи

с тем, что в большинстве бурятских улусов преобладал тип расширенной семьи, скорее всего, часть учащихся являются родственниками по различным линиям родства. Таким образом, в снимке отражен двойственный визуальный дискурс «патриархальной большой семьи». Во-первых, учебный коллектив как «семья» является сообществом с нормированными советскими кодами коллективной солидарности, общности учащихся и учителей как иерархической структуры в диспозиции «власть-народ». Во-вторых, на снимке воспроизведено символическое взаимодействие членов реальных бурятских семей. Как отмечает Е. Р. Ярская-Смирнова, «повседневные, рутинные, ритуализированные типы поведения [...] в советском обществе образовали особую область социального опыта, формирующегося на стыке между, с одной стороны, пространством деятельности колоссальной и разветвленной идеологической машины, направленной на унификацию индивидуальных жизненных проектов всеми доступными средствами, а с другой стороны – локальными жизненными укладами и мирами сообществ...»¹¹.

Зафиксированная школьная реальность включает помимо массы учеников и фона (часть портрета Ленина, агитационная картина о развитии образования, отражающая годы пятилеток), также профессиональных агентов социализации – сельских учителей. Учителя (учительницы) размещены в центре. Значимое положение педагогов обусловлено их символической ролью в учебном пространстве, четкой иерархией и дисциплинарными практиками между управляющими школьным процессом и теми, кого необходимо обучать. Указанная диспозиция как педагогоцентризм выражает стабильную школьную практику фотосъемок.

¹¹ Ярская-Смирнова Е. Р., Романов П. В., Лебина Н. Советская социальная политика и повседневность, 1940–1985 // Советская социальная политика: сцены и действующие лица, 1940–1985. М., 2008. С. 10.

А. В. Смирнова в эмпирическом исследовании школьных фотографий обратила внимание на наиболее типичное размещение учительского коллектива на ученических групповых фотографиях – либо в центре, либо сверху над группой учащихся. Данный визуальный канон проводит границу между анклавом учителей и учащимися: педагоги хотя и вместе со своими воспитанниками, но в то же время помещены в центр как отдельная группа, они образуют «два разных, хотя и взаимодействующих, сообщества»¹².

Кроме описанных визуальных кодов учеников и учителей, в снимке можно прочесть гендерную асимметрию и демографический послевоенный кризис, характеризующие советскую систему обучения: доминирующая часть учителей, как на снимке, так и в существующей практике подбора педагогических кадров – женщины.

В 1960-е гг. с подъемом кинематографа и развитием фотографических практик населения наблюдается изменение привычной постановочности кадра и свободы выражения телесности. В короткий период «оттепели» был сформирован особый взгляд в кинотрансляции человека. В архиве Восточносибирской студии кинохроники хранится, на мой взгляд, настоящий шедевр антропологической фиксации детской бурятской субкультуры – документальный фильм «Аянга» (1966 г., реж. Е. Корзун). В качестве ремарки также можно отметить, что достаточная удаленность киностудии от союзных ведомственных центров, творческая свобода новых кадров кинематографистов на фоне интеллектуального взлета советского кино и появившихся контактов с зарубежными деятелями культуры, сказались на особенностях отражения бурят в кинодокументах

¹² Смирнова А. В. «Окончен школьный роман...» или репрезентация выпускного бала в фотоальбомах выпускников // Визуальные аспекты культуры: Сб. науч. ст. / Под ред. В. Л. Круткина, Т. А. Власовой. Ижевск, 2007. С. 146–147.

данного периода. Поскольку кинофильм можно рассматривать как серию движущихся фотоизображений, данный источник также возможен для применения в нашем анализе.

Фильм «Аянга», рассказывающий о бурятской девочке, живущей в поселке, контрастирует с устоявшимся стилем репортажа о республике и ее достижениях, очерками о выдающихся деятелях искусства Бурятии, которые чаще всего снимали кинодокументалисты. Фильм характеризуется глубоким длительным погружением во внутренний мир обычной бурятской девочки, которая учится в музыкальной школе. Психологизм детства, а точнее девичества, которое проходит в сельской местности, выражается с помощью изобразительных средств в черно-белой гамме и музыкального фона. Девочка дает интервью о том, как заботится о младших в семье, как ходит пешком в школу и почему ей нравятся занятия музыкой.

Основной идеей режиссера фильма было рассказать о познании ребенком окружающего мира и через фигуру детства показать традиционную бурятскую культуру в современных условиях. В связи с тем, что объектом съемки выбран ребенок, в фильме присутствуют нетривиальные и поэтичные бытовые детали, естественные высказывания о детских годах в деревенской среде. В частности, изобразительными техниками показано, как девочка сидит на длинных жердях в придомовой изгороди, как на нотном стане, а ее фигурка схематически выглядит на дальнем плане темным кружком, она играет сама с собой, что-то напевая, а фоновая классическая музыка сопровождает монтаж быстрых перемещений девочки в такт, словно она сама является нотой.

Таким образом, несмотря на сохранение пропагандистского дискурса «счастливого детства», в частной фотографии и в неигровом кино проникновение идеологии интернационализма народов СССР сопровождалось сложными процессами институциональной транс-

формации и внутреннего фронта: детское/взрослое, этническое/советское. Социальная политика детства на этнической периферии, отраженная в визуальных источниках, срабатывала далеко не всегда и повседневная практика как воспитывающих, так и воспитуемых имела подчас бриколажный и непредвиденный эффект. Пространство детства соединяло в себе две центристские силы европейской/советской цивилизации и бурятской культуры. На мой взгляд, преобладала советизация бурятских детей, и в фотохронике отчетливо прослеживается вымывание этнических элементов, хотя, возможно, это в меньшей степени касалось жителей села. Являясь пластичным материалом в руках модернизаторов, советское детство бурятских детей конструируется практиками съемки, просмотра, оформления, хранения, трансляции фотографий.

Кюннэй Такасаева, Агата Шепе

«ДНО НИЩЕТЫ» ВАЦЛАВА СЕРОШЕВСКОГО
В ПЕРСПЕКТИВЕ ПОСТОКОЛОНИАЛЬНОГО
ДИСКУРСА

Роман польского писателя Вацлава Серошевского «Dno ńędzy» (1899), в дословном переводе «Дно нищеты», был опубликован на русском языке под названием «Предел скорби» (1908)¹. Сюжет произведения развивается в кругу семи прокаженных якутов (Саха), коротающих остаток жизни вдали от людей. Автор использует типичные для своей эпохи литературные приемы, при этом натурализм сцен разбавлен символизмом и вкраплениями якутского фольклора с метафоричным языком якутских сказаний.

Произведения, связанные с описанием другой «экзотичной» культуры, появлялись также и у современников Серошевского, среди них наибольшую известность получили повести Дж. Конрада и Р. Киплинга. Тем не менее способ представления Серошевским другой цивилизации отличался от колониального дискурса, используемого в то время в европейской приключенческой литературе². Автор обращается к популярно-

¹ Серошевский В. Л. Якутские рассказы, повести и воспоминания / Под ред. С. А. Степанова. М., 1997. С. 591.

² О Конраде и Киплинге в свете постколониального дискурса и присутствия в их творчестве империяльной идеологии см.: Said E.

му в тот период дискурсу «Свой–Чужой»³ и преобразовывает его, меняя местами противоположности, разделяя их, используя многогранность характеров. Благодаря этому появляются неоднозначные характеры героев повествования. Постколониальный дискурс открывает новые возможности в интерпретации и реинтерпретации произведений Серошевского.

Анализ «Дна нищеты» с использованием понятий и концепций постколониального дискурса позволяет обратить внимание на оригинальность и актуальность романа. Автор, польский политссыльный в Якутии в 1880–1892 гг., жил и работал на пограничье разных культур. У Серошевского необычным образом представлена точка зрения субъекта не-европейской культуры. Культурные различия не однозначны, а образам героев свойственна многоплановость. Новаторство автора романа является вызовом для его интерпретаторов.

Это заметно при сравнении «Дна нищеты» с его экранизацией, фильмом «Река» режиссера Алексея Балабанова. Основным смыслом литературного произведения часто оценивается через его популярную экранизацию. В связи с этим использование в учебных целях *case study* фильма Балабанова может столкнуться с трудностями реинтерпретации произведения Серошевского. Стоит отметить, что фильм «Река» в определенной степени отражает оригинал.

Само решение экранизировать проблематику «Дна нищеты» и участие якутских артистов дает возможность приблизить широкому кругу зрителей способ понимания мира субъектов якутской культуры (якутского

W. Introduction // Kipling R. Penguin Classics, 2000; Said E. W. Culture and imperialism. London, 1993. P. 22–31, Moore J. Rudyard Kipling, Joseph Conrad and Colonialism [Электронный ресурс] URL: <http://voices.yahoo.com/rudyard-kipling-joseph-conrad-colonialism-414488.html> (дата обращения: 15.06.2013)

³ Nowicka E. Swojskość i obcość jako kategorie socjologicznej analizy // Swoi i obcy. Warszawa, 1990. S. 5–53.

мировоззрения). Однако современная интерпретация Балабанова в большей мере использует наследие колониального стиля в литературе, отдавая от интерпретации скрытых смыслов текста, созданных Серошевским более ста лет назад. Чтобы понять различие основных посылов этих двух работ, необходимо провести тщательный анализ «Дна нищеты» в контексте постколониального дискурса.

Серошевский избавляется от представления событий сквозь призму только европейской культуры и производит своеобразную деконструкцию. Это заметно уже на уровне создания сюжета и выбора персонажей. Главными литературными персонажами «Дна нищеты» являются Якуты (Саха). Серошевский показывает точку зрения участников якутской культуры, а не европейцев как внешних наблюдателей. Именно это является уникальным приемом на фоне европейских современников Серошевского, которые занимались тематикой других культур, особенно характерной для перелома XIX и XX веков так называемой приключенческой литературы⁴. Используя повествование от лица автора, «Дно нищеты» позволяет читателям оказаться по стороне «Другого». В повествовании автор использует включения традиционного языка якутских эпосов. Сказ о старой старушке Бэйбэрикээн является одной из популярных якутских сказок. Произведение Серошевского больше напоминает способ видения других культур, присущий постколониальному дискурсу, чем современной автору колониальной литературе. «Дно нищеты» ломает и заново интерпретирует образованные оппозиции.

В колониальной литературе ярко прорисовывается разделение на доминирующую развитую культуру европейского цивилизованного общества и на мир дру-

⁴ Braxandal M. O perspektywie uczestnika i obserwatora kultury // Prawda, a inne kultury. Chrząst Chrystusa Pierra della Francesca. Perspektywy historii sztuki. Poznań, 2009. S. 32–34.

гих «Дикий». Серошевский придает новое значение оппозиции: Свой–Чужой. В «Дне нищеты» описывается группа больных проказой, которые сталкиваются с социальной изоляцией. В результате отделения от остальной части якутского общества они переходят в категорию «Других». Героиня романа Анка, на которой лежит подозрение в том, что она больна проказой из-за болезни мужа, описывает, как она потеряла свое состояние и была отвергнута:

Мучили меня... Была как проклятая... Сторонились⁵.

Наиболее ярким проявлением отстранения было изолирование больных далеко от людей и селений. Ни один здоровый человек не хотел иметь с ними контактов. Лишь безносый Петручан, сам находящийся на границе отчуждения, забрал к себе Анку и был поставщиком еды для прокажённых. Он говорит Анке:

Ну и хорошо, что их не увидишь... Зачем тебе на них смотреть... Он все равно, что умер. Ты теперь на меня должна смотреть... Нет у меня носа, но он-то совсем лица не имеет... Каждому жизнь мила... Ты что сумя сошла! Чуть не наступила на их кровь!⁶

Петручан боялся не только прикоснуться к прокажённым, он боялся даже приблизиться к ним. Разглядывал «чужих» с безопасного расстояния, а когда они хотели приблизиться — убегал, боясь оказаться по их стороне.

Таким образом, наблюдатель дистанцируется от «чужой» культуры посредством героя находящегося на границе к отчуждению. Такая своеобразная деконструкция оппозиции Свой–Чужой подчеркивает, что разделительная линия не является универсальной и не всегда проходит между европейской цивилизацией и «дикими» народами. Новое разделение оказывается неоднозначным. Серошевский косвенно затрагивает

⁵ Sieroszewski W. Dno nędzy. Zbiór opowiadań. Lwow, 1899. S. 24.

⁶ Там же.

проблему социальной изоляции, которая была ему не чужда.

В мире «Дна нищеты» чужим–прокажѐнным может стать каждый. Анка в разговоре со своим мужем вспоминает счастливые времена, когда они еще были здоровыми. Никто тогда не мог представить, что они заболеют. О том, кто станет исключенным, решает просто судьба:

Нам было хорошо, тепло, радостно... Соседи пришли... Помнишь, как мы гадали «иголкой» и вдруг черная дорога для тебя выпала... Но никто не поверил, все рассмеялись... Такой ты был дельный, работающий, здоровый... Все у нас было, что людям надо... А сейчас... Тут сидим⁷.

На месте прокаженных потенциально может оказаться каждый. Неустойчивость отношений Свой–Чужой в «Дне нищеты» отличает ее от четкого разделения между центром и периферией мира, представленного в колониальный дискурсе⁸. Несмотря на разрыв между миром больных и здоровых, изолированные прокаженные на каждом шагу пытаются подчеркнуть свою принадлежность к человеческому сообществу. Больные, говоря о своем положении, обращают внимание на универсальность своих переживаний. Анка говорит:

Смерть и старость везде одинакова, что в проказе, что в здоровье⁹.

Они ценят свою жизнь и, несмотря на неизлечимую болезнь, стараются работать и борются за выживание. В них нет озлобленности на здоровых людей, они понимают: чтобы избежать распространения болезни, нужно жить вдали от людей. Тем не менее, они хотят чувствовать себя частью своего общества, хотя бы символично:

Живите, только не забывайте в минуты радости о нас, последних из последних¹⁰.

⁷ Там же. С. 24.

⁸ Bhabha H. Miejsca kultury. Kraków, 2010.

⁹ Sieroszewski W. Dno nędzy... S. 24.

¹⁰ Там же. С. 46.

Память здоровых людей является своего рода доказательством, подтверждающим их принадлежность к человечеству. Подобную функцию исполняют также и обращения к Богу. Несмотря на изолированность от людей, персонажи считают, что Бог видит их и так же действует для них, как и для всех остальных людей. Бог так же близок к прокаженным, как и к здоровым. Герои произведения сознательно соглашались на изоляцию, одновременно создавая механизмы, которые символически будут сближать их с обществом здоровых людей. Один из таких механизмов сближения с людьми заключается в испытании чувства свободы и независимости.

Серошевский использует аллюзии на современные ему события, чтобы показать проблему отношений между отчуждением и лишением свободы. В «Дне нищеты» герои повествования разговаривают об одной женщине, не упоминая ее имени. Описание ее путешествия напоминает поездку английской миссионерки Кэйт Марсен в Якутию в 1891 году. Она хотела найти специальное растение, которое, вероятно, там росло и могло помочь в лечении проказы. Марсен занималась помощью больным проказой и строила больницы (лепрозории) также и в Якутии. Серошевский показывает негативное восприятие этих событий коренным населением. Героиня Анки рассказывает, что та женщина хочет построить дом с железными решетками¹¹, который у остальных участников разговора сразу же ассоциируется с тюрьмой. Ситуация показывает, насколько большую ценность для сообщества прокаженных имеет свобода и возможность самим решать свою судьбу. Свобода имеет для них большую ценность, чем материальная обеспеченность. Герои все как один соглашались с тем, что никогда бы не хотели попасть за решетку, даже если им обещают опеку:

¹¹ Sieroszewski W. Dno nędzy... С. 18.

...лучше пусть сразу убьют. Что за жизнь, если сидишь в ящике, за решеткой, ни мира не увидеть... ни солнца... что зима, что весна – все одно...¹²

Такая постановка вопроса еще более значима для больных. Несмотря на осознание того, что проказа смертельна и они приговорены к медленной смерти в мучениях, каждый из них ценит свою жизнь. И лишение свободы было бы для них настолько серьезными, что они предпочли бы вместо этого сразу умереть. Такая конструкция сюжета подчеркивает разницу уровней отчуждения. Физическая изоляция менее сурова, чем социальный ostracism. Несмотря на изоляцию, создаются символические механизмы, связывающие их с остальной частью общества.

Многозначность понятия отчуждения якутскими прокаженными невозможно отнести к однозначному пониманию оппозиции Свой–Чужой в колониальном дискурсе. В романе Серошевский сталкивает свое понимание отчуждения, с образом мышления европейцев того времени. Женщина из рассказа Анки, описываемая как «знатная дама с юга», представляет ценности европейского колониализма. Миссионерка хочет помочь прокажённым, ищет лекарства от их болезни, но ее поездка воспринимается прокажёнными как попытка репрессий. В результате она оценивается негативно из-за отсутствия желания понять их образ мышления и восприятие их как чужих. Серошевский, ссылаясь на универсальное понятие свободы, входит в мир ценностей коренных народов Якутии. Автор также обращается к моральным категориям, в очередной раз разрушая границы между миром больных и здоровых.

Автор добивается неоднозначной оценки героев, меняя местами их роли. Больные представляют этически здоровый способ поведения. Каждый из них заботится друг о друге, несмотря на физическую истощенность,

¹² Там же.

работает на благо всей общины. Особенно героическую позицию представляет Анка – здоровая женщина, которая решилась приехать в поселение прокаженных ради любви к своему мужу. В изолированном обществе менее здоровым в моральном смысле оказывается человек наиболее сильный физически – Мэргэн. Женщина дистанцируется от общины и не участвует в совместной деятельности. Она раздражительна и груба, пренебрежительно относится к любви Анки, презирует наиболее слабых и больных. Только она испытывает ненависть к здоровым и хочет, чтобы они страдали. Когда к отчуждённому присоединяется Анка, она издевается над ней:

*Сдерите с нее одежду и смажьте ее соками своими, пусть она быстрее почувствует муки болезни*¹³.

Отрицательное описание ее характера достигает своего пика в сцене, когда голодная, утомленная Мэргэн съедает собственного ребенка. Это событие вселяет ужас в других членов сообщества. Ни один из них, несмотря на повсеместный голод, не совершил бы такого гнусного акта. Морально неустойчивая Мэргэн (за исключением Анки) – физически самая здоровая среди всех. Она попала в поселение больных из-за бездетности в браке: муж, желая избавиться от нее, чтобы завладеть имуществом, оклеветал ее, сказав, что она больна проказой. Мэргэн до этого вполне могла быть здорова, что отличает ее от Анки, которая могла заразиться от своего мужа. «Совершенно здоровое» прошлое дает ей чувство превосходства над другими. Про Анку она говорит:

*«Выгнали ее, потому что она больна... Только я тут здоровая среди вас гнию, без вины... Помните, когда я пришла, показывала вам свое тело, чистое, молодое, без болячек, без пятен, без корост. Почему я должна страдать среди вас, проклятые?»*¹⁴.

¹³ Sieroszewski W. Dno nędzy... С. 15.

¹⁴ Там же. С. 14.

Построение отношений между персонажами подчеркивает контраст между больными физически и морально. Этот прием защищает от смешивания физического заболевания с моральным уродством и злом, не позволяет считать отчужденных прокаженных людьми низшей категории. Это происходит, несмотря на двойное отчуждение: как «дикарей» (точка зрения европейского читателя), а также как проклятых (отношение собственного общества). Автор «Дна нищеты» многократно подчеркивает универсальность переживаний созданных им персонажей.

Образ женщины в «Дне нищеты» отличается от образа, представленного в колониальной литературе. Серошевский ломает стереотип экзотичной женщины-дикарки, который довольно часто использовался в приключенческой литературе того времени: таинственная, небезопасная, скорее безмолвный фон, чем главный персонаж повествования¹⁵.

В «Дне нищеты» главными персонажами являются коренные народы Якутии, из семи прокаженных четыре – женщины. В разновозрастном микросообществе в каждом из трех поколений мы видим женщин: старушка Кутуйахсыт, взрослые Мэргэн и Анка и самая младшая – девочка Бытархай. Женщины не только представляют большинство, именно они чаще, чем мужчины принимают решения и берут на себя инициативу, их действия дают толчок развитию сюжета романа. С появлением Анки события начинают развиваться в ускоренном темпе: она приносит новости извне и является причиной конфликта Мэргэн с остальными. Анка и Мэргэн борются между собой за любимого мужчину – Григория. Сам Григорий занимает довольно пассивную позицию: он лишь сопро-

¹⁵ Tompson E. M. *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*. Kraków, 2002; Loomba A. *Kolonializm/postkolonializm*. Poznań, 2011.

тивляется ухаживаниям Мэргэн и довольно холодно принимает героическое решение жены о том, чтобы жить среди больных. Молчит, когда во время первой встречи его жена отчаянно исповедуется в своей любви, интересуется только накопленным имуществом¹⁶.

Среди старшего поколения Кутуйахсыт, несмотря на то, что ее болезнь достигла очень тяжелой стадии, ухаживает за больным мужем, проявляя большую активность, чем он.

Представитель младшего поколения тоже женского пола. После смерти ребенка Мэргэн, малолетняя Бытархай остается единственным символом надежды на будущее. Именно так понимают роль ребенка в своем сообществе прокаженные. Анка в разговоре с мужем утверждает:

Что сожалеть, когда невозможно ничего изменить... Может, Бог пошлет нам ребенка... Воспитаем его, и будет он за нами ухаживать в старости... Может, это поколение будет здоровым... «Страшная женщина» капризна и часто обходит то, что близко, а забирает то, что далеко... Тогда на этом месте, где сейчас страдают люди, может, и смех со временем распространится... Наполнятся юрты, понастроят новых домов и народ возродится... Даже если умрут, как мы, могут пожить немного на этом свете... А что старость слаще среди здоровых? Старики везде болеют, а молодые радуются жизни¹⁷.

Маленькая Бытархай любознательна, вносит жизнь в закрытое сообщество прокаженных. До конца не ясно, где она родилась, много фактов говорит о том, что она не видела или не помнит жизнь среди здоровых людей. Когда Анка решает пойти к князю с просьбой о помощь больным, герои уговаривают девочку, чтобы она пошла с ней:

¹⁶ Sieroszewski W. Dno nędzy... С. 13–14.

¹⁷ Там же. С. 28.

*Людей увидишь... Детей... Настоящих якутов... может к самому князю дойдете... Ну, иди же, ребеночек... увидишь, как мы жили когда-то. Мир увидишь веселый, широкий... Собак, лошадей, коров...*¹⁸

Девочка является уникальным персонажем, она единственной в мире изоляции чувствует себя действительно «как дома». Она не знает другого мира. Персонаж Бытархай является квинтэссенцией участника из вдвойне чуждой культуры: неизвестной европейскому читателю общества якутов и отчужденной группы прокаженных. С точки зрения девочки, этот «чужой» мир является для нее наиболее известной и безопасной реальностью, используя терминологию И-ФуТуана, центром ее Вселенной¹⁹. В такой перевернутой перспективе фоном событий становятся не туземцы, а приходящие с запада люди.

Действительность, представленная в «Дне нищеты», не полностью отделена от других цивилизаций. Появляются упоминания о русских, много сравнений, основанных на опыте общения якутов с русскими. Григорий, озлобленный на Мэргэн, говорит:

*С ней как с русским казаком — неизвестно когда ударит!*²⁰

Пронд за работой напевает русскую песенку, которую потом Бытархай переводит на якутский язык. Новость о «Женщине с юга» свидетельствует о контактах с другими цивилизациями, как внутри, так и за пределами Российской империи. В результате сознание персонажей помимо культуры Якутии включает элементы других цивилизаций. Но они образуют лишь фон событий, а не главную нить повествования. Популярная экранизация романа Серошевского «Дно нищеты», сделанная Алексеем Балабановым, в гораздо

¹⁸ Там же. С. 16.

¹⁹ Yi-Fu Tuan. Space and Place. The perspective of Experience. Minneapolis, 2001.

²⁰ Sieroszewski W. Dno ędzy... С. 21.

меньшей степени базируется на точке зрения участника культуры Якутии, чем ее литературный прототип. Комбинация этих двух работ позволяет лучше понять оригинальность (своеобразие) «Дна нищеты» не только на фоне своего времени, но также и на фоне современных работ, представляющих подобную проблематику.

Современный фильм «Река» отказывается от новаторской постколониальной перспективы романа. Балабанов в фильме «Река» в большей мере, чем Сорошевский в своем романе создает дистанцию между зрителем и представленной Другой культурой. Эффект достигается за счет использования двух языков: русского и якутского. В фильме появляется закадровый голос, наиболее важные моменты сюжета сопровождаются комментарием. Киновед-архивист Владимир Дмитриев уточняет, что предложенный им способ повествования был использован режиссером и напоминает сборку (монтаж) имеющихся в распоряжении архивных материалов²¹. Разговоры героев идут по-якутски с голосовым переводом на русский язык. Как в романе Джозефа Конрада «Сердце тьмы», у адресата создается впечатление, что он входит в дикий, неизвестный ему мир и чтобы он мог понять смысл, ему необходим европейский переводчик.

Автор «Дна нищеты» избегает сосредоточения внимания на эротизме, ограничиваясь несколькими сценами наготы, обусловленными логикой действий. В фильме «Река» герои во многих сценах показаны в обнаженном виде, несмотря на осведомленность о низких температурах окружающей среды, что делает их поведение абсурдным. Такой прием создает дистанцию между нецивилизованными, отличающимися близким к природе поведением «дикарями» и европейскими зрителями.

²¹ См.: «Река»: от истока до устья. О фильме рассказывают... [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kinozapiski.ru/ru/article/sendvalues/188/> (дата обращения: 15.06.2013).

Сцена, показывающая полутолую Мэргэн в «экзотических» украшениях, приближает ее образ к стереотипу таинственной, полной эротизма ориентальной женщины. Фильм, рассчитанный на широкую аудиторию, повторяет негативный стереотип о «диких». Сравнение посыла «Реки» с его литературным прототипом может мотивировать к детальному переосмыслению работ Серошевского, тех моментов, которые представляют особый интерес для интерпретации.

Произведение «Дно нищеты» Вацлава Серошевского представляет уникальную точку зрения другой культуры на фоне европейской литературы того времени. Оно бросает вызов жесткому разделению на центр и периферию, на существование высших и низших цивилизаций²². То, что для одних может быть чужим, для других больше известно как «своя» часть действительности.

Автор показывает отчуждение не только с этнической точки зрения, но и возможности проявления понимания на разных уровнях. Граница между Чужими и остальной частью общества в произведении весьма зыбка: отчужденным может стать каждый. В то же самое время подчеркивается, что отчуждение является механизмом, решением общества об отделении от себя конкретно взятой группы людей, а следовательно, не является объективной истиной об отчужденных. Сами отчужденные конструируют механизмы поведения, которые приблизят их к своим и обеспечат чувство принадлежности к человеческому сообществу. Такой способ мышления невозможно вписать в жесткое разделение на Своих и Чужих, присутствовавшее в колониальной литературе.

Серошевский, безусловно, выделяется на фоне литературных канонов своей эпохи. Использование биографии для объяснения главной идеи литературного произведения, как правило, проблематично. Однако не-

²² Bhabha H. *Miejsca kultury*. Kraków, 2010.

обходимо заметить, что уникальный способ восприятия мира, мог быть связан с опытом автора как политическо-го ссыльного в Якутии. Александра Кияк, исследователь творчества Серошевского утверждает, что среди польских исследователей конца XIX века имелись тенденции поиска аналогий в ситуации «экзотичных» племен, подвергшихся европейской колонизации и ситуации после раздела Польши²³. Какой бы ни была мотивация, автор «Дна нищеты» смог выйти за рамки имперского сознания своего времени. К сожалению, новаторство Серошевского осталось незамеченным из-за слишком поспешной классификации его работ в каноне эпохи.

Пример современной экранизации Балабанова показывает, как трудно, даже сегодня, избавиться произведения Вацлава Серошевского от упрощенной аналогии с произведениями Киплинга и Конрада. Фильм Балабанова возвращает к колониальным схемам восприятия другой культуры, от которых избавился в свое время Серошевский. Было бы банальным утверждать, что экранизация отличается от литературного прототипа. По словам Михала Рогожа, художественная экранизация должна быть интерпретацией произведения под углом зрения современного зрителя²⁴. Таким образом, подходя к проблеме с другой стороны, можно заявить, что способ интерпретации сообщает нам о зрителе, на которого ориентирован фильм: европеец, которому проще воспринимать экзотичную культуру с безопасного расстояния. Применение постколониального дискурса для интерпретации романа показывает, как много проблем, но также и возможностей дает попытка нового прочтения творчества Серошевского в сегодняшнем мире, вместо того чтобы ограничиваться стереотипными схемами.

²³ Kijak A. Odkrywca innej Syberii i Dalekiego Wschodu. O prozie Wacława Sieroszewskiego. Kraków, 2010. S. 172.

²⁴ Wokół «W pustyni i w puszczy». W stulecie pierwodruku powieści. Koncepcja Jerzy Axer & Tadeusz Bujnicki. Kraków, 2012. S. 506.

ДИСКУССИЯ
ОПЫТ ОТНОШЕНИЯ «СВОЙ-ЧУЖОЙ»
И СИБИРСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА ГРАЖДАНСКОГО
ОБЩЕСТВА
10 декабря 2012 г.

Ян Кеневич

Тезисы и вопросы к дискуссии

Это вопросы, которые я хотел бы задать участникам панельной дискуссии, представляющим сибирские научные центры и вместе с нами создающими коллектив по проблеме идентификационных изменений. Это означает, что для обществ, определяемых как малые или коренные народы Сибири, принципиальным вызовом в эпоху глобализации является самоидентификация. Это означает необходимость осознания и выражения своего существования как социальной системы. И в этом случае определение «дрейфующая идентичность» может быть использовано как гипотеза о проблеме идентификации, проблеме, связанной с трудностями контроля, автономии, необходимых действий для проведения структурных изменений в социальных системах. К этому мы добавили в качестве гипотезы предположение о выборе цивилизационной принадлежности, имея в виду, что цивилизационное (надкультурное) определение является свободным выбором ценностей, признаваемых в более широком спектре человеческих сообществ. Поэтому мы в одинаковой степени рассуждаем и о российской цивилизации, и о циркумполярной цивилизации.

К нашим проектам («Молчащая интеллигенция», «Дрейфующая идентичность») мы хотим добавить новую инициативу факультета «Artes Liberales» в виде

аспирантской программы «В поисках идентичности: глобальный вызов и локальные традиции» (Searching Identity: Global Challenges, Local Traditions). Нашей задачей является формирование общего интеллектуального пространства для работ над фундаментальными проблемами современности.

Наше сегодняшнее мероприятие проходит в рамках сессии программы *ACADEMIA IN PUBLIC DISCOURSE POLAND–RUSSIA* под общей темой «Как мы определяем наше сообщество?» («How do we define our community?»)

Нашей задачей является презентация опыта именно сибирских сообществ, и мы принимаем, что для этого больше подходит анализ отношения «Своих и Чужих». С другой стороны, мы ставим вопрос, в какой мере сибирские устремления к идентификации связаны с проблематикой «гражданского общества».

В перспективе цивилизаций я определил бы несколько вопросов, исходя из очевидного европоцентризма:

1. В каких критериях мы определяем НАС и в какой мере эта идентификация способствует определению СВОЙ–СВОЙ?

2. Наблюдаются ли в сибирских условиях различия в категории ЧУЖОГО?

3. Какова специфика отношений СВОЙ–ЧУЖОЙ, и в какой степени сибирские отношения можно описать в универсальных категориях, используемых в социальных науках?

4. В какой степени используется категория гражданского общества в сибирской реальности?

5. Что в багаже опыта сибирских сообществ может способствовать формированию гражданственности?

Было бы лучше, если бы мы смогли разработать тезисы, исходящие из опыта участников дискуссии, то есть, от сибирской стороны, рассматривающей поставленную проблему как свою собственную.

Дискуссия

(Модератор дискуссии: проф. Ян Кеневич)

Ян Кеневич: Добрый день, уважаемые коллеги! Приветствую всех присутствующих сегодня на нашем послеобеденном заседании. Приветствую вас от имени профессора Аксера, который по поводу неотложных университетских дел вынужден на время отлучиться. Приветствую вас от своего имени, не только в качестве модератора нашей сегодняшней дискуссии, но также лица, ответственного за создание группы польско-сибирского сотрудничества, получившей название польско-сибирской рабочей группы, которая занимается проблемами цивилизационной самоидентификации.

В качестве гипотезы мы приняли идею о том, что среди народов Сибири (и не только среди них) существует то, что можно назвать «дрейфующей идентичностью». Наша задача заключается в подготовке пространства диалога для представителей разных культур, цивилизаций в контексте единой академической традиции, которая является универсальной для всех сторон. Мы постараемся сделать акцент на то, что является специфическим и то, чем мы можем поделиться с теми, кто готов вступить в диалог.

Под диалогом мы понимаем такой тип коммуникации, когда участники настроены на максимальное взаимное понимание. Но надо иметь в виду, что понять другого, даже в академическом дискурсе, является задачей не из легких. Тем не менее, это наша задача, имеющая не только академическое значение, но также весьма значимая для общественного пространства. С моей точки зрения, то, что мы делаем вместе с коллегами из Сибири, является исполнением долга, который лично я (допускаю также, что и все мы) ощущаю как своего рода обязанность польской интеллигенции перед народом. Возможно, это звучит слишком высокопарно, заранее прошу прощения за то, что начи-

наю нашу встречу с такого слога. Однако необходимо полное осознание того, что сегодняшняя тема имеет двойное значение. Тема «Свой-Чужой» в контексте гражданского общества представляется интересной проблемой, имеющей, по крайней мере, с моей точки зрения, особую значимость, превосходящую масштабы университетского дискурса.

Теперь позвольте мне кратко представить наших гостей, с которыми мы имеем честь сотрудничать. Конечно, нам не удалось за этим столом собрать всех, с кем мы бы хотели пообщаться: некоторые не успели приехать, поскольку добраться из дальних мест нашей планеты до Варшавы не очень просто. С удовольствием представляю профессора Андрея Базарова, философа, исследователя культур своего региона – широко понимаемого бурятско-монгольского пространства, Восточной Азии, исследователя вопросов буддизма, представителя Бурятского государственного университета в Улан-Удэ. Далее, профессор Чингис Андреев, историк, профессор Железнодорожного института в Улан-Удэ, занимающийся историей своей республики и всего региона. Профессор Зоя Морохоева является философом, культурологом, сотрудником факультета «Artes Liberales» Варшавского университета. Далее, доктор Иван Пешков, занимающий срединную позицию в географии наших участников, представляя Иркутск и Познань. Иван Пешков является сотрудником Университета Адама Мицкевича в городе Познань, в нашей рабочей группе он представляет Дальний Восток. Он исследует районы Внутренней Монголии и Манчжурии. Наконец, представляю вам Альберта Явловского, сотрудника Варшавского университета, который ведет исследования над социальными проблемами развития бурятского и других байкальских сообществ.

Постараюсь кратко очертить границы нашей дискуссии. Главным вопросом является выяснение того, что означает опыт «Своего-Чужого» в сибирской пер-

спективе? Предлагаем вам поделиться личностным опытом и позицией относительно данной проблематики. Важно обратить внимание, каким образом различаются «Свои» и «Чужие» в пространстве Сибири, какими смыслами наполнены эти понятия. Польский опыт разделения на «Своих» и «Чужих» автоматически заставляет переносить локальные категории на сибирский контекст, где они не всегда адекватны. Интересно обратиться к непосредственным участникам той действительности, для которых данный опыт является каждодневной реальностью. Что они могут нам рассказать?

Вторая задача заключается в определении того, в какой мере присутствие «Чужих» влияет на перспективу развития так называемого гражданского общества. Какое значение имеет «Чужой», который отличается, оценивает со стороны, являясь частью той действительности? Как в таком случае выглядит перспектива гражданского общества в сибирском контексте? Мы не ограничиваемся кругом упомянутых вопросов, поэтому выступающие по своему усмотрению вправе касаться и другой важной проблематики. Приглашаю также к участию в нашей дискуссии коллег из Украины, России и Польши.

Итак, начинаем. Прошу вас, Чингис Андреев.

Чингис Андреев: Здравствуйте, уважаемые коллеги. Я считаю, что не зря данное мероприятие происходит на польской земле, потому что вклад поляков в исследование сибирской земли огромен. Достаточно назвать имена Серошевского, Талько-Гринцевич, Пекарского, Пилсудского, все тех, которые внесли вклад в исследование Сибири, Дальнего Востока и Севера. По их работам мы можем судить о положении сибирских народов.

Осмысление природы и форм проявления противоречия «Своего-Чужого» в межкультурной коммуникации является очень важным моментом понимания особенностей современного общества и тенденций его развития.

Современность отличается особой активностью субъектов социокультурного процесса. Эта активность включает в себя также стремление различных этносов, социальных групп и культур к консолидации, осуществляемой во имя самосохранения. Глобализация, обуславливающая многие процессы современной жизни, несет в себе тенденции к размыванию социокультурной специфики. Ощущая это, представители локальных культур активизируют усилия по сохранению своей самобытности.

В новых условиях становится все труднее строить отношения на базе полного неприятия Чужого. Понимание необходимости взаимодействия и взаимоприспособления различных культур вызывает потребность в их сопоставлении, изучении их особенностей, поиске критериев для сравнения. Эта потребность реализуется в становлении новых моделей отношений «Своего–Чужого».

Эти проблемы приобретают еще большее, причем по преимуществу практическое значение в последние десятилетия XX века, в условиях устанавливающегося нового мирового порядка, политики открытости в отношениях между различными странами и культурами, создания единого информационного пространства. Наблюдается значительное углубление противоположных тенденций, сосуществующих в политике и культуре: с одной стороны, наметившиеся интеграционные и унификационные процессы, с другой стороны, углубившаяся культурная дифференциация и автономизация народов и культур, поиск и защита ими собственной идентичности, вплоть до сепаратизма и крайнего национализма.

В этом новом историческом контексте оппозиция «Своего» и «Чужого», воплощенная в соответствующем концепте, выходит на первый план, становясь основой для осознания и обуздания этих противоречивых процессов. Важно отметить, что сегодня, в условиях нарастающей глобализации и усиливающегося сопро-

тивления глобализационным процессам (в том числе в виде прямого антиглобализма) оппозиция «Свой-Чужой» в межкультурной коммуникации приобретает огромные формы.

Своевременность вопроса определяется расширением и интенсификацией межкультурного обмена и необходимостью исследовать функционирование концепта «Свой-Чужой» в новых условиях, сложившихся на рубеже XX–XXI вв., в частности, в рамках процесса глобализации.

На рубеже XX–XXI вв. Россия, активно интегрируясь в мировое сообщество, встает перед проблемой осознания своего места в нем, осознания себя по отношению к другим государствам и культурам. Одновременно происходит расширение экономических, политических и культурных связей России с другими странами. И в их результативности далеко не последнюю роль играют знания о «Другом», информированность о его особенностях: социальных и политических, этнокультурных и психологических. Особенно это касается проблемы адекватной интерпретации образа «Другого», создаваемого СМИ.

Актуальность проблемы «Свой-Чужой» в настоящий момент возрастает в силу глобализации мирового сообщества, затрудняющей процесс социального сравнения и осуществляющиеся на его основе самоопределение и индивидуализацию личности, и связана с миграционным бумом, который переживается человечеством в последние десятилетия и проявляется в добровольных и вынужденных массовых переселениях, ведущих к увеличению разногласий и конфликтов на национальной почве. Так, в последнее время в России отмечается рост ксенофобии и проявлений нетолерантности по отношению к тем, кто по разным критериям не определяется как «Свой». В связи с этим проблема развития толерантности по отношению к «Чужим» является одной из самых приоритетных.

В современной политологии общество рассматривается как совокупность гражданского общества и государства в качестве основного института политической власти, гражданское общество выступает связующим звеном между гражданином и государством. В случае коренных народов Сибири опыт организации форм гражданского общества – общественных объединений – касается, прежде всего, необходимости регуляции отношений представителей этих этносов и государства, а также решения ведущих актуальных проблем коренного населения Сибири посредством государства и крупного бизнеса. Генеральной деятельностью таких организаций в последнее время является контроль государства в соблюдении прав представителей коренных народов и программы, способствующие самоидентификации коренного населения сибирских территорий как представителей определенного этноса.

Ради сохранения и формирования этнической идентичности его представителей необходима развитая структура институтов гражданского общества, которые отвечали бы за различные институты культуры и быта представителей нации, а также нужна стройная взаимосвязь этих институтов с региональными и федеральными органами в вертикали гражданского общества ради эффективности проведения необходимых решений проблем на государственном уровне и надежности контроля гражданского общества над государством в сфере соблюдения интересов представителей коренных народов.

Ян Кеневич: Спасибо большое за ваше выступление. Хочу добавить, что Чингис Андреев затронул тему поляков в Сибири. Нельзя отрицать важность данного болезненного опыта, однако также мы хотим избавиться от определённых стереотипов: «Во глубине Сибирских руд / Храните гордое терпение». Не забывая о событиях прошлого, нужно задуматься, что нас ожидает в будущем. Хотелось бы, чтобы у нас было больше тем для

обсуждения, кроме того, что поляки оказались в Сибири. Добавим только, что не только Серошевский, а также десятки и сотни тысяч других представителей польской нации, многие из которых остались лежать на сибирской земле, были сосланы в результате событий, продолжавшихся до 50-х годов XX века... Далее передаю слово Альберту Явловскому.

Альберт Явловский: Хочу поблагодарить за приглашение участвовать в этом мероприятии. Перед тем как перейти к основному содержанию моего выступления, отмечу, что не все названные профессором Андреевым польские ученые были ссыльными. Таковым не был, например, Талько-Гринцевич, который будучи врачом, мог рассчитывать на несравненно больший заработок в Сибири, чем в любом месте Польши, для чего он, собственно, и отправился в этот регион. Помимо основной деятельности, он также занялся наукой и по возвращению на родину стал одним из основателей первого в Польше этнографического музея в Кракове. Таким образом, не все поляки были вынуждены ехать в Сибирь против своей воли, были и такие, которые добровольно отправлялись в те земли и с большим успехом устраивали там свою жизнь.

В своём выступлении я хотел бы сконцентрироваться на так называемых коренных народах Сибири в контексте гражданского общества, от которого я сознательно отойду. Тем не менее, проблема гражданского общества здесь необычайно важна. В любом определении гражданского общества неизменно присутствуют такие характеристики, как активность, самоорганизация в определении целей и их достижение без участия государства. В этом месте я предлагаю поставить вопрос, в первую очередь адресованный нашим уважаемым гостям, но которым также часто задаюсь я сам: где находятся те пространства в традиции, в традиционной культуре коренных народов Сибири, в которых социальная жизнь организуется не столько

в противопоставлении, конфронтации с государством, сколько вне всяких отношений с государством, вне его существования. Порой эти пространства представляют действительность «за ширмой», которую невозможно заметить с первого взгляда. Исходя из каких культурных предпосылок развиваются те социальные явления, которые еще не вполне можно назвать проявлением гражданского общества, но которые составляют часть реальности социальной жизни этих групп, организуемой без участия государства, возможно, иногда, даже скрытые от государства, но не обязательно противодействующие ему?

Хотелось бы, чтобы наше обсуждение попыталось найти возможные ответы на поставленный вопрос. Перед тем как закончить свое выступление, позвольте рассказать, как я пришел к этому вопросу. В течение последних нескольких месяцев я интересовался проблемой репрессированных буддийских лам в Республике Бурятия. Известно, что после прихода новой власти в Бурятии начались массовые репрессии против духовенства различных конфессий, в том числе и буддийского. Конечно, не все попали в лагеря, часть вынуждена была скрыться, бежать, и после 1944 года они начали возвращаться на малую родину. Несмотря на то, что в 1945 году выходит разрешение на основание Иволгинского дацана, возрожденный буддизм в республике находится под строгим контролем государства. Многие из вышеупомянутых, часто являясь представителями высокообразованной местной элиты, возвращаются из мест заключения, ссылки и др. в качестве обычных людей. Однако среди местного населения вокруг них сразу начинается построение иерархии, в которой им отводится роль неофициальных авторитетов. Эти авторитеты не входят в конфронтацию с государственной системой, в отличие от примера польского католического духовенства, действующего в противовес системе в качестве защитника польской идентичности.

В контексте темы нашей дискуссии весьма интересной представляется проблема культивирования местных традиций как стратегия сохранения идентичности, культурных отличий под давлением аппарата власти. Конечно, так называемая локальная традиция может создаваться сверху, множество примеров чего можно найти в Сибири, но может быть и проявлением спонтанной активности во имя защиты идентичности, понимаемой как сохранение различий по сравнению с Другим. Здесь речь идет не об осознающей свои цели оппозиции, а лишь о проведении границ, в рамках которых находится своеобразие данного сообщества и его культуры. Это часто может происходить не вполне осознанно.

Вышеупомянутая роль буддизма как знака отличия или своеобразного убежища от внешнего давления в случае Бурятии является достаточно сложной проблемой, которую невозможно однозначно описать в нескольких словах. Но, несмотря на это, давайте попытаемся.

Можно, как я уже упоминал ранее, рискнуть выдвинуть тезис, что в период 1945–1991 гг. на уровне локальных сообществ бурятское общество создало независимый от советской системы комплекс общественных и культурных практик. Они не были ни альтернативными, ни оппозиционными в отношении формируемой сверху доминирующей государственной системы СССР. Однако это были независимые, формирующиеся снизу практики, направленные на сохранение культурного своеобразия, идентичности и передачу смыслов культуры, которые считались собственными, при одновременном приспособлении к политическим и общественно-культурным реалиям советского государства.

В начале XVIII века российское государство завершило первый этап колонизации территорий, расположенных за южным и восточным берегом Байкала, включающих современные границы Российской Федеративной

Республики Бурятия. В тот же самый период на территории Бурятии ведущую общественную и культурную роль начинает исполнять тибетский буддизм школы Гелуг. В 1741 году царица Елизавета I официально признала буддизм одной из официальных религий империи, тем самым включив эту религию в систему государственной идеологии, в то же самое время пытаясь превратить ее в инструмент колониальной доминации европейского центра в одной из азиатских периферий империи. Интересно, что в тот период буддизм только начинает развиваться на территории современной южной Бурятии. Следовательно, это не та ситуация, когда политический центр принимает и узаконивает традиционные источники авторитета своей новой периферии. Скорее, решение Елизаветы указывало, кого следует считать новыми элитами. Между новыми элитами и новым политическим и административным центром возникает своеобразный симбиоз. Что-то, что можно было бы назвать общностью интересов.

С другой стороны, местные элиты используют буддийскую религию как поле защиты автономии и инструмент создания собственной социальной и культурной идентичности по отношению к доминирующему центру. XVIII и XIX столетия – это период сложной игры на поле лояльности и автономии, конформизма и независимости, защиты культурного своеобразия при одновременном признании доминирующей позиции колониального центра. Плюс ко всему буддизм постепенно становится одной из ведущих сфер, где происходит самоопределение культурной идентичности бурят.

После февральской революции и октябрьского переворота начинается новый этап. В двадцатые годы Советский Союз постепенно разбивает своеобразие образующих его культур и обществ. На территории Бурятии этому способствует коллективизация, начатая в 1928–1929 гг., и окончательное уничтожение религиозных институтов в 1934 году. В тридцатые годы

все буддийские храмы и монастыри были ликвидированы, а духовенство подверглось жестоким репрессиям. В 1945 году был создан Иволгинский монастырь, который, правда, был полностью контролируемым государством фасадом свободы вероисповедания. Но в то же самое время это один из немногих институтов, к которым буряты могут обращаться как к своим собственным и которые символически определяют их культурное своеобразие в унифицированной культуре советского общества.

В то же самое время многие из выживших лам, которые вернулись в родные села и устроили свою жизнь заново как обычные, советские участники своих локальных сообществ. Но некоторые из них начали играть социальную роль неофициальных и скрытых источников общественного авторитета. Они вернулись к религиозным, врачебным и прочим практикам, которыми они занимались до репрессий. Таким образом, возникает оригинальный общественный и культурный феномен. В бурятских локальных сообществах появляются неофициальные и тайные общественные институты, являющиеся источником процессов воспроизводства идентичности, передачи культурных ценностей и авторитета.

В 1991 году в возникшей после распада СССР Российской Федерации буддизм вновь получил статус одной из четырех официальных государственных религий. В этот момент набирает силу очередной весьма интересный аспект отношений локальности с более широким универсумом, в котором данная локальность должна функционировать и защищать свою специфику и идентичность. А именно, глобальность, в данном случае в лице глобального тибетского буддизма. И здесь снова – для описания всей сложности отношений между буддизмом как глобальной религией, во главе которой стоят представители тибетской диаспоры и мировые неопиты, и его локальными вариан-

тами потребовался бы отдельный цикл встреч. Данная тема нашла отражение в статье Оюны Доржигушаевой в VI томе «Дебатов». Следовательно, к обсуждаемым отношениям между государством и локальностью следовало бы добавить еще один контекст: существование глобальных сетей, таких как, например, упомянутый глобальный буддизм.

В заключении повторяю вопрос, поставленный в начале: где те пространства, определенные традицией и культурой, которые существуют вне всяких отношений с государством? Является ли существование этих пространств проявлением гражданского общества и адекватны ли вообще подобные аналогии?

Ян Кеневич: Спасибо большое. Несомненно, поставленный вопрос имеет большую актуальность, в том числе и для польской стороны. Мы избегаем ответа, не желаем задаваться этим вопросом, потому что этот вопрос для нас сложен. Конечно, легче поинтересоваться, как обстоят дела с гражданским обществом в Бурятии? Мы вроде бы и знаем, как оно должно выглядеть, но, тем не менее, сами имеем множество проблем с этим... Прощу Вас, профессор Базаров.

Андрей Базаров: Я не большой специалист по этой теме, но мне доверили рассмотрение категории «гражданское общество». С моей точки зрения, «гражданское общество» – категория новая, неустойчивая, дающая возможность творить, оформлять собственные значения и границы. В этом и заключается ее «демократичность». Понятно, что она сохраняет общечеловеческие демократические ценности, но в то же время отрицает так называемую концепцию «навязывания демократии». С «навязыванием демократии» в России и Бурятии возникают сложные ассоциации, в том смысле, что когда категория «демократия» не освоена культурой, ты находишься под влиянием чужой культуры. Когда в молодости я читал Петра Савицкого, который писал, что европейский интернационализм – это на-

цизм, мне казалось странным, как интернационализм может быть нацизмом. Сейчас понятно, он имел в виду, что интернационализм, принудительно навязываемый, превращается в средство превосходства одной культуры над другой. Любой диктат идей без равноправного взаимодействия приводит благие намерения к прямо противоположным.

1. Категория «гражданское общество», являясь новой (в сравнении с «демократией»), перманентно формирующейся категорией, дает возможность различным сообществам, не имеющим опыта европейской демократии, творить свою этническую идентичность в духе демократии, наполнять данную категорию собственным содержанием в антропологическом, историческом контексте.. Благодаря этой работе по активизации своих собственных институтов, различных общественных форм, исходящих из собственного опыта, любой из нас смог бы реализовывать, находить общественные цели и задачи, независимо от государственной власти, тем самым наполняя категорию «гражданское общество» собственным содержанием.

2. Сибирь можно назвать постоянством фронта. В Сибири в ходе мощных миграционных процессов образовалось то этническое многообразие, которое формировалось за счет множества европейских, азиатских, автохтонных народов. В Сибири хорошо понятна современная контекстуальная природа концепции «Свой-Чужой». Я считаю, что в условиях Сибири эта концепция зависит, прежде всего, от выбираемого контекста. Есть текст, и есть контекст. В этом смысле я солидарен с господином Явловским. Сибирь дает возможность объединяться под самыми разными принципами, формировать фронт не только по национальности, но и в рамках выбранного контекста. Сибирь отличается от территорий, где сформировались устойчивые фронты «Свой-Чужой». Сибирь – это пространство постоянного выбора своего контекста.

3. Я как профессиональный буддолог хочу рассказать о роли буддизма в формировании «гражданского общества». С одной стороны, буддизм формирует идеал индивидуализма. Буддизм – монашеская религия, люди уходят в буддизм для самореализации. Тем не менее, в буддизме не родилась идея гражданина – одна из основ гражданского сообщества. Категория гражданина, сформированная античностью и христианством, образовала европейские идеалы гражданина и демократического общества. Буддизм формировался в азиатских сообществах, по отношению к государству он всегда был в достаточной степени лоялен. Могу привести массу примеров данного лояльного отношения буддизма к государству. Тем не менее, буддизм в современных условиях резко меняется. Во многих странах Азии (Индия, Япония, Тайвань) буддисты становятся инициаторами гражданских движений, формируют новые гражданские сообщества. В современных социальных условиях постиндустриального общества (Тайвань, Япония, Южная Корея) буддизм меняется в сторону большей социализации. Миряне играют все большую роль в буддийских структурах. Буддизм, вероятно, будет еще больше меняться под воздействием необуддистов из Европы, которые внесут свой социальный опыт в буддийские сообщества.

В заключение хочу сказать, что меня слегка задела позиция Эмиля Паина. Поразила концовка его доклада, где была речь о том, что консолидация – это демократия. Для меня консолидация не совсем демократия. Я академический работник, сижу в Хранилище восточных рукописей и изучаю тексты, т. е. обычный обыватель, у которых постоянно присутствует страх, что мне навязывают определенную систему поведения, не позволяют сформировать свой взгляд на определенные вещи. Гражданское общество, как я понимаю эту категорию, позволяет мне быть свободным в своем гражданском выборе. Государство должно помогать

мне самому формировать свою гражданскую позицию, помогать, но не навязывать. Проблема доверия и понимания очень сложная. Помню и люблю работу Ленина «О праве наций на самоопределение». Ленин как политик понимал, что для консолидации этносов в Советском Союзе в 1922-м году нужна была не только сила. Между гражданами должно быть определенное доверие, между великорусской нацией и национальными меньшинствами.

Сейчас в современной России мы находимся в перманентном состоянии навязывания людям уже сформированных идей без их обсуждения. Вот молодой человек в зеленой футболке тоже спрашивал у господина Паина, где заканчивается социальная реальность и начинаются политехнологии. У нас есть постоянное чувство, что нас обманывают, навязывают нам готовые идеи и концепции. Я считаю, что доклад Паина должен начаться с того, чем он закончился. Понятие «консолидация» в контексте демократии нужно было апробировать, обсудить на гуманитарном уровне. Если в идее «консолидация – это демократия» есть что-то позитивное, необходимо, чтобы общество пришло к пониманию этого, а не «съедало» данную концепцию в готовом виде. Эта концепция не из форм родовидовых определений, но мы как граждане своей страны должны осознать ее, наполнить ее своим содержанием, если это возможно. Спасибо факультету «Artes Liberales» за то, что дали возможность высказать свое мнение.

Ян Кеневич: Благодарим вас. Разумеется, проблема «Свой-Чужой» не может рассматриваться без эмоционального участия, которое не нужно скрывать. Кроме того, в этом контексте возникает проблема ориентализации Сибири в европейской перспективе, в которую также вписывается Польша. Нам всем кажется, что наша совесть перед Сибирью абсолютно чиста. В конце концов, нас (поляков) с сибирскими народами связы-

вают многие трудные периоды истории, пройденные вместе. Однако стоит задуматься, не последовали ли мы примеру западноевропейских стран и не создали ориенталистский образ уже маргинализированной нами же Сибири. Это следующий вопрос, которым нам стоит задаться... Передаю слово профессору Зое Морохоевой.

Зоя Морохоева: Здравствуйте, нужно успеть за малое время очень многое сказать. Я хотела бы предложить к обсуждению проблему «Своего-Чужого» в контексте взаимодействия цивилизаций, в контексте Запада и Востока. Предметом является отношение государства и общества. Это развитие вопроса Альберта Явловского о проблемах возрождения традиций и культуры. Я утверждаю, что возрождение традиции и культуры может привести в сибирской перспективе к появлению гражданского общества.

В Сибири мы имеем дело с взаимоотношениями российского государства с официальной символикой на основе элементов русской культуры и племенами Сибири, картина мира которых включает элементы шаманизма, буддизма. Это принципиально различные картины мира, при их взаимодействии происходит либо наложение одной картины мира на другую, либо диссонанс этих картин. Вопрос заключается в том, что и каким образом оказывается вытесненным или «чужим» посредством доминирующей позиции одного из акторов взаимодействия? В данной ситуации доминирующим актором является российское государство.

То, что можно схематично принять за модель российского государства, это западная модель, которая покоится на идее сходства и постоянства, иначе говоря, это субстанциальная классическая аристотелевская модель. Категории предстают в пространственных формах. В соответствии с языковой терминологией – это существительные. Эта модель мира содержит линейную концепцию времени. Картина же мира сибирских

автохтонов – это релятивная модель, в основе которой идея изменчивости, позволяющая запечатлеть процесс жизненной силы. Этот процесс отражается во времени как череда моментов, событий. Точкой отсчета (то, что соответствовало бы субстанции) служит идеальное равновесие, гармония, середина или путь. На Востоке существуют разные понятия для определения бытия. В языковых терминах это глагол, который выражает состояние изменчивости. Ясно, что в этих моделях по-разному понимается «Я»: если в западной модели автономность «Я» признается, то в восточной модели она подвергается сомнению. Значимым оказывается то равновесие, то отношение, в которое вступают индивидуумы. Все остальное, как объявляет буддизм, оказывается иллюзией.

На основе этих двух моделей в пределах российского государства происходит взаимодействие совершенно разных социумов. Доминирующей является российская государственность. Она подчиняет и трансформирует все «чужое», чтобы навести порядок у себя. Какие моменты можно тут отметить? В 1882 году была реформа Сперанского, которая допускала какое-то самоуправление инородцев, но на рубеже XIX–XX веков с утеснением земель власти проводят волостную реформу. Все это ведет к разрушению принципов самоуправления инородцев, и в случае бурят – как ответная реакция на действия властей – происходит объединение бурятских племен, появляется импульс к формированию бурятского народа. Это момент, когда встречаются западные и восточные буряты, и на основе релятивной модели могло бы произойти дальнейшее развитие бурятской культуры. Но бурятские культурные традиции разрушаются в условиях модернизации, осуществляемой советским государством. Это разрушение происходит на всех уровнях вплоть до уровня семьи. Семья – это последняя инстанция, где еще что-то из традиционных элементов сохраняется. Но семья и народ – это те два

понятия в системе релятивной модели, которые можно связать с идеей возрождения бурятской культуры. И эта идея может быть рассмотрена в глобальной перспективе, где происходит интенсивная релятивизация. И именно проблемы разработки релятивной модели в глобальном пространстве являются актуальными для многих народов.

Ян Кеневич: Спасибо вам большое за выступление. Отмечу, что мы вместе с профессором Морохоевой уже в течение нескольких лет занимаемся проблемой нарушения границ, охраняющих сообщество, и вопросом, кто и когда нарушает эти границы. Размышления над этой проблематикой носят не только историографический характер. А теперь, доктор Иван Пешков, прошу вас взять слово.

Иван Пешков: Уважаемые коллеги, я бы хотел сказать несколько слов по поводу определения практик «Свой-Чужой». Любая дифференциация «Свой-Чужой» контекстуальна, всегда ориентирована на какое-то сообщество, всегда отсылает к дифференциации определенного сообщества, которая включает одних людей и исключает других.

Два основных вопроса, по поводу которых всем не хватало времени, я решил озвучить в самом начале. Первый вопрос: про какие сообщества Сибири мы говорим? Второй вопрос: почему мы употребляем именно этот географический термин? Почему мы не говорим про российский Восток, про внутреннюю Азию? Что такое Сибирь по-настоящему? И тут, конечно, сколько людей, столько мнений. Для историков Сибирь – это больше культурно-географическое пространство, это длительный трёхсотлетний процесс превращения северной Азии, кочевнических сообществ в агрономадическое пространство с культурной хозяйственной, конфессиональной доминантой славянского населения. Те из вас, которые интересуются историей Сибири, может быть, знают текст Марка Бассина «Изобретение

Сибири»¹, который вышел 20 лет назад, где он показал, что Сибирь была пространством концептуализации, на которую проецировались многие очень разные взгляды. Сибирь описывалась как место политической и этнической жертвы, как место либерализма, где нет крепостного права, где живут отдельно от государства, потому что у государства не хватает рук, чтобы контролировать Сибирь, как место экзотики. В конце XIX она описывалась как место морального упадка, а потом уже появились сибирские купцы, абсолютно лишенные русской духовности, материалисты, использующие хищнические методы.

Мы видим огромное количество возможностей того, как можно посмотреть на это описание. Здесь на Сибирь одновременно проецировалось два европейских дискурса: дискурс Севера (дискурс захвата Севера) и дискурс спящего, немного отупевшего Востока. Все эти проекты достаточно важны, но для нас важно то, что этот фрагмент был выделен, что здесь ключевую роль играла русско-китайская граница, или если выразиться точнее, русско-китайские пограничные территории, которые закрывают, практически отрезают Сибирь от Азии.

Основными проектами, которые будут развиваться в Сибири, будут проекты, связанные с безопасностью со стороны южной части и разными моделями развития. С этим непосредственно связано то, что «общество колонизаторов», «общество колонистов», которое там возникает, – это тоже процесс, где происходит определённая инерция названий, но люди все время меняются, и здесь мы видим, что оно возникает как формация с определёнными жесткими внутренними иерархиями и стажем, что касается старожилов и новоприбывших,

¹ Bassin M. Inventing Siberia: Visions of the Russian East in the Early Nineteenth Century // The American Historical Review 96. 1991. № 3. P. 763–794.

например, каких-либо европейцев. Наверху всегда интеллигенция, наверху европейцы: в каждом сибирском городе вам расскажут про польского ссыльного, например, чеченских ссыльных или каких-нибудь других никто не помнит. Почему? Потому что они умещаются в определенную культурную иерархию XIX – нач. XX века.

Для нас важно то, что граница, вот этот модернистский проект отрывания Сибири от Азии, очень часто в одной фазе проекта создает какие-то группы, а в другой их уничтожает. Одно и то же явление может причиной возникновения и исчезновения группы. Таким примером может быть забайкальское казачество, которое возникает только для того, чтобы управлять русско-китайской границей, а потому, что нужно управлять советско-китайской границей, это сообщество практически уничтожается. Более мягким, но не менее грустным примером могут служить строители БАМА, которые появляются в какой-то момент, но в 90-е годы все про них забывают, и они сидят на своих маленьких станциях, живут практически впроголодь, так как, будучи востребованными в советский период, в настоящий момент практически никому не нужны.

Когда мы рассматриваем Сибирь, мы видим достаточно большое количество сообществ, не только этнических (про которые здесь все говорили, я уже не буду о них говорить), но и конфессиональных. Сибирь может рассматриваться как часть православного мира, буддийского мира, как часть тибето-монгольского мира, как часть Севера. Достаточно большое сообщество, про которое сегодня не сказали, но которое было представлено в моих исследованиях, это, конечно, сообщество постсоветское с акцентом на «советский». То есть советский инструментарий во многом до сих пор продолжает работать как какая-то граница, разделяющая «Своих» и «Чужих», например, достаточно открытая официальная российско-китайская граница

существует в ментальности людей как достаточно закрытая советско-китайская граница.

Все люди, в том числе и этнические репатрианты, за исключением шэнэхэнских бурят (сейчас нет времени говорить об этом, но это уникальный случай), которые приходят со стороны Китая, воспринимаются как «Чужие», потому что советская граница так определила их. Кстати говоря, шэнэхэнские буряты тоже оказались за советской границей, но просто сейчас выполняют другую функцию в республике. Здесь мы видим очень интересный процесс, когда последний советской модернистский проект практически останавливается, и (то, что говорил Альберт, то, что говорили многие другие сегодня) начинается такой элемент адаптации с огромным, достаточно сильным перемещением населения. Идёт огромный поток, особенно только что прибывших в послевоенный период жителей, на Запад, с Запада идёт огромный поток в основном среднеазиатского населения. Здесь выделяются группы коренные, полукоренные, маркированные, которым никуда из этой Сибири не деться. То есть, фактически, когда мы говорим про сибирское население – это определенная группа процессов, большое количество независимых от государства практик.

Как сказал мой друг из Хабаровска (Дальний Восток – это немного другая ситуация, но это также касается и юга Сибири), там практически люди ни «за» Москву, ни «против» неё – они просто живут вне политических контекстов. Особенно в южных частях Сибири возможности азиатского рынка (не только китайского, хотя все говорят про Китай) создают условия, иногда цивилизованные, иногда нецивилизованные, легальные, иногда нелегальные для создания бизнеса в Азии, учебы в Азии. Это стало ежедневной реальностью для большого количества людей. В городе Пусан (второй по размеру город в Корее) живет больше русских, русскоязычных, чем в Благовещенске, и даже, я думаю,

их число сравнимо с диаспорой в Хабаровске. Это показывает уровень какого-то растекания и преодоления тех границ.

Здесь важный вопрос для нашей дискуссии: Сибирь разделена на этнополитические структуры в виде национальных республик, самыми крупными из которых являются Республика Саха-Якутия и Бурятия, и собственно российскую Сибирь. Здесь важно определить: можем ли мы говорить про создание некоего общего процесса интеграции, потому как интересы этих районов немножко разные. С точки зрения республик важно то, что есть все-таки долгий путь переговоров с центром для достижения определенных оптимальных условий. Естественно, так называемая российская Сибирь имеет совсем другие вопросы. То есть отзыв политического действия на территории Сибири диаметрально различаются, различается словарь, различаются проблемы и т.д. Только когда будет преодолена советская инфраструктурная и культурная раздробленность, могут возникнуть какие-то формы интеграции. Тогда можно говорить именно про сибирские и общесибирские практики разделения на «Свой-Чужой». Спасибо.

Ян Кеневич: Спасибо вам большое. Настало время для обсуждения упомянутых вопросов с участием аудитории. Обращаясь к залу, хочу спросить, какими вопросами вы задались сами, а какие вы хотите задать нашим экспертам для дополнения и обогащения нашей сегодняшней дискуссии. Для примера, как нужно интерпретировать процесс модернизации: как шанс для сохранения идентичности или как объективный процесс, навязанный извне? Где проходит граница между модернизацией в колониальном, ориентализационном, глобализационном смысле и другим содержанием данного процесса? В какой мере для сибирских народов нужно воспринимать модернизацию как неизбежный процесс, где сохранение идентичности

возможно только под условием приспособления к появившимся условиям: либо существование в качестве фольклорного коллектива, либо исчезновение. Существует ли альтернатива? В этой связи возникает вопрос: кем является «Чужой» – врагом или союзником? Для кого и зачем? Только после разрешения этих вопросов, можно перейти к перспективе гражданского общества, которое, во-первых, признает существование государства, во-вторых – общностей. Какие возможности стоят перед сибирскими народами в этом контексте? А не предлагается ли сибирским народам переход к гражданскому обществу по известному колониальному сценарию как «более развитая» альтернатива и условие вхождения круг «современных сообществ»? По аналогии вспоминается пример, когда Наполеон в 1807 г. вошёл в Польшу со словами «Пусть поляки покажут, что они заслуживают независимость!» и включил поляков в состав своих войск наряду с другим «пушечным мясом». Предлагаю всем желающим высказаться, поделиться мнением, комментариями насчет этих вопросов.

Зоя Морохоева: Хотелось бы поделиться своими впечатлениями от пребывания этой осенью в г. Улан-Удэ, в Бурятии. В своем выступлении я говорила, что возрождение бурятской культуры – это то, что может способствовать самоуправлению, саморегуляции общества независимо от государства. Но есть ситуация, которая настораживает в Бурятии. Да, идет возрождение культуры, но идёт таким путем: культура возрождается в своих символах, но как экзотика, как отрасль для туризма, т. к. Бурятия с Байкалом становится очень посещаемым районом. К тому же Сибирь уже далеко не тот замкнутый, окраинный край, за который никуда больше нельзя уехать. Для меня это было интересное открытие. Дело в том, что происходящее в Восточной Азии – Корее, Китае – открывает Сибирь. Российские аналитики твердили: «Нет, мы не пустим китайцев. Иначе мигранты из Китая заселят эту Сибирь». Но

оказывается, угрозу представляют не сами мигранты, но тот рынок, который заполнен дешевыми китайскими товарами. Российская продукция (промышленная и прочая) не выдерживает конкуренции. Аналитики говорят, что Россия проиграла рынок Монголии Китаю, Японии. Ситуация с Сибирью в этом отношении не менее критична. Хозяйство в Бурятии, как говорят эксперты, находится в очень серьёзном кризисе. Местные продукты не продаются, потому что рынок заполнен овощами, другими сельскохозяйственными, промышленными продуктами *китайского* производства.

И здесь, возникает вопрос: кто сейчас здесь «Чужой»? «Чужой» – тот, который приходит из того же культурного круга, того же самого Востока, или «Чужой» – это тот, который связан с западным кругом культуры? Для сибирских культур выжить в этих условиях – это, действительно, огромная и серьезная задача. Как сохранить при этом самостоятельность?

Ян Кеневич: Важный вопрос – кто и для кого здесь является «Чужим»? В каких измерениях? Как организуется пространство сообществ, не знакомых друг с другом? Становится ли рынок местом конфронтации «Чужих» или местом освоения «Чужих»? Меняет ли пространство рынка ранее установленные отношения между людьми? Актуальны ли категории обозначения «Своих» и «Чужих», возникшие на почве российской экспансии в XVI веке? Какие категории актуальны в контексте современных процессов миграции и глобализации рынка? С любой точки зрения, «Свой» – это тот, кто рядом, а «Чужой» – кто приходит извне. Но всегда ли это так? Этого ли требует динамичный мир, в который сейчас вовлечена Сибирь? Кто чужой в современном мире, в котором мы всё чаще встречаемся с людьми из разных культурных ареалов. Мы, собравшиеся в этом зале, являемся «Чужими» друг другу или «Своими»? Разве мы не можем встретиться в сконструированном вместе пространстве, даже

будучи из разных мест нашей планеты? От того, как мы сконструируем эти отношения, зависит будущее не только малых народов Сибири, но всех народов мира.

Давайте выслушаем комментарии и соберем круг вопросов из зала для их дальнейшего выяснения.

Игорь Кривошея: Я, как человек, представляющий Украину, в то же время тесно связан и с Польшей, и с Россией. С Польшей я связан тем, что являюсь научным директором Польского культурно-образовательного центра в Уманском государственном педагогическом университете имени Павла Тычины. А с Россией – тем, что я родился в городе Ангарске, недалеко от Ангары. В этой связи, я хотел бы задать нашим коллегам из России, представляющим сибирский отдел, следующий вопрос, как переход из первой части нашего собрания: скажите, пожалуйста, в связи с предыдущим выступлением (здесь выступал кто-то из сибирского университета, может Чингис Андреев) о российских сообществах, может ли быть создано сибирское сообщество? Ведь мы ещё помним пример идентификации жителей Сибири как «сибиряков». Сибирский регион очень сложный, там вместе с коренным населением проживали и корейцы, и беларусы, и украинцы, и поляки, и представители других национальностей, которые в силу многих причин попадали туда достаточно часто, особенно в связи с тем, что они были против государства, выступали против него. Они приносили туда, в некотором смысле, антигосударственные идеи. Поэтому вопрос звучит так: можно ли в Сибири создать сибирское сообщество с национальной политической идентичностью? Спасибо.

Голос из зала: Здравствуйте. Не я придумал «самодержавие-православие-народность», но тем не менее, будучи связанным с Забайкальем, задам следующий вопрос: в какой мере в определении «Свой–Чужой» работают понятия конструктивизма, а в какой эссенциализма? Обычно, вопрос «что делать?» связан с во-

просом «кто виноват?». Знаменитый Нерчинский мир, который поделил Сибирь и вообще весь регион между Китаем и Россией – вспомним, кто и как его подписывал. С китайской стороны были португалец Томаш Перейра и француз Жербильтон. Это были иезуиты на маньчжурской службе, которые действительно создали очень хороший договор. Договор они составили, потому что маньчжурская армия не смогла взять город Албазин, который сибирские казаки отстаивали очень хорошо. Там командовал Афанасий Бейтон, шотландец на русской службе, крещёный, который построил по системе Вобана албазинские укрепления. Цинская артиллерия, отлитая при помощи иезуитов, не смогла их взять. На русской стороне был переводчик, такой русский мужик, Андрей (Ян) Белобоцкий выпускник Краковского университета. И вот, это единственный договор, первый договор (конечно, в пользу Китая, была ничья в пользу Китая, классическая), который был составлен впервые как договор равных: равный китайский император и равный русский царь. Почему равный, потому что он был составлен не на китайском языке, а на латыни². Ну вот двое «русских», китайцы-маньчжуры, получившие образование в иезуитских

² Прим. ред.: Один из первых российских геополитиков начала XX века Алексей Вандам был в оценках более категоричен: «Хорошо зная, что у нас во всем Нерчинском воеводстве было не более 500 казаков, китайские уполномоченные привели с собою в Нерчинск десяти тысячную орду пеших и конных слуг, погонщиков, носильщиков и тому подобного, вооруженного всяким дрекольем люда. С этой имевшей одно только подобие военной силы толпой, приведенной в решительный момент и на решительный пункт театра борьбы за жизнь, Китай одержал над нами величайшую из когда-либо одерживавшихся им побед. Под угрозой атаковать Нерчинск китайские уполномоченные заставили чувствовавшего себя точно в плену Головина подписать 26 августа 1689 г. печальной памяти Нерчинский договор, согласно которому Россия должна была отказаться от всего принадлежавшего ей по праву открытия Амурского бассейна...» (Вандам (Едрихин) А. Е. Геополитика и геостратегия. М., 2002. С. 71.

коллегиях, создали это понятийное поле, которое мы сейчас расхлёбываем. Я к тому, что нужно очень внимательно смотреть на истоки понятий, чтобы с ними работать. Это вселяет оптимизм относительно пользы гуманитарного знания и науки. Хочу поинтересоваться у выступающих, насколько вы понимаете, что работаете с конструктами или вы ищете объективную реальность. Спасибо.

Голос из зала: У меня вопрос к профессору Андрееву. Возможно, мне показалось, но когда вы делали свою презентацию по поводу места народов Сибири в нынешней России, мне показалось, что вы с сожалением отметили, что отношения строятся по принципу федерализма. Так ли это, если фактически формальная федерация, существующая в России, в классическом смысле федерацией не является? И если не федеративные отношения строить в Сибири, то тогда какие? Спасибо.

Кюнней Такасаева: Я являюсь представителем народа Саха, живу в Польше, в Варшаве. Мне хотелось бы добавить пару слов к нашей дискуссии. Говоря об идентичности, в себе я насчитала как минимум четыре идентичности. Первая – этническая идентичность, которой я очень горжусь. Этническая идентичность также делится: я из маленькой деревни над рекой Вилюй; помимо этого, я всегда указываю, что я из Намцов Верхневилуйского улуса, что тоже является своего рода идентичностью. Соответственно, я корни свои несу в себе, куда бы я не пошла. Далее отмечу, что я из Сибири, сибирячка. Десять лет я провела в Москве, где ощущала российскую идентичность, которую я также воспринимаю. Однако сейчас, когда я нахожусь в Польше, мне ближе сибирская идентичность, которая здесь активно заработала. В этой связи, меня интересует проблема «Чужой среди Своих», помимо проблемы определения «Свой-Чужой». Проблема является актуальной в пространстве современной России, и её я испытала на себе, будучи в Москве. Спасибо.

Артур Усатов: Тема, которую вы сейчас подняли, конечно, достаточно провокационная и сложная. Поэтому я также задам вопрос, который можно отнести к числу провокационных. Первый вопрос адресован господину Кеневичу. Вы сказали, что работаете в польско-сибирской группе. Как бы вы отнеслись, если бы слышали от российского ученого, что он работает в российско-лемковской группе. На мой взгляд, это не совсем корректно. Если бы вы сказали «польско-бурятская», было бы понятно, но «польско-сибирская» – для меня абсолютно непонятная. Следующий вопрос к Чингису Андрееву. Вы также говорили, что присоединение Сибири к России ухудшило положение коренного населения, и мало было хорошего... Я так понял ваши слова, я прошу прощения, если я ошибаюсь. Так вот, я всё детство провёл в Якутии, и земля Олонхо – тоже моя земля. Вижу здесь представителя Якутии – я очень рад видеть вас сейчас, честное слово, а то я чувствовал себя как сирота. Так вот, общеизвестно, что у некоторых народов Севера не было понятия «Свой-Чужой». Был обычай гостеприимного гетеризма, когда чужой, точнее другой человек приходил и пользовался всеми благами семьи, которая его приняла. В этой связи, в данном случае рассматривать контексты «Свой-Чужой» не всегда хорошо. Можно говорить об отношении «человек-человек», что совершенно нормально, а мы со своей европейской идентичностью ставим вопрос «Свой-Чужой». Якуты для меня не «Чужие», извините, народ Саха. Поэтому, вся эта сегодняшняя часть очень провокационна, проблематична. Вот мои вопросы.

Ян Кеневич: До того, как мы начнем отвечать на поставленные вопросы, позвольте поставить короткий встречный вопрос к последнему сообщению. Если Вы считаете, что народ Саха вам не «чужой», в свою очередь стоит поинтересоваться, в каких категориях воспринимают вас они сами. «Своим»? «Чужим»? Или каким-то ещё?

Голос из зала: У меня вопрос следующий. Среди основных инструментов конструирования идентичности присутствует создание образа Другого. Другой – это зеркало, в которое мы смотримся, на фоне которого мы приобретаем собственное лицо. Конструкт «дружости» и «чуждости» несмотря на синонимичность и близость имеет ряд различий. Смогли бы вы ли провести демаркационную линию между двумя понятиями. Спасибо.

Ян Кеневич: Спасибо вам всем большое. Сейчас предлагаю нашим экспертам по очереди высказаться по поводу обозначенной проблематики. Я, со своей стороны, выскажусь в конце. Прошу Вас начать, Андрей.

Андрей Базаров: Андрей или Андреев?

Ян Кеневич: Вы, Андрей. Извините меня, просто в польском языке принято обращаться по имени, а не по фамилии. Понимаю, что возможно это и есть проявление европоцентризма, и не совсем уместно сокращать вашу нормативную дистанцию. Прошу вас, возможно, вы хотите обратиться к определенному вопросу.

Андрей Базаров: Илья, я вот считаю, что в современных условиях данная идентичность «сибиряк» сходит на нет, это, во-первых, связано с усилением миграции, во-вторых, с отсутствием материальной и экономической основы для возрождения понятия «сибиряк». В образовании этого понятия огромную роль играли купцы, которые занимались торговлей, доставкой и т.д. в условиях пограничного рынка России, при этом они пользовались престижем. В сегодняшней ситуации, когда транснациональные компании вошли в Сибирь, эта идентичность исчезает, хотя кто знает – возможно, нет. Но лично для меня в этой ситуации данная идентичность не представляется актуальной и постепенно сходит на нет. А что касается областнических движений возрождения, созданных Потаниным и другими, то они были актуальны лишь в XIX – нач. XX века.

Говоря о конструктах и объективности, отмечу, что я все-таки предпочитаю конструктивизм. Я очень долго

к этому шёл (все мы вышли в свое время из марксизма, не имеющего ничего общего с конструктивизмом) и пришёл к выводу, что современная идея конструктивизма является основной. Я с этим со временем согласился, как тяжело бы не было преодолеть себя в создании конструкторов в области идентичностей, но это современный инструментарий.

Насчет проблемы «Свой среди Чужих», считаю, что это касается не только проблем самоощущения и отчуждения представителей малых народов. В современном обществе любому человеку характерно отчуждение, и оно существует постоянно, зависит от различных условий. Данная проблема может принять разные формы, и, по моему мнению, в связи с выходом культур из традиционного мира она получила широкое распространение. Конечно, возможно это моя фантазия, но я думаю, что в традиционных мирах присутствовала радость от общественной жизни, присутствовало чувство общности в отличие от современного мира, где индивидуализм приводит к отчуждению человека в обществе. В свое время, конечно, я нахватался социалистических идей, и мне кажется, что это у меня оттуда. Что касается конструкторов «Чужой» и «Другой», я полностью соглашусь с профессором Кеневичем.

Ян Кеневич: Большое спасибо. Теперь ваше слово, профессор Андреев.

Чингис Андреев: Благодарю присутствующих за заданные вопросы. Насчет вопроса о Сибири, заданного нашим земляком из Ангарска (дело в том, что я тоже из Иркутской области – мы с вами земляки), скажу, что понятие Сибирь связано с сибирским областничеством, одними из основателей которого являются Потанин, Ядринцев, известные общественные деятели XIX – начала XX века. В настоящее время сохраняется особый сибирский менталитет. Дело в том, что Сибирь – это огромное пространство, где людям особо делить нечего, и отношение сибиряков друг к другу, независимо от

национальности, вполне хорошее. Профессор Паин, выступавший в первой части нашего мероприятия, говорил о примерах ксенофобии в центральных областях страны. Отмечу, что уровень ксенофобии в Сибири гораздо ниже, чем в центре страны, потому что сибиряки относятся друг к другу, повторяю, вполне адекватно, нормально, независимо от национальности. Лично я не делю людей на национальности: у меня очень много друзей русских, евреев, естественно, бурят, татар, украинцев.

Отвечая на вопрос от участника из Казахстана, скажу, что вы меня неправильно поняли, но, возможно, так это прозвучало. Но я считаю, что отношения как раз должны строиться в духе федерализма, и других альтернатив я пока не вижу.

Спасибо Артуру Усатову за вопрос. Скажу, что я отметил негативные моменты, но конечно больше было прогрессивного, потому что вхождение Сибири в состав российского государства оказало положительное влияние на хозяйство, культуру, развитие коренных народов. Конечно, были и негативные моменты, но позитивных было больше. На этом закончу, а на остальные вопросы ответят мои коллеги. Большое всем спасибо.

Ян Кеневич: Благодарим вас. Попросим профессора Зою Морохоеву высказать свое мнение.

Зоя Морохоева: Вопросы, которые возникли в зале, как раз обозначают ту проблему, которую я пыталась описать, говоря о моделях мира. Дело в том, что вопрос конструкта и объективной реальности явно происходит из модели Аристотеля: объект, субъект, деление на различные дуализмы. Проблема «Свой-Чужой-Другой» может рассматриваться в разных моделях, и в каждой модели она выглядит иначе. Например, проблема типа «Кто Чужой?» в восточных мифах и сказках весьма неоднозначна. Там действительно трудно определить, кто является «Чужим»: вроде бы были враги, вроде бы и бились друг против друга, а потом обнялись, побра-

тались и пошли вместе. Или же в одном из тунгусских эпосов герой убил врага, а потом взял его жену, семью на содержание, потому что этого требует традиция. Таким образом, понимание «Кто Чужой?» имеет временный, текучий характер в отличие от восприятия этой категории в европейском мышлении. Возвращаясь к вопросу конструкта и объективной реальности, в релятивной модели мира объективной реальности не существует. Можно обратиться к постмодернистским работам, например, к Аппардураи, который говорит, что это всё создается в сфере воображения. Поэтому, прежде чем ставить вопросы об идентичности и направленности культурных процессов в Сибири, необходимо определиться в какой системе понятий мы на это смотрим. Иначе получается такой разношерстный язык. Я хотела просто показать, что взаимодействие этих разных культурных кодов как раз-то и приводило к тому, что код, который был слабее, разрушался. Так в истории получилось. А можно ли сделать иначе? Это очень сложный вопрос. Для начала следует определиться: кто я такой? Я есть или меня вообще нет? Мне кажется, что вопрос идентификации в мире подходит как раз к этому. Спасибо.

Ян Кеневич: Благодарим вас. Прошу, Иван, ваше слово.

Иван Пешков: Постараюсь выразиться кратко. Я бы хотел обратить внимание на две вещи. Прежде всего, здесь был вопрос по поводу словаря, который мы тут используем, и с ним же был связан вариант про Нерчинский договор, который был подписан не совсем с Китаем, а с Маньчжурской династией, что не до конца одно и то же, по крайней мере, ещё в XVII веке это так выглядело. Данный договор был элементом не только равноправного договора между Россией и Китаем, но, прежде всего, разделением монгольского мира после разгрома маньчжурами Джунгарского царства, что также определило появление на карте Калмыкии. Говоря про Сибирь, нужно помнить о том, что есть

определенная инертность терминов; происходят очень похожие процессы, которые прерываются и возобновляются. В советское время сибирский переходный гибридный мир был практически разрушен, во многом из-за модели управления советско-китайской границей, советско-американской границей на Севере и т.д. Мы можем говорить, что нормативная «российскость», нормативная «китайскость» культуры в какой-то степени, конечно, наиболее близка сибирским коренным народам, но появляются какие-то гибридные формы, о чём также упоминала Зоя Морохоева, говоря о китайцах и их влиянии в мире. Появляются какие-то новые идеи. Бурятия по-другому реагирует на китайцев, чем вся остальная Сибирь, по разным причинам, но сейчас нет времени объяснять, почему. Примеров много. Вообще есть замечательные примеры: эвенки прекрасно живут с китайцами, хотя это может показаться абсолютно странным. В этом году вышли две или три работы на тему отношений эвенков и вообще тунгусо-маньчжуров и китайцев.

Ещё я хотел бы сказать, что, когда мы говорим про «сибирскость», нужно отделять две вещи: определённый ментальный комплекс как региональную идентичность и политическую концепцию. Это две абсолютно разные вещи, потому что, как я пытался сказать, слово «Сибирь» имеет очень сильную мифологическую окраску. Когда мы говорим, что большая часть людей попала в Сибирь, потому что не любила власть, это очень сильное историческое обобщение. Можно, конечно, сказать, что преступные элементы не любили власть, но механизм попадания был совсем другой. Да, мы видим диссидентов – декабристов, польских ссыльных, но это какой-то процент из общего числа миграционного потока. Большая часть людей приезжала за землёй, за деньгами, за новой жизнью. Некоторые создавали новый мир, в какой-то степени более адекватный, чем элемент ссылки.

Что касается последнего вопроса, мне кажется, что Зоя, в общем-то, ответила на вопрос о разделении между конструктивизмом и эссенциализмом. По моему мнению, это фиктивное разделение, связанное с идеологизацией определённых направлений в антропологии, так как нет ни чистого конструктивизма, ни чистого эссенциализма. Конечно, большая часть форм происходит исторически, но они имеют инерцию у людей, которые живут этими идеями, а часто умирают за эти идеи. Поэтому, мне кажется, что драматизм разделения конструктивизма и эссенциализма очень надуман и уместен лишь в учебниках истории антропологической мысли. Если мы посмотрим на конкретные конструктивистские работы, мы увидим, что каждый из их авторов понимает конструктивизм по-своему. Спасибо за внимание.

Ян Кеневич: Спасибо вам. Передаю слово Альберту Явловскому.

Альберт Явловский: Вопросов лично ко мне у присутствующих в зале не возникло, возможно, потому что я сам поставил вопросы для дискуссии. На наиболее трудные и ответственные вопросы ответили Зоя и Иван. Я полностью соглашаюсь с их мнением, особенно с тем, что только что изложил Иван. От себя добавлю мысль относительно вопроса Зои о необходимости сохранения и защиты идентичности для малых народов. Лично для меня, это вопрос не до конца понятен. Нет сомнений, что идентичность – это процесс. А если это процесс, то что тогда сохранять? Вопрос, скорее, заключается в том, как эта идентичность будет формироваться далее? С моей точки зрения, процесс преобразования этничности наиболее ярко выражается в символическом, визуальном измерении, что наглядно представлено в Улан-Удэ. Если присмотреться к структуре символического пространства этого города (возможно, что Элиста ещё более значима в перспективе этих этнически-азиатских вопросов), то можно

увидеть, что она является не только «обёрткой» для туристов. Этнизация города, особенно на протяжении последних 4–5 лет, определяет его этническую и даже цивилизационную принадлежность, совмещая на своём пространстве синкретичные китайско-азиатские элементы, символизирующие широко понимаемую Азию, которые для меня, как и для некоторых горожан, не до конца понятны. Нужно задаться вопросом для чего и кого это конструируется? Для предполагаемых туристов, которые должны посетить солнечную Бурятию и берега солнечного Байкала? Или проект направлен на конструирование «бурятского» образа города, который на самом деле, прошу извинить меня, коллеги-буряты, лишь с недавних пор стал «бурятским». Вспомним, что Верхнеудинск был небольшим городком, который буряты лишь время от времени навещали, но не жили там. Или этот проект имеет хаотичную природу и связан, скорее, например, с потребностью освоения финансирования, выделенного центром. Разумеется, здесь кроется много других причин. Интересно, что в Улан-Удэ появляются работы молодых антропологов на эту тему. Здесь весьма наглядным является пример книги об Улан-Удэ Анатолия Бреславского, известного части из вас, где деконструирующий анализ становится анализом, конструирующим образа города. На этом я завершаю своё выступление и буду рад ответить на возможные вопросы.

Ян Кеневич: Спасибо вам большое. Я оказался в весьма удобном положении, когда наши гости уже дали ответы на основные вопросы. Позвольте мне лишь ответить на вопрос, адресованный непосредственно мне и требующий детального разъяснения: почему мы в Варшаве сконструировали то, что мы называем Польско-Сибирской рабочей группой. Признаюсь, что мне вряд ли было возможно создать и сформулировать такого рода проект, в силу того, что в область моих довольно широких научных интересов пространство

Сибири не входит, как некоторым из вас известно. Создание этого проекта во многом связано с появлением в нашем коллективе Зои Петровны, которая собственно и привнесла сибирскую тему. Помимо этого, стоит отметить роль в образовании данного проекта Ульяны Алексеевны Винокуровой, которая во время своего первого визита в Варшаву пять лет назад, поставила перед нами чёткий вопрос: «Что вы можете для нас сделать?». Она всегда была и остается очень конкретным и прямым человеком. И с её точки зрения, помимо работы польских историков, антропологов, буддологов и других специалистов, которые хотят заниматься народами Сибири и успешно этим занимаются, нам необходимо было задаться другой целью. Наша задача, которую мы сформулировали вместе с Ульяной Алексеевной, и которую мы стремимся реализовывать, заключается в создании общего пространства для диалога.

Как иначе можно назвать наш проект? Если в качестве одной стороны выступает Польша, то с другой стороны выступают все люди, народы, общности широкого понимаемого пространства Сибири. Наше сотрудничество не замыкается исключительно на якутах или бурятах, татарах, народах Алтая. Трудно было найти общее поле для нашего сотрудничества и реализации наших целей, одной из которых является выяснение того, кто и для кого является «Чужим», рассматриваемое в нашей сегодняшней дискуссии.

В связи с этим я разделил понятия «Другой» и «Чужой». Мой опыт, как опыт поляка, говорит о том, что мой враг (а поляки в своей истории обзавелись множеством врагов) является всего-навсего «Другим». Наши враги в большинстве случаев не рассматривались как «Чужие». Категория «Чужой» в польском сознании появляется достаточно поздно, если не считать времени столкновения с монгольским нашествием в XIII веке. Тогда действительно появляется страх перед абсолютно чужим миром, несмотря на присутствие изображения

креста на штандартах как монгольских, так и польско-силезско-немецких войск.

И если в качестве противостоящих сторон выступали христиане, то кем были эти христиане относительно друг друга: «Чужими», «Другими» или «Своими» в этом разнородном христианском мире от Китая до британских островов? Для нас «Другой» – это тот, кто отличается от нас культурой, т.е. наши соседи, с которыми, как известно, лучше всего воевать и ненавидеть друг друга (хуже соседских отношений могут быть только отношения в семье). Наши соседи – наши враги, редко друзья, являются для нас лишь «Другими», так как мы исходим из единой христианской цивилизации, внутри которой мы столетиями формировали свою идентичность. Нетрудно заметить «Другого», поэтому его остается только «отчуждать», вытолкнуть из пространства диалога, полемики и назвать его «Чужим». И мы так поступали, равно как «Другие» поступали таким образом в отношении нас самих. Например, заявляя: «Не будет немец плевать нам в лицо!», думали ли мы о «Другом» или «Чужом»? Что думал немец, говоря в тот же исторический период второй половины XIX века: «Поляки – это индейцы Европы», апеллируя к принципу «Хороший индеец – мертвый индеец»? Именно так происходила прусско-немецкая культурная экспансия на восточных границах, что детально изучено учеными. Были ли мы для них «Другими» или «Чужими»? Предполагаю, что мы были для них «Отчужденными». Проблема состоит в том, что это двусторонний процесс. Нельзя рассматривать исключительно с одной позиции: «мы – счастливые, благородные; вокруг нас «Другие», неприятные, «Чужие», желающие нас непременно уничтожить».

А что видно с другой стороны? Если изучить русские свидетельства о взаимоотношениях с поляками XIX века, то мы увидим, что картина намного сложнее, чем это описывали представители польской интелли-

генции и аристократии того периода. Эти два представления отличаются друг от друга; они невероятно сложны. Русский становился «Чужим», так как был православным. Для поляка аристократа православный не был христианином, а известно, что поляки мнили себя самыми правильными и истинными христианами. Русские же между собой негодовали, обсуждая такое отношение к ним со стороны поляков: «они воспринимают нас как “чужих”!». Благородных офицеров царской гвардии, которые пришли в дом к моим прапрадедам, не пустили внутрь дома. Разговор с ними вели на французском. Нельзя назвать это иначе как «отчуждение», вытеснения из круга своих, тех, которые по праву считали себя представителями общей европейской культуры с присущим ей образованием, воспитанием и образом жизни. И всё же, хозяйка дома даже не удостоила их приёмом. Таких историй в Польше можно насчитать сотни. И трудно понять, почему, кто и для кого являлся «Чужим».

Это пример я привожу в связи с тем, что сегодняшняя дискуссия показала невероятную актуальность данной проблемы. Дело не только в описании процессов формирования идентификации и дальнейшего существования в той или иной форме, в каком либо государственном контексте. Сибирь, Канада, Боливия – неважно, проблема остается идентичной. Наша группа в ближайшее время собирается расширить свои границы для сотрудничества с Мексикой в рамках аспирантской программы для изучения проблем идентичности. Наша исследовательская группа как раз и исследует сейчас, как полуторамиллионная группа мексиканских индейцев, будучи мексиканской, отказывается быть испанской и хочет оставаться собственно «своей», в рамках своей традиционной культуры. Мы планируем начать с ними сотрудничать. Поэтому, часть названия «Сибирский» имеет место быть, поскольку нам дали согласие сами представители этого пространства. Раз-

умеется, я самостоятельно не мог так назвать проект, но так как это точка зрения наших коллег из Сибири, мне остается с ними согласиться.

Уважаемые друзья, наша дискуссия окончена. Благодарю вас от всей души за участие в ней!

SUMMARIES

Zoja Morochojewa

INTRODUCTORY ARTICLE

The subject of the discussion is Euro-Asia as a possible model for carrying out a dialogue among scientists from different countries. The contextuality of the ties forming the field of inter-civilization, is emphasized first of all in the concept of Euro-Asia, as distinct from the dichotomy of the East and the West. Both sides of the interaction mutually define themselves, and globality reveals itself as a whole at the moment of a relative equality. In this respect, Euro-Asia can be perceived as Borderland. However, in such a Borderland, we do not find a rigid subordination to the center. This Borderland is manifested through, blurring of civilizational borders of the internal and the external.

Dialogueness appears in the inter-civilization process. As a result of the fact that many processes, which do not have a common civilizational foundation, appear in the prospect of Euro-Asia, the dichotomy of “center-periphery” is eliminated. Thereby the prospect of Euro-Asia can be defined as the borderland without a center. The contexts of civilizations are created in the field of the borderland.

Dialogue as an interdisciplinary study. Researchers from different areas of the Humanities, the adherents of various schools of thought have joined forces to investigate the problem of interaction between civilizations. The structure

of the book reveals a dialogue. The inter-civilizational area – the Borderland of Euro-Asia in different contexts – is studied from a variety of angles. As their methodological tools scientists use the means created in the civilizations to which they belong. In this regard the “I” of the researcher is culturally conditioned by the specific character of thinking and the worldview on the basis of which the concept of civilization, culture, identity, society, time and space, etc. fill with a content.

And since a dialogic relationship (M. Bakhtin) is created at the level of the whole, it is connected with the sphere of meanings. The identification of personality and social group takes place in the process of actualization during the dialogue. Thus Euro-Asia is built on the dialogic relationship. The participants of the dialogue create an event as a consequence of the actualization of meanings in the field of the Borderland and identify themselves with it. Such contexts of Euro-Asia as Russian, Balkan, Christian, Buddhist, and the context of Asian Russia are studied in the book. Each of the given contexts is the ground for the emergence of a dialogic relationship. Each of the events in this context becomes an item of comprehension of an individual’s identification.

Asalkhan Boronoev

SEARCH OF THE RUSSIAN IDENTITY AND THE EURASIAN IDEAS

This article shows the importance of the principles of the Eurasian concept for the search of the forms of enhancements for Russia, as the Eurasian ideology is close to the Russian spirituality and everyday life. The author singles out the basic principles of Eurasianism: the perception of Russia as a distinct civilization, the principle of values, cultural identity, their equality and multilinearity, the impor-

tance of ethno-political structures due to the geographical environment, the concept of the “multi-peopled” Eurasian nation of Russia. The author considers the trends of contemporary Eurasianism: the first one is the imperial line (A. G. Dugin) with imperial orientations, anti-westernism and radicalism, the second one is the cosmopolitan direction (A. Yanov, K. Kantor), which criticizes some of the tenets of Eurasianism. According to the author, the third direction is the most productive (A. S. Panarin, A. S. Zinoviev), in which Russia’s problems are considered within the system of the basic concepts and principles of Eurasia, taking into account the socio-cultural, economic, and political circumstances of the present time. Active involvement of the civilization methodology in the discussion of the problems of Russia is one of the important innovations of the neo-Eurasianism, as it allows to express important ideas about Russia’s participation in the arrangement of the modern world and dialogue among civilizations. Eurasian ideology in the Russian multinational context is the main condition for the consolidation of cultures and peoples, their peaceful solidary coexistence and complementary relationship.

Georgios Koynas

BALKANS AND EURASIA: A THEORY OF THE INTERMEDIATE REGION

The theory of Eurasia was built on the basis of division of a certain geo-political formation into two sub-regions: the West and the East. This article focuses on the Intermediate Region that was “discovered” on the map by the Greek historian D. Kitsikis. For this region, the division of peoples on the basis of their religion is the key issue. The Byzantine-Ottoman Empire performed the role of an ecumenical empire within the Intermediate Region, while

the peripheral powers such as Russia or the Persian state entered the struggle for the throne of the central empire, so as to inherit the geopolitical power of the defeated state at its boundaries. Russia's role in D. Kitsikis' project is stressed not only from the point of view of the religious heir of Byzantium. Russia is considered in the Intermediate region also as the main rival of the Greek and Turkish Centre. The Intermediate Region theory is largely connected with the geopolitical ideas of the 19th century Russian philosophers, in particular, K. Leontiev and V. Lamanski. The author asks the question whether the theory of the Intermediate Region by Dimitris Kitsikis remains of current interest after the geopolitical changes in the Balkans and the former Soviet Union. After the collapse of the great empires, the West is trying to pull the Balkan states to its side. According to the author, the Orthodox peoples see Russia as an ally that will provide them with the possibility of political growth, while the Muslim nations see Turkey as their protector.

Ulyana Vinokurova

EURO-ASIA: HYPHEN AS A LIMITROPHE
OF CIVILIZATION PROCESSES. THE PREHISTORY
OF THE ISSUE

The geographic division of the Eurasian continent into Europe and Asia is highly relative and conventional. In order to determine the civilization border that separates Europe from Asia, the author uses the term "limitrophe" which captures the continuum of transition states between civilizations. She analyzes the heterogeneity of the limitrophe, its dependence on the contexts created under the influence of various civilizations. But the focus of the article is not on the entire continent of Eurasia, it is limited to Russia, a specific area of an intercivilizational

interaction in the Northern Eurasia. Field studies in the Republic of Yakutia, Buryatia, the Altai, Khakassia and the Yamal-Nenets Autonomous District suggest that in these regions of the Russian Federation different models of the relationship between the centre and periphery are created contextually. Despite of the fact that they are dominated by multinational companies, federal laws and elements of the European culture, the specifics of the context depend on the participation of indigenous peoples. The author examines four models: the model of co-management, the competitive model, the model of "displacement of indigenous peoples" and the "model preserving the people." The characteristic features of the processes in the Asian Russia consist in the fact that all the modifications, which the Russian cultural-civilizational "matrix" undergoes in the process of colonization, are the process of inner transformation of the Russian culture.

Konrad Kuczara

EAST SLAVIC CONCEPTS OF THE "NEW
JERUSALEM" AS THE SACRED BORDERLAND
BETWEEN EUROPE AND ASIA

This article traces the history of the concept of "New Jerusalem" in the Eastern Slavic territories. The motive of Jerusalem appears in the ancient Russian literature from the time of the adoption of Christianity in Kyivan Rus in 988. It acquires a special significance after the Union of Brest in 1596, when the Orthodox Church was left without hierarchy. After a visit to the Polish-Lithuanian Commonwealth of Theophane III, Patriarch of Jerusalem, whose aim was to rebuild the hierarchy of the Orthodox Church, direct comparisons between Kyiv and Jerusalem appeared in the literature. The symbolism of Jerusalem was interpreted in a different cultural space – East Slavic. The author

also notes that in the 17th century, the idea of the “New Jerusalem” was popular in the Muscovite state. In the 17th century the sacral space of Jerusalem was moved to Moscow. Patriarch Nikon replaced the concept of “the Third Rome” with the concept of the “New Jerusalem”. Moscow – the New Jerusalem – should become the centre not only of the Holy Rus’, but of the entire Orthodox world as well. But in the 17th century the Orthodox people of the Polish-Lithuanian Commonwealth still were aware of the independence of their church from Moscow. Jerusalem was the symbol of the independence of the Kyiv church and its special connection with the Euro-Asian cradle of Christianity. The concept of Kyiv as “New” or “Second Jerusalem” was the basis on which the Kyiv Church had to restore its former glory. The Orthodox people of Moscow and the Polish-Lithuanian Commonwealth felt the exceptionality of their churches and their capitals Moscow and Kyiv, but each group considered their own capital to be the centre of the Orthodox faith. These particular conceptions “divided” the Eastern Christianity, because there was no conception of “two New Jerusalems”. Three centres of faith in one God – Jerusalem, Kyiv, and Moscow – make a sacral borderland between Europe and Asia affecting the development of the Orthodox world.

Oyuna Dorzhigushaeva

BUDDHIST EXISTENCE: MAN AND THE WORLD

The article describes the problem of creating of interdisciplinary environmental ethics. The global environmental crisis, including the pollution of the environment, excessive human pressure on the biosphere, the depletion of resources, aesthetic degradation of nature, extinction of species of plants and animals, forces the society to radically restructure the ethics and philosophy that feeds it.

A dialogical relationship arises between the science (ecology) and religion (Buddhism). Analysis of the sutra and correlation of its statements with ecological principles lead the author to a conclusion that humanity should learn to live in a globalized world, the world of Borderlands, polyphony, cultural diversity, where different traditions intersect, coexist in the same border area. The ubiquity of Eastern spiritual practices extends the area of border lands to the concept of Euro-Asia – the spiritual territory which foresees the meeting of the East and West. Future rationality, a new global perception of the world can only be established as a result of cross-fertilization of cultures of the East and West. Identification of common elements, parallelism, differences, potential synergies and mutual influence in the different models of the world contribute to a mutual understanding of the peoples and an interaction of their cultures.

Andrey Bazarov

BUDDHIST INTERPRETATION
OF THE LOGICAL-EPISTEMOLOGICAL
FOUNDATIONS OF THEORETICAL DISPUTES.

According to Buddhist tradition, logical-epistemological disputes can be carried out in two ways – through references to canonical literature and through logical reasoning. The admission that the “I” is an illusion, and, hence, that all the content will be untrue, reduces the disputes to checking the coherence of argumentation. Therefore this dispute is not heuristic, but it concerns methodology.

Dichotomous definition, which is characteristic for Buddhist logic, separates the Buddhist philosophical tradition from non-Buddhists. Only those from the limited list of Indian religious-philosophical systems (darshans) were recognized as non-Buddhist, who, in the opinion of the Buddhist theoreticians, had at their disposal the entire

tradition of systematic knowledge, including epistemology. First of all, the art of genuine scholarly dispute lies in the ability to dispose the text of the opponent without interposing one's own statements, i.e. the skill to argue only on the basis of criticizing the opponent's text. From the standpoint of the theory of dispute, the skill of identifying those statements in the text of the opponent during a dispute, in which there are no the concepts of "higher level" of discursive knowledge, has always been deemed as a convincing means for invalidating of a given text and has been often applied.

In Tibet those forms of dispute aimed at learning the place and meaning of the "text", i.e. the Words of the Buddha, are used in theoretical debates. The main difficulty lies in the fact that Buddhists recognized only two sources of true knowledge – perception and inference. By means of various school forms of reasoning – two truths, school systematization of knowledge – logicians from Central Asia deduce the conception about initial sense unity of "the embryonic source of verity" [tshad ma skyes bu] and of "the sources of true knowledge" [tshad ma], where "the embryonic source of verity" is regarded by them as the Buddha, or the authority of his Word. Thus they indirectly, solely formally reduce perception and inference to the authority of the Buddha.

Ayur Zhanayev

TRADITIONAL BURYAT CONCEPT OF TIME AND ITS TRANSFORMATION IN THE BORDERLAND OF EURO-ASIA

The article contains a comparative cultural linguistic review of the traditional Buryat concept of time with that of the West in the naive perception of the reality reflected in language. The author rejects the conceptions of time

model evolution and offers to consider the elements of traditional cosmology as a unique, living reality. Among the main distinctions of the time perception model the author considers its cyclic character and non-separable time-space cosmology. Moving of subject in the Buryat time is reversed: the man has the past ahead and the future is behind, beyond the scope of his observation, and it has significant consequences in the way of thinking about events. According to this cosmology every time period has its quality, which is not dependent on the will of humans. Although the Buryats have preserved their traditions, language and religious practices, like in many parts of the world, processes of assimilation and globalization have been drastically affecting them as well. So, the Buryats, being on the borderland of the East and West, are in the process of transforming their traditional time perception model according to newly appearing contexts.

Valentin Rassadin

ABOUT CONNECTIONS OF THE TOFA LANGUAGE WITH OTHER LANGUAGES FROM THE HISTORICAL PERSPECTIVE

The article is a brief overview of the lexical structure of the modern Tofa language in terms of its origin, which allows tracing the history of the Tofa people since the ancient times till the present. Using the history of the vocabulary development the author was able to show the traces of the Oguz, Uighur, Kyrgyz and Kipchak vocabulary, the ancient Turkic language, to identify the elements of the Samoyed, Ket and Tungus-Manchu origin, to highlight a significant impact of the Mongolian language and later of the Buryat language on the medieval Tofa, to show the role of the Russian language and hence the impact of Russian on modern life of the Tofalars.

Svetlana Trofimova

THE CATEGORY OF POSSESSIVENESS
IN THE LINGUISTIC
WORLDIMAGE OF THE MONGOLIANS

The article discusses the category of possessiveness and its place in the linguistic image of the world of the Mongolians. The correlation of objects and phenomena of reality is expressed through language, which is a means of communication. In any language, there are patterns of expressing the relation of things and phenomena of reality in a definite or indefinite way. This pattern is regarded in the language as the category of possessiveness. It reflects the real-life connections between objects of the external world that are marked and categorized by our consciousness. Such connections are expressed in the language as the opposition of "Theirs–Ours" (or "Alien–Own"). The category of possessiveness and means of its expression were studied in great detail in the Manchu-Tungus and Turkic languages, while in the Mongolian languages this category has not been sufficiently researched. This article is an attempt to shed some light on this issue.

Larisa Anzhiganova

ETHNIC CULTURE IN THE CONDITIONS
OF GLOBALIZATION: NEO-TRADITIONAL
DISCOURSE

Globalization has increased the interest in tradition as a mechanism of preservation of ethnic identity. In the context of globalization, when the inter-civilizational interactions become dominant, there appear new phenomena, namely, neo-traditionalisms. According to the author, the ethnic neo-traditionalism is the inclusion of traditional

values, forms of life, social relations of an ethnos into the modernization processes for sustainable development and acquisition of integrity of this ethnic group in time and space. The author considers various forms of ethnic neo-traditionalism using the example of the Khakassian people. The revival of the core of traditional values, in the author's opinion, is the essential characteristic of the neo-tradition. Thus, the form and context can be modern. The author considers the following aspects to be manifestation of ethnic neo-traditionalisms: growth of the value of the mother tongue, increasing popularity of ethnic names or names in two languages, ethnic attributes in clothing and hairstyle, national cuisine, revival of ethno-pedagogies, strengthening of the clan-tribal identification, distribution of neo-shamanism. Ultimately, ethnic neo-traditionalism leads to the attainment of integrity by an ethnic group in time and space, revitalization and construction of a new ethnic group in a new environment. However, this phenomenon is highly controversial and requires serious reflection at the level of the phenomenon itself and its specific realizations.

Oksana Ferents

THE *OTHER* AND THE *OTHER'S* DIMENSIONS IN A GLOBALIZED WORLD

This article examines the concept of the *Other* and its dimensions in the context of globalization trends. In the study of the concept of the *Other* in the sociological, political, ethical, anthropological perspectives, the author refers to the works of famous philosophers and sociologists: Z. Bauman, S. Žižek, A. Schutz, B. Waldenfels and others, showing the features the *Other* receives in each of these dimensions, strategies of relating to the *Other* in each of the selected perspectives, and the borderline

between *Us* and the *Other* in today's globalized world. Special attention is paid to the changes in the cultural and national identity, as well as to the views of the *Other* in the Borderland. The opposition "Us–Them" ("Friend or Foe") in the modern multicultural world loses its categorical nature and becomes blurred; respectively, the individual and cultural identity of a personality change. The political perspective of the analysis of the issue points to forms of discrimination of the *Other* in a globalized world, the sociological and anthropological ones detect multiple variations at the intersection of *Us* and the *Other*, the ethical perspective, through the concept of hospitality, reveals the meaning of the *Other* due to its ability to function as an invention.

Jan Kieniewicz

MEMORY IN THE PROCESS OF POLISH TRANSITION AND TRANSFORMATION

The author regards the collective and individual memories as the main resources of identity protection, laying emphasis on the issue in what extent our own memory was used in the processes of system transformation, to which an attempt of deliberation from the peripheral status relates as well. According to the author, Borderlands differed from the Periphery by the fact that the processes of modernization had an autonomous character. The author uses the concepts of *Transition* and *Transformation*. *Transition* describes the processes of political change (meaning the transition to democracy.) *Transformation* means a possibility to come to capitalism, if to discard the genuine socialism. The task of the author consists in an attempt to identify the variables that could be considered the "New Transformation" of the Polish social system. "The New Transformation" is a way people adapt to the next dis-

aster. Poland's ability to exist in the European structures as a result of the *Transition* and *Transformation* is related by the author to the fact that Poles have turned to deep layers of memory, not only to experience of survival in hopeless circumstances, but also to memory about freedom. To describe the all-round practice of deleting from consciousness all that was associated with responsibility for the functioning of the communist system, the author introduces the category of "Situations," timeserving practice based on the belief in the existence of an external reason for the accepting of subordination and weakness of will. According to the author, the success of the *Transition* and *Transformation* in Poland is connected to the fact that the modernization implemented in the reforms was subjected to correcting on the part of anarchistic properties of the Polish grass-roots element.

Albert Jawłowski

INNOCENT VICTIMS OR DEMIURGES
OF CIVILIZATION? SELECTED IMAGES OF SIBERIA
IN POLISH DISCOURSES OF IDENTITY
IN THE 19th AND 20th CENTURIES

The article contains a description of selected images and ideas about Siberia, which are part of the ideological Polish national identity. The image of Siberia, as well as the modern Polish identity, developed during the 19th century partitions. Political exiles provided a perspective from which Poles described and understood Siberia. In this article there is a reference to the texts about Siberia written by the 19th century Romantic poets – mostly Adam Mickiewicz and Cyprian Kamil Norwid. In the 19th century the image of Siberia was shaped by the work of historians and journalists who described it as a place of exile for patriots and a destination for Polish explorers. This created

a feeling that Poles who came to Siberia were innocent victims of violence of Tsarist authorities; on the other hand, they were the ones who civilized huge Siberian space. The article also contains a semiotic analysis of discourses about the Polish identity emerging in opposition to Russia and Siberia. The author refers, *inter alia*, to the works of Maria Janion and Edward Kaspersky and also draws inspiration from the semiotic analysis conducted by representatives of the Tartu School.

Tatyana Vinarchuk

MODERN UKRAINIAN SOCIETY: BORDERLAND OF CULTURES, BORDERLANDS OF EPOCHS

In this article an attempt is made to consider the internal imaginary borderlands of the modern Ukraine, to identify key trends, to identify their implications for the society, and the impact on the country's identity. One of the main problems is the language issue: Russian ethno-cultural community of Ukraine sees a bid to revive the Ukrainian language as a threat to the Russian language, while the Ukrainian community perceives their position as a continuation of the processes of repression of the Ukrainian language and Russification, in which it discerns a threat to the sovereignty of Ukraine. Not less challenging and relevant to the modern Ukrainian society is the problem of identity formation. This problem is closely linked to the issue of linguistic self-identification, as most scholars see in it a much more difficult choice – a civilizational one. The author draws attention to the polarity of the West-Ukrainian and East-Ukrainian identities, which manifests itself in political and linguistic choices; historical memory alone has not yet been able to become a powerful factor of consolidation in the Ukrainian society. The process of formation of the national “memory landscapes,” especially

in the south and east of Ukraine, is almost at a standstill. The result is a borderland of two periods - the independent Ukraine and the Soviet state. The author concludes that "conservation" of the Soviet epoch and the fidelity of a part of the Ukrainian population to it determine their choice in favour of the Soviet legacy, Russian language as a core value and symbol of the Soviet society; this phenomenon slows down the formation of the Ukrainian civic identity.

Egor Antonov

INCORPORATION OF THE YAKUT ELITE INTO
THE CIVILIZATIONAL BORDERLAND
OF THE RUSSIAN EMPIRE

This article studies the inclusion of Yakutia into the civilization space of the Russian empire, which, according to the author, determined the nature of the future transformation of Yakut social system. Intellectuals acted in this process as a modernizing force that shaped new principles of transformation of the dependent society. The author shows the influence of the traditions of statehood and self-government in the mentality of the Yakut people on the deep incorporation of the Yakut society into the legal space of the Russian state. According to him, the Yakut intellectuals, as compared with the imperial nation's intellectuals differed by a more scrupulous approach to its historic mission, placing themselves in a leading position in the society. Since the moment of annexing Lena region to the Russian state, formation of the national elite was seen as an imperial project. However, with the development of the national democratic movement, the intelligentsia as a social layer has transformed into an anti-colonial project. During the period under consideration a historical incorporation of the elite into the empire took place, but later

on the leading figures of the people made every effort to enable ethnic mobilization in order to form the nation and national cultural movement.

Irina Dashibalova

THE BURYAT CHILDREN'S SUBCULTURE
IN THE CONTEXT OF A BORDERLAND: OFFICIAL
AND PRIVATE PHOTOGRAPHIC DISCOURSE

Anthropological studies of the Buryat childhood are among the under-investigated themes in the tideway of Eurasian conception. In the first half of the 20th century the Buryat society came to be in the field of close interaction between the dominating western culture of the Soviet centrism and traditional culture of the Mongolian peoples. Rejection of the Soviet paternalism and gravitation toward the state as two opposite tendencies were reflected in a complicated way in destinies of representatives of this ethnic group. In this case the concept of the state is defined in M. Foucault's methodology as a sophisticated mechanism of the individual's management, as a system of the relations penetrating the entire social field. In this regard, special features of the Buryat children's subculture as a phenomenon of "between-worldness", i.e. between the state as the center and ethnic identity, are not incurious. On the one hand, the Soviet social policy was actively used for formation of children as small citizens, as the main objective of care and guardianship, on the other hand, the child assimilate ethnic values in a patriarchal family with strong intergenerational ties. This field is remarkable because of the fact that the child's world itself is quite autonomous, individual, and depending on influence vectors achievement of personhood took place either in an outline of assimilation or ethnic adaptation, or had a kaleidoscopic mix of internationalization.

Kyunney Takasaeva, Agata Szepe

"THE BOTTOM OF POVERTY" BY WACŁAW
SIEROSZEWSKI IN THE PERSPECTIVE
OF THE POST-COLONIAL DISCOURSE

The article is an attempt to interpret the novel "The Bottom of Poverty" by Sieroszewski through the prism of the post-colonial discourse. Sieroszewski rejects the colonial discourse and produces a kind of deconstruction. This is evident already at the level of the subject line formation and selection of characters: the author shows the point of view of the participants of the Yakut culture, not of the Europeans as outside observers. It is a unique technique by Sieroszewski as compared to his European contemporaries. The colonial literature makes a clear division between the dominant European culture developed as a civilized society and the world of the Others. Sieroszewski gives a new meaning to the opposition "Us-Them" ("Friend or Foe"): the place of the lepers is potentially for everyone. The instability of the opposition "Us-Them" in "The Bottom of Poverty" sets it apart from the clear division between the centre and periphery of the world as it is represented in the colonial discourse. For comparison, the authors refer to the film adaptation of Sieroszewski's novel "The Bottom of Poverty" produced by Alexei Balabanov. According to them, Balabanov's film resumes the colonial schemes of perception of other cultures, which Sieroszewski managed to get rid of, and is based on the point of view of the culture of Yakutia to a much lesser extent than its literary prototype. The post-colonial discourse shows how many problems, but also possibilities, a new attempt to read Sieroszewski's works can bring in today's world.

DISCUSSION
EXPERIENCE OF THE RELATIONS "US-THEM"
("FRIEND OR FOE") AND THE SIBERIAN
PERSPECTIVE OF A CIVIL SOCIETY
December 10, 2012

Moderator: Prof. Jan Kieniewicz

Participants: Prof. Andrey Bazarov, Prof. Chingeez Andreev, Prof. Zoja Morochojewa, Dr. Ivan Peshkov, Dr. Albert Jawłowski

Jan Kieniewicz
THESES AND QUESTIONS FOR DISCUSSION

1. Using what criteria we define US and to what extent this identification contributes to the definition US-US?
2. Are there any differences in the category of THEM in the Siberian conditions?
3. What are the specifics of the relationship of US and THEM, and to what extent the Siberian relations can be described in universal terms that are used in the social sciences?
4. To what extent is the category of civil society used in the Siberian reality?
5. What in the baggage of experience of Siberian communities can contribute to the formation of citizenship?

Discussion

In the course of the discussion, the question is raised how US and THEM are distinguished in the space of Siberia, what meanings these concepts bring along.

A. Bazarov remarks that in Siberia, the idea of US and THEM depends, first of all, on the selected context. Siberia gives the possibility to unite under various principles,

to form the frontier not only by national criteria but also depending on a selected context. Siberia is different from the areas where the stable frontiers of US and THEM have been established. Siberia is the place of a permanent choice of context.

According to Z. Morochojewa, in Siberia we are dealing with the relationships of the Russian government with its official symbols based on the elements of the Russian culture and the tribes of Siberia, whose image of the world includes elements of shamanism and Buddhism. These are two fundamentally different visions of the world, in their interaction take place either imposition of one world view over another, or a dissonance of the images. The question is, what and how becomes repressed or "alien" because of the dominant position of one of the actors of this interaction.

Contextuality of the problem US-THEM, according to I. Peshkov, is determined by how and by whom the concept of Siberia is formed. The key role in the creation of the context was played by the Russian-Chinese border, or, putting it more accurately, the Russian-Chinese borderland areas that are separating, practically cutting off Siberia from Asia.

In connection with the civil society in Siberia A. Jawłowski outlined the possible risk in a mechanical transfer of categories of one civilization to another. In order to answer the question about the civil society in Siberia, he suggests determining first the areas defined by the tradition and culture existing outside of any relationship with the state. Is the existence of these areas a manifestation of civil society, and are such analogies at all adequate?

J. Kieniewicz noted that addressing the problems of US-THEM entails a reflection about the orientalization of Siberia in a European perspective. Summing up, he highlighted the following issues: To what extent modernization should be seen as an inevitable process for the Siberian peoples, where the preservation of identity is possible

only under the condition of adapting to the conditions that appear: either existing as a folk group, or disappearance altogether. Is there another option? Is THEM (the Alien) an enemy or an ally? Only after answering these questions one can start considering the perspective of a civil society. The whole range of these questions touches upon the very important issue of determining Siberia as a context of Euro-Asia within unstable borders. A relationship based on dialogue becomes a necessity in such area of inter-civilizational interaction.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Чингис Андреев, д.и.н., профессор Железнодорожного Института (Улан-Удэ, Республика Бурятия РФ)

Лариса Анжиганова, доктор филос.н., профессор, вице-министр Министерства национальной и территориальной политики Республики Хакасия РФ

Егор Антонов, к.и.н., доцент, завсектором истории Якутии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН (Якутск, Саха-Якутия РФ)

Андрей Базаров, д.филос.н., ведущий научный сотрудник Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Улан-Удэ, Республика Бурятия РФ)

Асалхан Бороноев, д.социол.н., профессор, заведующий кафедрой теории и истории социологии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, РФ)

Татьяна Винарчук, к.и.н., доцент, кафедра новейшей истории Украины, Запорожский национальный университет (Запорожье, Украина)

Ульяна Винокурова, д.социол.н., профессор, руководитель Центра циркумполярной цивилизации Арктического государственного института искусств и культуры (Якутск, Саха-Якутия РФ)

Ирина Дашибалова, к.филос.н., научный сотрудник отдела истории, этнологии и социологии Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Улан-Удэ, Республика Бурятия РФ)

Оюна Доржигушаева, к.филос.н., доцент кафедры философии Восточно-Сибирского государственного университета технологий и управления (Улан-Удэ, Республика Бурятия РФ)

Ян Кеневич, хабилитированный доктор истории, профессор, Факультет междисциплинарных исследований «Artes Liberales» Варшавского университета (Варшава, Польша)

Георгиос Койнас, аспирант Варшавского университета (Варшава, Польша)

Конрад Кучара, доктор истории, Факультет «Artes Liberales» Варшавского университета (Варшава, Польша)

Зоя Морохоева, д.филос.н., профессор, Факультет «Artes Liberales» Варшавского университета (Варшава, Польша)

Иван Пешков, доктор экономики, адъюнкт Восточного института Университета им. Адама Мицкевича (Познань, Польша)

Валентин Рассадин, д.ф.н., академик РАЕН, профессор, директор «Научного центра монголоведных и ал-

таистических исследований» Калмыцкого государственного университета (Элиста, Калмыкия РФ)

Кюнней Такасаева, к.психол.н., аспирантка Варшавского университета (Варшава, Польша)

Светлана Трофимова, д.ф.н., профессор, гуманитарный факультет Калмыцкого государственного университета (Элиста, Калмыкия РФ)

Оксана Ференц, аспирантка Университета им. И.Франко (Львов, Украина)

Агата Шепе, студентка MISH, Варшавский университет (Варшава, Польша)

Альберт Явловский, доктор социологии, адъюнкт Кафедры методов исследования культуры Института прикладной социологии Варшавского университета (Варшава, Польша)

Аюр Жанаев, аспирант Варшавского университета (Варшава, Польша)